

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

MIT DEM JUDENTUM IM GESPRÄCH

Levinson · Begegnungen von Juden und Christen
Aichern · Bekenntnis und Auftrag

Marböck · Jüdische Wurzeln des Christentums
Zechmeister · Christen sprechen jüdische Gebete
Kohler-Spiegel · Judentum im Religionsunterricht

Henrix · Als die Vielen schwiegen
Hubmann · Nach der „Reflexion über die Shoah“
Lehner · Christlichsozialer Antisemitismus
John · Antisemitismus in der Alltagskultur

Leberhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Streit am Tisch des Wortes? (W. Haunerland), Aktuelle Fragen,
Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft, Festschrift, Homiletik,
Kirchengeschichte, Kunst, Liturgie, Pastoraltheologie, Software

1 1999

147. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1999

	Schwerpunktthema: Mit dem Judentum im Gespräch	
Nathan Peter Levinson:	Begegnungen von Juden und Christen. Ein Bericht über die Lage in Deutschland	3
Bischof Maximilian Aichern:	Bekenntnis und Auftrag	7
Johannes Marböck:	Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums	9
Martha Zechmeister:	Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen	20
Helga Kohler-Spiegel:	Christinnen und Christen verändern ihren Blick. Die Sicht des Judentums in Religionsunterricht und Verkündigung	31
Hans Hermann Henrix:	Als die Vielen schwiegen. Die „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 und unsere Erinnerung	40
Franz D. Hubmann:	Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998	53
Markus Lehner:	Christlichsozialer Antisemitismus im Spiegel der Theologisch-praktischen Quartalschrift	62
Michael John:	Antisemitismus in der österreichischen Alltagskultur der Zweiten Republik	68
	Bericht:	
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	77
	Literatur:	
	Das aktuelle theologische Buch	
	Winfried Haunerland: Streit am Tisch des Wortes? (A. Franz)	86
	Besprechungen	88
	Aktuelle Fragen (88), Anregungen für die Praxis (96), Bibelwissenschaft (98), Festschrift (101), Homiletik (101), Kirchengeschichte (102), Kunst (102), Liturgie (104), Pastoraltheologie (106), Software (106)	
	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. 073 2 / 78 42 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,
 Dir. Dr. Dr.habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der
 Mitarbeiter: Bischof Dr.h.c. Maximilian Aichern, Herrenstraße 19, A-4020 Linz
 Dir. Hans Hermann Henrix, Leonhardstraße 18-20, D-52064 Aachen
 Prof. Dr. Franz D. Hubmann, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Ass. Dr. Michael John, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel, Kapfstraße 99a, A-6800 Feldkirch
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Dir. DDr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Nathan Peter Levinson, Fax: 00972/2/5630306
 Prof. Dr. Johannes Marböck, Parkstraße I/II, A-8010 Graz
 Prof. Dr. Martha Zechmeister, Schottenring 21, A-1010 Wien

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

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

147. Jahrgang 1999

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
Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

Direkt neben der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz steht die Synagoge. Fotos der brennenden Synagoge wurden in den frühen Morgenstunden des 10. November 1938 aus einem Fenster des ebenfalls benachbarten Priesterseminars gemacht. Zwei lapidare Beobachtungen, die aber bereits mitten in die Thematik und das Anliegen des vorliegenden Heftes einführen.

Verantwortlich und angemessen können wir Christen nicht von Gott und seiner Offenbarung reden, wenn wir nicht auf die Glaubenserfahrung Israels schauen. Denn dieses Volk hat er sich zuerst erwählt, und Gottes Bundestreue – so haben wir gerade in den vergangenen Jahren wieder neu gelernt – ist nicht teilbar. Sie erweist sich nicht nur in Gottes Treue zu seiner Kirche, sondern grundlegend zuvor in seiner Treue zu seinem Volk Israel bis auf den heutigen Tag.

Verantwortlich und angemessen können wir aber auch nicht christliche Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts treiben, wenn wir nicht das geschichtliche Erbe annehmen, das zu unseren Traditionen gehört und auch zur gemeinsamen Geschichte von Christen und Juden. Der Versuch, in der Zeit des Nationalsozialismus die Juden planmäßig auszurotten, ist nicht nur eine fundamentale Anfrage an die Geschichtsmächtigkeit Gottes, sondern

auch eine fundamentale Anfrage an die Geschichtsmächtigkeit des Christentums und einer christlichen Humanität.

So gefährlich es ist, wenn die Erinnerung an die schuldbeladene Geschichte instrumentalisiert wird, so wenig reicht es, wenn emphatisch Abscheu und Trauer beschworen werden. Mit Respekt ist zu fragen, was uns mit unseren älteren Brüdern und Schwestern verbindet. Mit Nüchternheit haben wir wahrzunehmen, was in Geschichte und Gegenwart das Verhältnis belastet. Mit Leidenschaft dürfen wir im Gespräch mit ihnen um die Wahrheit ringen. Mit Sorgfalt ist zu überlegen, wie wir heute reden und reden müssen, damit das Judentum von uns in seinem Selbstverständnis ernst genommen wird. Dies alles gebietet aber nicht nur der Achtung voneinander, sondern ist uns aufgegeben, wenn wir unsere christliche Identität nicht verfehlen wollen. Beiträge und Hilfestellungen zu dieser ständig notwendigen Auseinandersetzung und Vergewisserung will das vorliegende Heft zur Verfügung stellen.

Daß auch in diesem Jahr unsere Zeitschrift für Sie wieder informativ und anregend ist und in den verschiedenen Bereichen Ihrer Arbeit fruchtbar werden kann, wünscht sich und Ihnen

Ihre Redaktion.

NATHAN PETER LEVINSON

Begegnungen von Juden und Christen

Ein Bericht über die Lage in Deutschland

Trotz großer geschichtlicher Belastungen sind in den letzten Jahrzehnten gerade im deutschen Sprachraum auf vielfältige Weise neue Formen der Begegnung von Christentum und Judentum entstanden. Der ehemalige Landesrabbiner von Baden reflektiert seine Erfahrungen mit diesem jüdisch-christlichen Dialog. (Redaktion)

Es gab und gibt in unserer Zeit bei Älteren und Jüngeren zwei verschiedene Reaktionen auf die Shoah, den Holocaust, die Vernichtung des europäischen Judentums. Die eine ist der psychologische Mechanismus der Verneinung: Was nicht sein kann, das nicht sein darf. Mehr oder weniger wird der Schrecken der Vergangenheit entweder bestritten, bagatellisiert oder fein säuberlich eingeordnet, so daß er fast „normale“ Züge annimmt. Der Historikerstreit vor einigen Jahren ist dafür ein gutes Beispiel, wie „objektive“ Kriterien benutzt werden, um eine schwer zu verkraftende Vergangenheit wissenschaftlich zu manipulieren und dadurch störende und peinliche Überlegungen aus der Welt zu schaffen.

Eine andere Reaktion auf die Vergangenheit ist es, diese zu rezipieren und sich auf verantwortliche Weise damit zu konfrontieren. Das geht natürlich nicht ohne die Bereitschaft, Leid zu ertragen und Schuld zuzuordnen. Es ist meine Erfahrung, daß viele diesen zweiten, schmerzhaften, aber befreienden Weg gegangen sind. Und das auch, und insbesondere, in Deutschland. Das hat sich unter anderem auch in der Haltung gegenüber dem Staat Israel

ausgedrückt, den der katholische Theologe Johann Baptist Metz das Haus gegen den Tod genannt hat. Diese Menschen ließen sich durch keinerlei finanzielle, politische oder theologische Überlegungen von ihrem Weg abbringen. Hier fällt mir das Wort des evangelisch-lutherischen Landesbischofs Meiser in Bayern vom Jahre 1949 ein: „Haben auch die Christen jene schrecklichen Vorgänge nicht gewollt, so haben sie doch nichts Entscheidendes dagegen getan. Außerdem bleibt die drängende Frage, ob nicht im Bewußtsein manche Reste jenes alten Wahns zurückgeblieben sind, aus welchem Christen sich berufen glaubten, eine angebliche Verwerfung Israels durch Gott selbst vollziehen zu sollen“.

Wenn auch die Shoah der Ausgangspunkt einer Neubesinnung bei sensiblen Menschen gewesen war, leider am allerwenigsten bei Theologieprofessoren, so blieb man hier nicht stehen. Die Frage, wie es zum Holocaust kommen konnte, führte über die Anerkennung kirchlicher Schuld bald zu der Erkenntnis, daß eine Hauptkomponente die Israel-Vergessenheit gewesen war, mit anderen Worten, daß die Christenheit in ihrer großen Mehrheit ihre

Verwurzelung im Judentum vergessen hatte beziehungsweise dieses nur als dunkle Folie benutzte, um ihre eigene Überlegenheit desto leuchtender hervortreten zu lassen. Klischeevorstellungen wie „Spätjudentum“, „Gesetz und Evangelium“, Pharisäer als Heuchler, Werkgerechtigkeit, „Auge um Auge“, „Rachepsalmen“, „talmudische Spitzfindigkeit“ und ähnliches beherrschten Predigt und Exegese bis in die jüngste Zeit. ◊

Bis dann im Juni 1967 in Berlin etwas Bahnbrechendes und bis dahin Unbekanntes geschah: Juden und Christen beider Konfessionen fanden sich zu Beginn des Sechs-Tage-Krieges zusammen und hielten in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche einen gemeinsamen christlich-jüdischen Gottesdienst mit Fürbitten für das gefährdete Israel ab. Dies geschah spontan anlässlich der Jahrestagung der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, und von nun an fanden bei besonderen Gelegenheiten ähnliche gemeinsame gottesdienstliche Treffen statt, an denen auch orthodoxe Rabbiner wie Zobel s.A. und Bloch s.A. teilnahmen. Diese Neuerung wurde dann auch vom Vatikan in seine Empfehlungen aufgenommen.

Derartige Treffen sollten nun keinesfalls die jeweiligen jüdischen oder christlichen Andachten ersetzen. Sie waren als zusätzliche Gebetsgottesdienste für besondere Gelegenheiten des Dankes, der Sorge oder des Miteinander gedacht. Wenn auch eine Neubestimmung der Kirche auf ihre Wurzeln ein mühevoller und dornenreicher Weg ist und oftmals nur in den oberen Etagen der Geistlichkeit vernommen wird, so ist doch in den letzten fünfzig Jahren mehr an christlich-jüdischer Annäherung geschehen als in all den Jahrhunderten davor. Daß es dazu der Ermor-

dung eines Drittels des jüdischen Volkes bedurfte, ist zwar ein erschreckender Gedanke, aber wir sollten uns der Zukunft widmen, und da gibt es trotz allem Hoffnung. Wenn Juden diese Hoffnung nicht gehabt hätten, gäbe es sie heute nicht mehr. Der Glaube der Anne Frank an das Gute im Menschen muß hier Wegweiser und leuchtendes Vorbild bleiben.

Dabei sollten wir fair sein und in Betracht ziehen, daß es nicht leicht ist, Überzeugungen, Glaubensinhalte, die man ein ganzes Leben vertreten hat, die einem bereits in die Wiege gelegt wurden – und dies mit der Autorität von Eltern und Lehrern –, plötzlich zu revidieren, ad acta zu legen. Zu vergessen, was man einmal gelernt und mühselig erworben hat, stellt Anforderungen an den Menschen, die wir nicht unterbewerten dürfen. Umso mehr müssen wir diejenigen zu schätzen wissen, die genau dieses getan haben, bekannte Exegeten oder Dogmatiker, die ihre früheren Meinungen und Schriften desavouieren und das Gegenteil von dem lehren, was sie einmal vertreten haben.

Als Beispiel sollen zwei solcher Gelehrten dienen, deren Mut und Aufrichtigkeit wir nicht genug anerkennen können. Ich denke an den Alttestamentler Professor Georg Fohrer und an den Neutestamentler Professor Franz Mussner. Beide haben in Forschung und Lehre eine kopernikanische Wende vollzogen. Andere Theologen sahen sich nicht imstande, ihnen zu folgen. Ein so anerkannter Forscher wie Günther Bornkamm, dem ich auf keinen Fall ein antijüdisches Denken attestieren möchte, schreibt leider in überholter Weise über das jüdische Lohn-Strafe-Denken, das erst durch Jesus revidiert worden sei. Aber schon Antigonos aus Socho schreibt wie viele

andere längst vor Jesus, daß wir nicht wie die Knechte sein sollen, die ihrem Herrn um Lohn dienen (Sprüche der Väter 1,3). Ethelbert Stauffer karikiert die Pharisäer wie eh und je, und der bekannte Mainzer Neutestamentler Herbert Braun stellt geradezu eine exegetische Grundregel auf, nach der alles, was uns bei den Worten Jesu als jüdisch imponiert, eo ipso nicht von ihm stammen kann. Das ist genau das Gegenteil von dem, was Leo Baeck in seinem Büchlein über die Evangelien geschrieben hat.

Wir sehen also, daß wir vielfach noch am Anfang stehen. Die angeführten Entgleisungen in der Exegese sind in Anbetracht der langen Tradition anti-jüdischer Auslegungstraditionen verständlich. Sie sollten angeführt, aber nicht angeprangert werden. Zu viele neue Ansätze und Bemühungen stehen ihnen gegenüber. Auch hier sollen nur einige genannt werden: Friedrich Wilhelm Marquardt, Martin Stöhr, Rolf Rendtorff, Johann Baptist Metz, Christoph Münz, von der Osten-Sacken, Rudolf Pfisterer, Willehad Paul Eckert, Michael Brocke und viele andere, die hier nicht alle erwähnt werden können.

Andere erfreuliche Entwicklungen sind die vielen Bücher über Juden und Judentum, die in den letzten Jahren in deutscher Sprache erschienen sind. Es sind so viele, daß sie hier auch nicht nur annähernd beschrieben werden können. Desgleichen gibt es in über sechzig Städten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die Vorträge, Seminare und Studienreisen durchführen und jährlich die Woche der Brüderlichkeit veranstalten, in der an besonders verdienstvolle Dialogpartner die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen wird. Der Internationale Rat der Christen und Juden

hat sein Dialogzentrum im früheren Wohnhaus Martin Bubers in Heppenheim an der Bergstraße, und von hier aus werden weltweit Kolloquien und theologische Zusammenkünfte organisiert. An vielen Hochschulen wurden in den letzten Jahren Lehrstühle für Judaistik oder auch Gastprofessuren errichtet. Meine Frau Pnina Navé Levinson hat so jahrelang an der Heidelberger Universität und an der Pädagogischen Hochschule angehende Religionslehrer in Judentumskunde unterrichtet. Durch Dorothee Sölle und Eberhard Bethge wurde die „Theologie nach Auschwitz“ ein wichtiges Thema im deutschsprachigen Raum, und allenthalben wurde versucht, Überreste der „Theologie der Verachtung“ (Jules Isaac) zu tilgen. So wurde auch das Oberammergauer Passionsspiel, dessen Dramatisierung starke antijüdische Elemente enthielt, mehrmals überarbeitet. Wallfahrtsorte, die an sogenannte Hostienschändungstraditionen oder Ritualmordlegenden anknüpfen und zahllose jüdische Leben kosteten, wurden oft gegen den erbitterten Widerstand lokaler Kreise, die um ihre Einnahmen fürchteten, ihres antisemitischen Charakters entledigt. Lehrpläne für Schulen wurden umgearbeitet, Besuche in Synagogen oder auch Konzentrationslagern wurden durchgeführt und die Schülerinnen und Schüler ermutigt, über die Juden ihrer Heimatorte Studien zu erstellen. Vielfach ging die Initiative auch von den Schülern selbst aus. Das Interesse an jüdischer Kultur erstreckte sich sogar auf die nostalgische „Klesmer“ Musik, so daß es heute eine ganze Reihe nichtjüdischer „Klesmer“ Gruppen in Deutschland gibt. Schließlich sollten auch die Synodalbeschlüsse in fast allen deutschen Bundesländern erwähnt werden, die sich mit einer

neuen Haltung gegenüber den Juden und dem Judentum auf höchster kirchlicher Ebene auseinandersetzen und auch oftmals, wie die evangelische Rheinische Synode, einen eindeutigen Stand gegenüber der Judenmission vertraten. Leider distanzieren sich die Bonner Theologen von dieser Haltung der Synodalen. Radio- und Fernsehstationen bieten regelmäßig zu besonderen Gedenktagen jüdische Programme an, und die Landeszentralen sowie die Bundeszentrale für politische Bildung fördern seit Jahren die sachgemäße Aufklärung auf diesem Gebiet. Die Kirchen ihrerseits haben auf den Kirchen- und Katholikentagen durch besondere Gremien wie die Kirchentagsgruppe für die Evangelische Kirche und den Gesprächskreis Juden

und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken für Informationen durch Vorträge, Diskussionen, Aktionen gesorgt, die jeweils tausende Teilnehmer erreichten.

Daß es auch Rückschläge aufgrund der Ereignisse im Nahen Osten gibt, war nur zu erwarten. Auch das Erstarken des Rechtsradikalismus, insbesondere in den neuen Bundesländern Deutschlands, setzt alarmierende Zeichen.

Trotzdem besteht die Hoffnung, daß die erfreuliche Entwicklung weitergeht und daß auch die Muslime in den interreligiösen Dialog miteinbezogen werden. Die Anstrengungen seitens des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ) hier und in Israel fallen bereits jetzt auf fruchtbaren Boden.

Literaturhinweise:

Das Jüdische Echo. Zeitschrift für Kultur und Politik (Stephansplatz 10, A-1010 Wien) 46 (Tischri 5758, Oktober 1997) Themenheft: „Judentum und Christentum“

Michael Brocke (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein: jüdische Theologie des Holocaust, München 1993.
Willehad Paul Eckert, Geehrte und geschändete Synagoge, in: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme, Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, Mainz 1961, 67–114.

Willehad P. Eckert (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, München 1967.

Bertold Klappert/Helmut Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie: Prolegomena zur Dogmatik, München 1988.

Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben: geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995.

Franz Mussner, Traktat über die Juden, München 1988.

Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrich (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1989.

Peter von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982.

MAXIMILIAN AICHERN

Bekenntnis und Auftrag

Am 9. November 1998 wurde in der Linzer Synagoge eine Tafel zum Gedenken an die Reichspogromnacht enthüllt. Wir dokumentieren die Ansprache, die der Linzer Diözesanbischof bei dieser Gelegenheit gehalten hat. (Redaktion)

Die Ereignisse vor 60 Jahren, bei denen in Österreich und Deutschland 400 Juden ermordet sowie 1.000 Synagogen und mehr als 7.000 jüdische Geschäfte zerstört wurden, brennen heute noch auf unseren Seelen. Sie waren der Auftakt zum furchtbaren Völkermord an den Juden unter der nationalsozialistischen Herrschaft. Die katholischen Bischöfe Österreichs haben jüngst daran erinnert, daß es für Christen um ein Erkennen vergangener Schuld gehen muß. Wir bekennen ein, daß der christliche Antijudaismus eine der wesentlichen Ursachen für das Entstehen des Antisemitismus war. Wir bitten um Vergebung, daß so viele Christen und weitgehend auch die Verantwortlichen in unserer Kirche angesichts der furchtbaren Ereignisse in unserem Land untätig geblieben sind. Die österreichischen Bischöfe setzen sich für die Stärkung eines neuen Miteinanders von Juden und Christen ein.

In Linz war dem Verbrennen der jüdischen Synagoge hier an diesem Ort auch eine jahrelange Unterdrückung und Vertreibung der jüdischen Bevölkerung vorausgegangen. Die Vertreibung und Enteignung der jüdischen Minderheit in Linz war im wesentlichen von Oberösterreichern getragen

und betrieben worden. In einem Sicherheitsdienst-Bericht zur „Reichskristallnacht“ in Linz konnte formuliert werden: „Zu Plünderungen jüdischer Geschäfte ist es nicht mehr gekommen, da in der Stadt Linz keine Geschäfte dieser Art mehr bestehen“.

Die feierliche Enthüllung der Gedenktafel zu Ehren der jüdischen Linzer Bürger, die dem nationalsozialistischen Regime von 1938 bis 1945 zum Opfer fielen, ist ein Zeichen unserer Verurteilung der schrecklichen Ereignisse vor sechs Jahrzehnten, aber auch ein Zeichen unseres Einbekenkens von Mitschuld und ein Ausdruck des Willens für ein neues Verständnis und ein neues Miteinander zwischen Juden und Christen.

Einzelne Persönlichkeiten wie Prälat Österreicher von Wien haben in den letzten Jahrzehnten zu einer neuen Sicht des jüdisch-christlichen Verhältnisses und zu einem Abbau der intoleranten Vorurteile innerhalb der katholischen Kirche beigetragen. Das II. Vatikanische Konzil und die Päpste, besonders Johannes XXIII. und Johannes Paul II., haben dazu geholfen, daß wir den Schatz der jüdischen Tradition in unserer Kirche neu und dankbar erkannt haben und daß wir uns um

Versöhnung und Dialog mit unserem „älteren Bruder“, mit der „Wurzel unserer Kirche“ bemühen. Wir wissen uns vereint in der Aufgabe, der heutigen Welt die Gegenwart des Göttlichen zu verkünden und vorzuleben, für die Würde des Menschen einzutreten und

alles zu tun, daß Ereignisse wie jene, die vor 60 Jahren begonnen haben, nicht mehr möglich werden.

In Ehrfurcht gedenke ich der jüdischen Linzer Bürger, die dem nationalsozialistischen Regime zum Opfer fielen.

JOHANNES MARBÖCK

Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums*

Vor allem in den Jahren nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat es vielfältige Bemühungen in Theologie und Kirche gegeben, die bleibende Bedeutung des Alten Testaments für die Christen sowie die bleibende Bezogenheit auf das Judentum und die Juden wahrzunehmen und angemessen zur Sprache zu bringen. Der Grazer Ordinarius für alttestamentliche Bibelwissenschaft zeigt einige grundlegende Bezüge auf, die das christliche Selbstverständnis bestimmen und bestimmen sollen. (Redaktion)

Von der Notwendigkeit eines Wandels

Mein Lehrer für Altes Testament, der Linzer Hochschulprofessor Prälat Dr. Maximilian Hollnsteiner, der 1997 verstorben ist, hat mir im Jahr 1984 das Manuskript seiner Antrittsvorlesung in Linz überreicht, die er im Oktober 1938, einen Monat vor der Reichskristallnacht, als neubestellter Professor für Altes Testament an der damaligen Diözesanlehranstalt gehalten hatte. Hollnsteiner hat in jener Vorlesung, gewiß in den gegebenen Grenzen theologischen Denkens von damals, im Anliegen dennoch kühn und für ihn nicht ungefährlich, die alttestamentliche Bibel öffentlich gegen die Ideologie des Nationalsozialismus verteidigt. In der Widmung des Manuskriptes vom 6.6.1984 hat der Achtzigjährige handschriftlich vermerkt: „Man muß als zeitgeschichtlichen Hintergrund die

Zeit des NS-Regimes in Österreich und den ‚Antisemitismus‘ teilweise auch bei der katholischen Jugend (Theologen) bedenken!“

Ein anderes Beispiel für das Weiterwirken solchen Gedankengutes und damit für die Aktualität der Thematik ist eine Notiz aus einem Brief aus einer kleinen Pfarre der Diözese Salzburg vom Jahr 1997: „In N.N. gab es im 2. Weltkrieg auch eine Tafel am Eingang zum Friedhof und zur Kirche: ‚Juden unerwünscht‘.“ Anschließend wird erwähnt, daß der regimetreue Lehrer sich nach dem Krieg bis zur Pensionierung gehalten und Bildung und Dorfleben entsprechend mitgeprägt hat.

Zwei kleine Blitzlichter aus der bedrückenden Geschichte der Beziehung Christentum – Judentum, die die Ausstellung „Ecclesia und Synagoga“¹ im Grazer Rathaus während der Euro-

* Der Beitrag stellt die mit Literaturhinweisen ergänzte Fassung eines Vortrags dar, der im Herbst 1997 im Rahmen einer Veranstaltungsreihe zum jüdisch-christlichen Dialog in der Pfarre Graz-Herz Jesu gehalten wurde.

¹ H. Jochum, „Ecclesia und Synagoga. Materialien zu einer ikonographischen Christologie,“ *Kul* 7 (1992) 171–190; Ders. (Hg.), *Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst. Ausstellungskatalog Alte Synagoge Essen; Regionalgeschichtliches Museum Saarbrücken, Ottweiler* 1993.

päischen Ökumenischen Versammlung im Juni 1997 wieder eindringlich bewußt gemacht hat. Die Darstellungen von Kirche und Synagoge in der abendländischen Kunst zeigen die untrennbare Geschichte von Christentum und Judentum; sie sind vor allem ein berührender, zum Teil erschütternder Gang durch eine Bildwelt, die (sich) Auge, Phantasie und Herz der christlichen Bevölkerung durch Jahrhunderte (ein-)geprägt hat. Gewiß gab es dabei auch Beispiele positiver Gestaltung und Deutung dieser Beziehung, etwa die Hoffnung auf eine endzeitliche Versöhnung von Juden und Christen beziehungsweise eine „Wiedervereinigung“ des einen getrennten Gottesvolkes am Südportal des Straßburger Münsters oder den Gedanken von der endzeitlichen Enthüllung des einen und einzigen Bundes Gottes mit Israel und der Kirche in Christus im sogenannten „anagogischen Fenster“ des Abtes Suger in St. Denis (12. Jahrhundert).²

Die meisten Beispiele, vor allem im Fortgang der Geschichte, sind jedoch abwertend oder diffamierend für das Judentum: die törichten Jungfrauen beziehungsweise die verschleierte Synagoge mit ihrer Spur von Schönheit und Größe gehören dabei noch zu den „harmloseren“ Bildern. Es folgen Verdrängung, Verstoßung, ja Verdammung der Synagoge unter dem Kreuz, der Sieg der Ecclesia über die am Boden liegende Synagoge, schließlich die christusmörderische Synagoge als Bild des zeitgenössischen Judentums

mit vielen vulgären Ausprägungen. Der Bildatlas von Heinz Schreckenberg hat dies in vielen Details entfaltet.³ Die Wirkungsgeschichte solcher Polemik und Herabsetzung war, wie sie auch drei große Bände über die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte, das heißt über literarische Polemik in zwei Jahrtausenden bezeugen,⁴ freilich schrecklich: die antijüdische Polemik in Theologie und Kirche hat als (ein) höchst unchristlicher „christlicher“ Beitrag neben manchen anderen Ursachen den Boden für die Shoah, den großangelegten Versuch der Vernichtung des Judentums in unserem Jahrhundert, bereitet.

Den entscheidenden Beginn einer Änderung stellt die Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (1965) dar: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“ (Nostra aetate Nr. 4). Die Aussagen dieses Abschnitts über Kirche und Judentum sind vor allem von Papst Johannes Paul II. vielfältig weitergeführt und konkretisiert worden. Ich erinnere nur an seinen Besuch in der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986, bei dem er feststellte: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“

² C. Dohmen, „Das Alte Testament in Bildprogrammen christlicher Kunst,“ in: E. Zenger (Hg.), *Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament*, Freiburg/Wien 1997, 22–33.

³ H. Schreckenberg, *Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas*, Göttingen u.a. 1996; vgl. auch die Rezension in *FrRu* 5/2 (1998) 131–133.

⁴ H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*. Bd. 1: 1.–11. Jh., 1995; Bd. 2: 11.–13. Jh., Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 1997; Bd. 3: 13.–20. Jh., 1994. (Europäische Hochschulschriften 23; Theologie 335). Frankfurt/M.

In seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden Deutschlands in Mainz am 17.11.1980 hat er ebenfalls ein gewichtiges, zukunftssträchtiges Wort gesprochen: „Die erste Dimension des Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes mit dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel“.

Damit ist Röm 11,29 aus dem großen Israeltraktat des Römerbriefes (K. 9–11) aufgegriffen, wo Paulus von den Verheißungen Gottes für Israel (vgl. 9,4f) sagt: „Reuelos (unbereut) sind die Gnadengaben (Charismen) und die Berufung Gottes“. – Das heißt Gottes Verheißungen für sein Volk Israel bleiben nach Paulus gültig und sind nicht gekündigt. Im selben Kapitel Röm 11,18 warnt Paulus die Christen vor Überheblichkeit gegenüber dem Judentum; er sagt: „... triumphiere nicht über die Zweige (das heißt ausgebrochene Zweige am Ölbaum). Triumphierst du aber – nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich.“ – Das heißt Israel mit den reuelosen Gnadengaben Gottes ist und bleibt der Edelölbaum, auf dem die/wir Christen als Zweige aufgepfropft wurden. – Die Kirche wird in dieser Sicht von ihren Wurzeln, das heißt von Israel her gedacht, das seine Funktion in der Heilsgeschichte nicht verloren hat. In diesem Sinn soll in einigen Schritten an diese Wurzeln unseres Christseins erinnert werden, die vom Alten Testament und vom Judentum nicht zu trennen sind:

- Judentum, Altes Testament und christliche Liturgie
- Das Alte Testament – Voraussetzung für das Verständnis der Christusbotschaft des Neuen Testaments
- Vom Eigenwert der alttestamentlichen/jüdischen Bibel
- Einige Konsequenzen

1. Altes Testament, Judentum und christliche Liturgie

Ohne daß es den Gottesdienstteilnehmern bewußt ist, hat die Praxis gerade unserer katholischen Liturgie sehr tiefe und vielfältige alttestamentliche und jüdische Wurzeln.⁵ Unser Wortgottesdienst entstammt in seiner Grundstruktur der Feier des Sabbatmorgens in der Synagoge, das heißt die doppelte Lesung aus der Bibel, der Psalmen-gesang dazwischen und die auf die Lesung folgende Predigt (vgl. andeutungsweise bereits die Gesetzesverlesung Neh 8!); für die Gesamtstruktur von Wortverkündigung, Besiegelung von Verpflichtung, Gemeinschaft und Mahl wäre die Szene vom Sinai Ex 24,3–11 zu vergleichen. – Die Gebete zur Gabenbereitung sind nahezu wortgleich mit dem jüdischen Kiddusch, das heißt den Segensgebeten des Hausvaters über Brot und Wein am Sabbatabend. Auch das eucharistische Hochgebet enthält Elemente des Lobpreises, der Beraka beim jüdischen Tischgebet und aus dem Gottesdienst am Sabbatmorgen. Vor allem der Römische Kanon (das erste Hochgebet) stellt die Eucharistie in die Geschichte der von Gott seit Abel, Abraham und Melchisedek angenommenen Opfer hinein,

⁵ K. Richter/B. Kranemann (Hg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (QD 159), Freiburg 1995.

im Unterschied zum vierten, das den Bund mit Israel verschweigt.⁶ In den vertrauten Gebetsrufen Amen, Halleluja, Hosanna begegnet immer noch die hebräische Sprache des AT und der jüdischen Liturgie. Auch unsere Ordnung der liturgischen Zeiten ist weithin vom Judentum vorgegeben: die Berechnung des liturgischen Tages von der ersten zur zweiten Vesper, die Siebentageswoche, die Gebetszeiten. Das Rückgrat unseres kirchlichen Stundengebets sind die in Israel entstandenen und gemeinsam mit Israel gebeteten Psalmen, die leider in der Praxis des täglichen Gottesdienstes vernachlässigt worden sind. Große Feste des Kirchenjahres haben zugleich wesentliche alttestamentlich-jüdische Inhalte, die freilich weithin nicht bewußt sind: das christliche Ostern mit Akzenten des Pesach und das christliche Pfingsten mit Erinnerungen an das Wochenfest. Vor allem: jüdische und christliche Liturgie verwenden gleiche biblische Texte des Alten Testaments als Heilige Schrift und als Dokumente der jeweiligen religiösen Identität. So ist m.E. die Überbetonung des Evangeliums bei feierlichen Gottesdiensten ein bedenkliches beziehungsweise mißverständliches Zeichen der Abkoppelung beziehungsweise Trennung der beiden Teile der einen christlichen Bibel. Denn das Christentum hat bereits früh, im ausgehenden 2. Jahrhundert n. Chr., gegen Widerstände aus den eigenen Reihen, vor allem gegen Markion, in einer großen historischen und theologischen Entscheidung am ersten Teil seiner Bibel, dem Alten Testament, als Ausdruck seiner unlöslichen Beziehung

zum Judentum nachdrücklich festgehalten.

2. *Der erste Teil der christlichen Bibel (das Alte Testament) als Fundament und Voraussetzung der Christusbotschaft des Neuen Testaments*

Bereits die Verwendung derselben Texte beziehungsweise Bücher als Heilige Schrift ist Zeichen dafür, daß die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln nicht nur Ordnungen und Elemente an der Außenseite unserer Liturgie betreffen, sondern an den Kern rühren; das heißt das AT und das Judentum sind wahrhaft *Wurzeln*, die Welt und die Wirklichkeit, aus der Jesus von Nazaret kommt. Gegenüber den üblichen (späteren) Unterschätzungen (Abwertungen) des Alten Testaments als bloße Vorstufe, Vorwort beziehungsweise Vorraum, Warteraum zum Neuen Testament⁷ konnte es die frühe Christenheit nur positiv sehen und werten, gab es doch bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. auch für die Kirche keine andere Heilige Schrift als die des Judentums.

So war die (erst werdende!) Bibel Israels die *Bibel Jesu von Nazaret*, die er gelernt (vgl. Dtn 6,5f; Ps 1,2), aus der er gebetet hat; wahrscheinlich hat er die Psalmen auswendig gekonnt. Nach den synoptischen Evangelien zitiert er vor allem das Jesajabuch; nach Lk 4,16 deutet er bei der Predigt in Nazaret das Wort vom geistgesalbten Propheten mit der Frohbotschaft für die Armen aus Jes 61,1f prophetisch-charismatisch auf sich selbst. In Mk 12,28–34 lobt ihn der Schriftgelehrte für seine Torage-

⁶ G. Braulik, „Das göttliche Bundesgebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet“, in: F. Ansgar (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (Pietas Liturgica 8), St. Ottilien 1997, 841–853.

⁷ E. Zenger, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1993, 120–139.

mäße Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot. Nach Mt 5,17f ist Jesus nicht gekommen, Tora und Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen. Vor allem: Jesus selber konnte das Ziel seines Kommens, seine Sendung, wie er sie (sich) selbst verstanden hat, nur in der Glaubenssprache der Bibel Israels verständlich machen. Jesus stellt sich selber in Wort und Zeichen hinein in die Reihe der Propheten und der Gottesknechte seines Volkes beziehungsweise Israels als Gottesknecht: im Wort von der dienenden, sühnenden Hingabe des Menschensohnes (Mk 10,45) und in den Abendmahlsworten (Mk 14,24 par), in denen die versöhnende, Heil(ung) und Frieden stiftende Hingabe der Gestalt des unschuldig leidenden (Gottes-)Knechtes von Jes 52,13–53,12 neu und endgültig Wirklichkeit wird.

Auch die Jünger und die Apostel konnten die Erfahrung mit der Person und dem Geheimnis Jesu nicht anders deuten und verkünden als von den Hoffnungen her, die Israel mit dem davidischen Gesalbten, dem Messias/Christus verbunden hat. Die Urgemeinde konnte nur von den Propheten und Psalmen her sagen, wer Jesus für sie war und ist, wie es vor allem die Verwendung der Psalmen 2; 16 und 110 im NT bezeugt (vgl. u.a. Apg 2,24–35; 4,25ff). Jesus wird so in die Geschichte der autoritativen Offenbarung Gottes in Israel hineingestellt. Dabei sind es im letzten nicht sosehr Einzelworte und -stellen, sondern das Alte (Erste) Testament als ganzes, das uns Christus näherbringt und verstehen läßt. Die Emmausperikope Lk 24,13–25 zeigt

aber auch umgekehrt sehr schön, wie Leiden, Tod und Auferstehung Jesu die Schrift Israels (Gesetz, Propheten, Psalmen), ihre Gültigkeit nicht aufgehoben, sondern bestätigt haben (vgl. Lk 24,27.32.44f). Eine der höchsten Aussagen des NT, der Johannesprolog, zeichnet Jesus als die Einwohnung der fleisch- und menschengewordenen Weisheit Gottes, die in der Geschichte Israels bereits ihr Zelt in Jakob und Jerusalem aufgeschlagen hatte (vgl. Sir 24; Bar 3,9–4,4).

Der Stammbaum Jesu als Sohn Davids und Sohn Abrahams Mt 1,1–17 (vgl. Lk 3,23–38) mit seiner scheinbar trockenen Liste von Namen ist eine theologisch höchst bedeutungsschwere Zusammenfassung der „Mensch-Werdung“ Jesu von Nazaret, des Sohnes Davids dem Fleische nach, aus den Wurzeln israelitisch-jüdischer Geschichte (vgl. auch Röm 1,3; 9,5). Ohne diese Wurzeln wäre Jesus nach Johannes Paul II. „ein Meteorit, der zufällig auf die Erde fällt“.⁸ Mittelalterliche Entfaltungen des Motivs vom Reis aus der Wurzel Jesse (Isai) nach Jes 11,1 haben den davidischen Stammbaum Jesu ins Bild gefaßt. – Im Fürstenportal des Bamberger Domes stehen die zwölf Apostel auf den Schultern der Propheten. Damit ist in sehr umfassender Weise das Alte Testament als Fundament der Kirche des Neuen Testaments dargestellt: werden die Propheten weggenommen, fallen auch die Apostel!

Aus dem spannungsreichen Neben- und Miteinander von Altem und Neuem Testament in unserer christlichen Bibel⁹ ist jedoch, wie bereits in der Erinnerung an die Darstellungen

⁸ Ansprache vor der Päpstlichen Bibelkommission am 11. 4. 1997; Text s. FrRu 4 (1997) 269–271.

⁹ E. Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 51–84; C. Dohmen/Th. Söding (Hg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn/München 1995; C. Dohmen/G. Stemberger (Hg.), *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer Studienbücher des Alten Testaments 1,2), Stuttgart 1996.

von Ecclesia und Synagoge angedeutet, ein bedenkliches Gefälle geworden, das in der Typologie der Väter und des Mittelalters einseitig und oft verabsolutierend nur mehr in einer Einbahn in die Richtung vom AT zum NT weist: vom Gesetz zum Evangelium, von der Verheißung zur Erfüllung, von Israel zur Kirche. Das Alte Testament wird in dieser sogenannten typologischen, das heißt AT und NT gegenüberstellenden Sicht, die weithin leider auch die Abstimmung der alttestamentlichen Sonntagslesung auf das jeweilige Evangelium bestimmt und auch im Weltkatechismus noch vorherrschend ist, zum bloßen Schatten des Neuen Testaments¹⁰. Vor allem der Bibel Israels wird mit einer exklusiv typologisch-christlichen Leseweise und Predigt ihr Eigenwert und ihre Bedeutung für Israel genommen.

3. Von Eigenwort, Eigenwert und Überschuß des Alten Testamentes/der Bibel Israels

Erfahrungen der schrecklichen Konsequenzen aus der Abwertung des Alten Testamentes in diesem Jahrhundert, zusammen mit der Wiederentdeckung von Röm 11,18, daß wir Christen uns gar nicht unabhängig von den Wurzeln des Judentums verstehen und definieren können, haben in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts dazu geführt, die Bibel unseres Alten Testaments, die weithin der Bibel Israels entspricht, als Buch mit einem unersetzlichen, eigenen Wert, mit einem vom NT unabhängigen Wert zu betrachten.¹¹ Tatsächlich findet sich im

mehr als tausendjährigen Erfahrungsschatz des Alten Testaments mit seiner Breite, Vielfalt und Intensität eine höchst *eigenständige Botschaft von Gott und vom Menschen*, wie sie so im Neuen Testament nicht zu finden ist!

Gerade dieser „Überschuß“ des Alten Testaments, den die Christenheit immer nur zum Schaden der Kraft und Weite ihres Glaubens vergessen und vernachlässigt hat, soll nun mosaikartig etwas entfaltet werden, als Erinnerung daran, was wir unseren Wurzeln verdanken, was uns an sie bindet.

3.1. Dies ist bis heute der unverzichtbare *Beitrag für die große, rechte Rede von der Wirklichkeit Gottes*, die wahrscheinlich nicht so harmlos und bedeutungslos geworden wäre, hätten wir nicht das Erbe der Gottesrede Israels vergessen.¹² Das Verschweigen und Unterschlagen des Bilderverbotes in Katechese und Predigt zum Beispiel bedeutet ein folgenschweres Vergessen des Geheimnisses des Gottes Israels, des Vaters Jesu. Im AT ist das Wissen um die spannungsreiche Wirklichkeit Gottes höchst lebendig, die Spannung zwischen hilfreicher Nähe und souveräner Freiheit dieser Wirksamkeit in Gegenwart und Zukunft in der Szene am Dornbusch (Ex 3,12.14f), zwischen Offenbarung und Verborgenheit als Antwort Gottes auf die Bitte des Mose nach der Schau der Herrlichkeit (Ex 33,18–23).

Auch die unaufhebbare Verschränkung von Gericht und (noch größerem!) bleibendem Erbarmen gehört zu diesem Bild der Wirklichkeit des Gottes Israels, wie es in der „Gnadenformel“ Ex 34,6f

¹⁰ Vgl. KatKK 122 mit DV 15; KatKK 128f; vor allem aber KatKK 1961–1964: Das alte Gesetz und KatKK 1965–1974: Das neue Gesetz und die Kurztexte KatKK 140; 1980–1986.

¹¹ Zenger, Testament 155–162. H. Haag, „Vom Eigenwert des Alten Testaments“, TQ 160 (1980) 2–16.

¹² Zenger, Am Fuß des Sinai, 85–173.

(vgl. Ex 20,5f...) und besonders schön Hos 11,8f oder Jes 54,7f begegnet. Vom Glauben Israels her erheben vor allem die Propheten radikalen, bleibend notwendigen Einspruch gegen leichtfertige, götzendienliche Gleichsetzung vorläufiger irdischer Wirklichkeiten, auch ehrwürdig-heiliger Traditionen und Institutionen (Natur, Kult, Politik und Königtum) mit dem Heiligen Israels. Neben einer Reihe von Erzählungen (vgl. u.a. Gen 22; 32,23–33; 1 Kön 19...) bleiben schließlich Bücher wie Ijob und Kohelet mit der Leidenschaft und Unnachgiebigkeit des Fragens und ihrem Nein gegenüber geschwätzig voreiligen, beschwichtigenden Antworten unersetzliche Wächter an der Grenze des größeren Gottes, von dem wir nur die Säume seines Waltens und ein Flüstern wahrnehmen (Ijob 26,14; vgl. Koh 4,17–5,1.6!).

3.2. Das Großmachen Gottes in der Bibel des AT, der Aufblick zu ihm, macht – gegen viele Vorurteile – auch die *Konturen im Antlitz des Menschen* schärfer, seine Dimensionen vielfältiger und tiefer (vgl. Ps 8,4). Die grundlegendsten Fragen, die wohl überhaupt zu stellen sind, finden sich in den ersten Kapiteln der Bibel: Gottes Frage an den Menschen (Adam) „Wo bist du?“ (Gen 3,9) und seine Frage an den Mörder Kain: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4,9). Die Bilder der „Großen“ Israels, seiner Väter und Mütter, Frauen und Männer, sind Bilder voll ungeschminkter Menschlichkeit in Schuld und Größe (Abraham und Sara, Rebekka, Jakob, Mose, David, Jeremia...), in aller Menschlichkeit aber immer noch

umfassen von Gottes Weite und Humor (Jona).

Christliche Frömmigkeit, die im Laufe ihrer Geschichte immer wieder in Gefahr war (und ist), an der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbeizureden, wird immer noch vom Überschuß des Alten Testaments gegenüber dem NT lernen können, das heißt von der Botschaft vom Gott Israels mit seinem bleibenden Interesse für die Schöpfung und den Menschen.¹³

Die Sprengkraft alttestamentlicher Texte für die Bibellektüre des Volkes in Lateinamerika lag wohl darin begründet, daß dort Rettung und Erlösung nicht rein individuelle, innere Wirklichkeiten darstellen, sondern unlösbar mit der sozialen, gesellschaftlichen Wirklichkeit verbunden sind: der Gott Israels ist von Anfang an, wie es Ex 3,7ff gleich zweimal formuliert, ein Gott voll Leidenschaft für die Versklavten seines Volkes in Ägypten. So steht es auch als Vorspruch, als Evangelium über dem Dekalog, über den zehn Geboten (Ex 20,2; Dtn 5,6), dieser Formulierung der fundamentalen Freiheitsbedingungen und -bereiche des Menschen: „Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt habe.“ Auch das sogenannte „kleine geschichtliche Credo“, ein Bekenntnis des Bauern am Erntedankfest, erzählt von der Führung und Rettung aus der Knechtschaft (Dtn 26,5ff). – Die Tora, die Lebensordnung der Gesetze Israels in den Mosebüchern, hat fundamental mit einer konkreten Gesellschafts- und Sozialordnung des Gottesvolkes zu tun (vgl. das Bundesbuch Ex 21–23).¹⁴ Das

¹³ N. Füglistner, „Weltfrömmigkeit im Alten Testament“, A. Zottl (Hg.), Weltfrömmigkeit. Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse, Wien/Eichstätt 1985, 25–46.

¹⁴ F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

5. Mosebuch (Dtn) zum Beispiel ist der Entwurf für ein Volk von Brüdern und Schwestern, das im Gottesdienst, in der Freude von Fest und Feier am Heiligtum verwirklicht wird, wenn dabei Grenzen zwischen Menschen (Mann, Frau; Sklaven/Herr; Einheimische, Fremde...: vgl. 16,11) fallen, ja am Sabbat selbst zwischen Mensch und Tier (Dtn 5,14). Eine Sozialordnung für die Armen (Dtn 14,28–15,18; vgl. Lev 25) sowie eine Ordnung für eine Entlastung der Schöpfung im Jubeljahr nach Lev 25 gehören vielleicht zu den zukunftsträchtigsten Impulsen des Glaubens Israels, die noch der Einlösung harren. – Die Propheten haben dieses Ethos des Glaubens Israels immer wieder eingefordert, ein Ethos, das durch Kult und Opfer nicht zu ersetzen war (vgl. Am 4,4f; 5,21–24; Hos 6,6; Mi 6,8; Jes 1,15ff...), eher umgekehrt (vgl. Sir 35(32),1–9). Gottes Interesse für eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens sprengt im AT auch die Grenzen und Horizonte Israels: nach der Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion Jes 2,2–5 (Mi 4,1ff) geht vom Zion, vom Berg und der Stadt Gottes, Weisung aus im Streit der Völker, für das Umschmieden von Schwertern zu Pflugscharen, von Lanzen zu Winzermessern, für eine Ordnung des Lebens und des Festes. Auch Gen 12,2f und Jes 19,25ff sprechen von einem abrahamitischen Segen, der keine Grenzen von Völkern, ja selbst von Feinden mehr kennt (vgl. auch Jes 42,1–4; 49,1–6). – Die Botschaft von einem umfassenden Frieden in der Schöpfung, der vom geisterfüllten Sproß, von einem neuen vordavidschen Anfang aus der Wurzel Isais, für Mensch und Tier ausgeht (Jes 11,1–10),

hat auch in unserer Zeit nach Christus nichts von ihrer Faszination und Dringlichkeit eingebüßt. Die Hoffnung auf endgültige Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit für die Schöpfung in den Psalmen vom Königtum Gottes (Ps 96–100) bleibt in der Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes lebendig und gibt ihr Leibhaftigkeit und Konkretheit. Der Gott Israels, der Vater Jesu, der das erste Ja zur Schöpfung gesprochen hat (Gen 1), der Freund des Lebens (Weish 11,26), wird auch das Ja der Vollenendung der Verheißung vom neuen Himmel und der neuen Erde (Jes 65,17; 66,22; Offb) sprechen.

Israel hat sich jedoch nicht nur den Blick für große, umfassende Perspektiven der Gesellschaft und des Kosmos bewahrt, indem es immer wieder an der Aktualisierung seiner Lebensordnung in den Mosebüchern gearbeitet hat. Das Alte Testament weiß auch um die Wichtigkeit der kleinen, alltäglichen Schritte der Lebensbewältigung; die Spruchliteratur vermag dies überaus lebensnah, auch humorvoll zu zeigen.¹⁵ Dabei bleibt kein Bereich menschlicher Existenz und Erfahrung ausgeklammert. Als klassisches Beispiel für dieses Eigenwort gegenüber dem Neuen Testament ist natürlich auch an das Hohelied zu erinnern, mit seiner Darstellung der Kraft und Schönheit des Eros, aber auch der Andeutung seiner Abgründigkeit (vgl. Hld 8,6). – Rückkehr zu unseren (jüdischen) Wurzeln im ersten Teil der christlichen Bibel bedeutet den höchst aktuellen Verweis auf das Ernstnehmen der Wirklichkeit des Menschen von der Wirklichkeit Gottes her.

¹⁵ J. Marböck, „Erfahrungen mit dem Menschsein. Am Beispiel der Spruchliteratur des Alten Testaments“, ThPQ 145 (1997) 53–63.

3.3. Die Psalmen – Ausmessen der Entfernung zu Gott

„Aber im Mannesjahr
maß er, ein Vater der Dichter,
in Verzweiflung
die Entfernung zu Gott aus, und
baute der Psalmen Nachtherbergen
für die Wegwunden.“

Nach diesem berührend-schönen Wort der Jüdin Nelly Sachs aus dem Gedichtband „Sternverdunkelung“¹⁶ verdichtet sich im Gebet Israels, vor allem in den Psalmen, die Spannweite alttestamentlicher Rede von Gott und Mensch, dies wieder in einer Weise, die auch Maßstab für das Gebet des Neuen Testaments, für das Gebet Jesu geblieben ist. Eine Gebetskultur und Gebetspraxis, die nicht zu seichter Geschwätzigkeit verkümmern soll, muß aus diesem klaren Brunnen schöpfen, der in die Tiefe des Menschen, aber auch in die Tiefe Gottes hinabreicht. Freiheit und Leidenschaft von Äußerungen der Not, der Verlassenheit, führen über die Brücke des Vertrauens auf Gottes tragende, bleibende Huld immer wieder hin zum Gott der Hoffnung auf Vollendung seiner Königsherrschaft, zum Gott der Sehnsucht und der Nähe, zu Lob und Anbetung im neuen Lied, im

Halleluja. Im Psalmengebet pilgern wir in einer großen Prozession mit Israel diesem Ziel entgegen.¹⁷

4. Einige Konsequenzen

Aus dieser Skizze über die vielfältige Verflochtenheit mit unseren alttestamentlich-jüdischen Wurzeln in Gottesdienst, Christusverkündigung, Gebet, aber auch über die bleibende Herausforderung des Eigenwortes der Bibel Israels für uns Christen abschließend einige Konsequenzen für unser Glaubensbewußtsein und für die Praxis.

4.1. Vorerst einige *Eckpfeiler* und Grund-Sätze eines notwendigen, neuen christlichen Denkens und Redens über das Judentum¹⁸:

- Israel, das jüdische Volk, ist und bleibt das Gottesvolk des Alten/Ersten Bundes, dessen Verheißungen gültig bleiben (vgl. Röm 9,4; 11,1.29).
- Die Kirche des Neuen Testaments hat Israel nicht einfach abgelöst, beerbt oder ersetzt. Nach Röm 11,18f müssen wir Christen vielmehr ohne Überheblichkeit zur Kenntnis nehmen, daß wir als wilde Zweige beziehungsweise neuer Teil in den

¹⁶ N. Sachs, Die Leiden Israels: Eli – In den Wohnungen des Todes – Sternverdunkelung (es 54; 1966 beziehungsweise 03307), Stuttgart 1996, 13f.

¹⁷ Zum christlichen Beten der Psalmen vgl. auch den Beitrag von M. Zechmeister in diesem Heft.

¹⁸ H. Haag, „Das Plus des Alten Testaments“, in: Ders., Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt, Düsseldorf 1980, 289–305; H. Graf Reventlow, „Kritische Bilanz der Sicht des Alten Testaments in neueren christlichen Entwürfen einer biblischen Theologie“, in: M. Klopfenstein/U. Lutz/S. Talmon/E. Tov (Hg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985 (JudChr 11), Bern u.a. 1987, 9–27; J. Kirchberg, Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (Innsbrucker theologische Studien 31), Innsbruck/Wien 1991; Zenger, Testament; L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.) Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen (Arnoldsheimer Texte B. 85), Frankfurt 1994; L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996; C. Dohmen, „Die Auslegung der Bibel Israels als Altes Testament“, in: Ders./G. Stemberger (Hg.), Hermeneutik, 159–191 (dort auch weitere Literatur); Ders., „Das Alte Testament als Altes Testament verstehen“, in: Ders./G. Stemberger, Hermeneutik 192–209; M. Görg/M. Langer (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997.

edlen Ölbaum Israel eingepfropft worden sind. Das heißt das Judentum gehört zum „Inneren“ unserer Religion, was umgekehrt keineswegs gilt.

- Die Botschaft vom „Neuen Bund“ (vgl. Jer 31,31–34), die in unserer christlichen Eucharistiefeier verkündet wird (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20), bedeutet ebenfalls keine Ersetzung des Bundes Gottes mit Israel, die Eucharistie vergegenwärtigt vielmehr den nach unserem Bekenntnis durch Tod und Auferstehung Jesu für alle geöffneten ersten Bund Gottes mit Israel.

4.2. Ein neues theologisches Denken über das Judentum ist untrennbar verbunden mit der Notwendigkeit einer *doppelten Leseweise des Alten Testaments* als ersten und umfangreichsten Teiles unserer christlichen Bibel.¹⁹

Dies bedeutet:

- Erstadressat der Bibel Israels war Israel und ist das Judentum der Gegenwart, für das Erwählung, Bund und Verheißung in ihrer Konkretheit (Land, Jerusalem...) immer noch gültig sind.
- Für uns Christen ist die Lektüre des ersten Teils unserer Bibel damit Israelerinnerung, Verbindung mit Israel als der Wurzel, der Voraussetzung unserer Identität, wie es unser Credo im Bekenntnis zum einen Gott als Schöpfer, zur Schriftgemäßheit von Tod und Auferstehung

Jesu und zum Sprechen des Geistes durch die Propheten bestätigt. Wenn Gottes Verheißungstreue gegenüber Israel nicht gilt, können auch wir nicht auf seine Treue hoffen. Die Israelvergessenheit beziehungsweise Israelverdrängung der Kirche(n) bei der Lektüre und Verkündigung des Alten Testaments steht mit der Shoah, mit Auschwitz zweifellos in Zusammenhang.

- Als Christen sind wir die Zweitadressaten, die Nachadressaten, die von Israels Bibel her das Christusgeschehen deuten und legitimieren, für die dieses Geschehen aber auch prophetisch-charismatischer Kommentar, Interpretation zur Bibel Israels wird.

4.3. Einige praktische Konsequenzen

Aus der notwendigen Israelerinnerung der Kirche seien noch einige konkrete Konsequenzen angedeutet.

- Eine neue Bewußtseinshaltung gegenüber dem Judentum beginnt für uns Christen vor allem mit der Unentbehrlichkeit der Lektüre des Alten Testaments als Erinnerung an unsere Wurzeln, wie es Johannes Paul II. neuerdings wieder betont hat,²⁰ aber auch mit der Kenntnis und dem Studium der kirchlichen Dokumente über die Beziehungen zum Judentum,²¹ beginnend mit „Nostra Aetate“ des zweiten Vatikanums sowie der zahlreichen höchst beachtenswerten Äußerungen Jo-

¹⁹ C. Dohmen/G. Stemberger (Hg.), Hermeneutik; F.D. Hubmann, „Wie können Christen das Alte Testament lesen?“ in: M. Huber/H. Pree/R.A. Roth (Hg.), Mit der Bibel leben. Die Bibel. Verstaubtes Buch oder heißes Eisen?, Passau 199, 33–52.

²⁰ „Der Papst über die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments“, *FrRu* 4 (1997) 269–271.

²¹ R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985 (gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz), Paderborn 1989.

hannes Paul II. – Das am 16. 3. 1998 veröffentlichte vatikanische Dokument: „Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoah“²² ist trotz des zwiespältigen Echos ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung; daß weitere folgen, bleibt zu wünschen. Ortskirchliche Stellungnahmen sind zum Teil in der Bereitschaft, auch Versäumnisse und Schuld der Kirche als ganzer zuzugeben, deutlich weiter gegangen.²³

- Aus dem Wissen um die verhängnisvollen Folgen ist damit Ernst zu machen, markionitische, (un-)christliche Redeklisches zu ächten, die das Alte Testament, Israel beziehungsweise das Judentum abwerten oder diffamieren. Dazu gehören das Wort von alttestamentlich-jüdischer Gesetzmäßigkeit, von alttestamentlich jüdischer Rachsucht und Grausamkeit²⁴ oder der tief eingewurzelte Gebrauch von Pharisäer oder Pharisäismus als Ausdruck äußerlicher, scheinheiliger Frömmigkeit, Klischees, die am Wesen der alttestamentlich-jüdischen Frömmigkeit

vorbeigehen, aber das Denken und Reden über das Judentum immer noch prägen.

- In Liturgie und Verkündigung ist mit Texten von Judenpolemik aus dem Neuen Testament verantwortungsvoll und sensibel umzugehen;²⁵ dies sollte etwa bei der dramatischen Darstellung der Passion Jesu in der Karwochenliturgie (Palmsonntag und Karfreitag) berücksichtigt werden, die nicht aufs neue anti-jüdische Vorurteile verstärken soll.²⁶
- Aus Respekt vor der jüdischen Tradition sollten wir im Gebrauch des Tetragrammatons YHWH, das heißt des alttestamentlichen Gottesnamens, Zurückhaltung üben.

Schließlich wird es immer wieder persönlicher Begegnung mit unseren älteren jüdischen Brüdern und Schwestern, Zeichen der Solidarität, bedürfen, an denen sich entscheiden wird, ob sie in den Christen nicht mehr das Antlitz des Brudermörders Kain, sondern das ihres Bruders Jesus erkennen können.

²² HK 4/52 (1998) 189–193; vgl. auch den Beitrag von F. Hubmann in diesem Heft. – Zur bisherigen Diskussion siehe das Heft Dialog-Du Siach 30 (April 1998) mit zahlreichen Stellungnahmen; ebenso Kulr 13 (1998) H.2, 154–171. – Zur Thematik der christlichen Wurzeln des Antijudaismus vgl. die Beiträge in BiLi 71/1 (1998).

²³ G. Bodendorfer, „Dokumente zur Schuld der Christen am Holocaust“, BiLi 71/1 (1998) 10–24; O. Berranger, Déclaration de repentance (Übersetzung von A. Renker in FrRu 5/2 [1998] 91–97).

²⁴ Zenger, Testament, 28–108; ders., Am Fuß des Sinai, 20–27.

²⁵ W. P. Eckert/N. P. Levinson/M. Stohr, Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge (ACJD 2), München 1967; S. Sandmel, Anti-Semitism in the New Testament?, Philadelphia 1978; I. Broer, „Antisemitismus‘ und Judenpolemik im Neuen Testament“, in: B. Gemper (Hg.), Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung (Beiheft zu den Siegerner Studien), Siegen 1982, 734–772; M. S. Gnadt, „Und die Jünger wunderten sich...‘ Christlicher Antijudaismus in der Auslegung von Joh 4,27,“ in L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Antijudaismus 235–259.

²⁶ D. Hoffmann-Axthelen, „Die Judenchor in Bachs Johannes-Passion. Der Thomaskantor als Gestalt lutherischer Judenpolemik“, FrRu 5/2 (1989) 103–111.

MARTHA ZECHMEISTER

Wenn Christen jüdische Gebete sprechen

Zum christlichen Umgang mit den Psalmen

Zu allen Zeiten haben die Christen in ihrem Gottesdienst und im privaten Gebet die Psalmen gesprochen. Nicht selten aber wurde dennoch die Frage gestellt, ob es für die Kirche angemessen sei, mit diesen Texten zu beten. Der gewachsene Respekt vor dem nie gekündigten Bund Gottes mit Israel verlangt aber auch die Prüfung, ob eine christliche Interpretation dieser jüdischen Gebete nicht eine illegitime Weise der Vereinnahmung darstellt. Vor dem Hintergrund der neueren exegetischen Diskussion reflektiert unsere Autorin, Fundamentaltheologin in Wien und Mitglied einer Ordensgemeinschaft, die Praxis des christlichen Psalmengesetzes. (Redaktion)

Die Diskussion um die Erneuerung des Stundengebetes

Es berührt heute eigenartig, wenn wir uns die Diskussion in Erinnerung rufen, die im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum über die Erneuerung des Stundengebetes und den christlichen Umgang mit den Psalmen geführt worden ist. Sie scheint vorauszusetzen, der Psalter enthalte Elemente, die das Beten der Christen mehr irritieren als fördern würden. Der Wunsch wurde laut, diejenigen Teile des Psalters aus dem kirchlichen Stundengebet auszuscheiden, die allzu aggressiv und gewalttätig und deshalb mit „dem Geist der Liebe des Evangeliums“¹ nicht vereinbar seien. Die große Mehrheit der Konzilsväter und auch der Bischofssynode von 1967 hat diesem Ansinnen eine klare Absage erteilt und für die Beibehaltung des integralen Psalters

plädiert – „denn der ganze Psalter gehört zum Schatz der Heiligen Schriften“.² Auf persönliche Intervention von Papst Paul VI. wurden schließlich dennoch „die drei Psalmen 58, 83 und 109, in denen der Fluchcharakter überwiegt“³ sowie zahlreiche „anstößige“ Verse anderer Psalmen aus dem kirchlichen Stundengebet gestrichen. Hinter dieser Diskussion um eine „christlich gereinigte Fassung“ des Psalters verbirgt sich die grundlegende Frage, ob denn die Psalmen als Gebete des Alten Bundes den Gliedern des Neuen Bundes überhaupt zumutbar seien oder ob sie nicht vielmehr einer „überholten Heilsordnung“ angehörten. So wird in der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“, nachdem die grundsätzliche Wertschätzung und die Überzeugung vom inspirierten Charakter der Psalmen zum Ausdruck gebracht worden ist, festgehalten:

¹ So Kardinal A.M. Larraona, Präsident der vorbereitenden liturgischen Kommission, zit. nach E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1994, 48.

² Diskussionsprotokoll der liturgischen Kommission, zit. nach E. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 50.

³ Vgl. Art. 131 der allgemeinen Einführung in das Stundengebet.

„Dennoch sind die Psalmen erst ein Schatten jener Fülle der Zeit, die in Christus, dem Herrn, angebrochen ist und aus der das Gebet der Kirche seine Kraft gewinnt“.⁴ Es verwundert aus heutiger Perspektive, daß 1965, in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil, selbst ein Exeget vom Rang Notker Füglisters, der später nachdrücklich für den Respekt vor dem Ersten Testament eintrat und Maßgebliches für die Weiterentwicklung moderner Psalmenexegese geleistet hat, das Problem noch folgendermaßen darstellen konnte: „Die Psalmen sind ... *alttestamentliche Texte*. Alttestamentlich bedeutet aber, von unserem neutestamentlichen Standpunkt aus gesehen: veraltet, überholt“.⁵ Jesus als der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen komme in den Psalmen kaum zur Sprache, da selbst die messianischen Psalmen „nur indirekt und andeutungsweise von Christus“ sprächen. Dafür aber sei „viel und ausführlich von Personen und Ereignissen die Rede, die von dem einen zentralen Heilsereignis unseres Glaubens endgültig überholt und entwertet sind“.⁶ Von Christus her erweise sich vieles in den Psalmen „nicht nur vor-, sondern auch unterchristlich“. Da die in den Psalmen ausgedrückte Hoffnung vor allem auf „zeitliche Güter“ aus sei und sie „auf weite Strecken von der Furcht beherrscht und sehr selbstinteressiert“ seien, kann Füglisters im Text von 1965 schließlich nur fragen: „Können die Psalmen, als vor- und unterchristliche Texte, christliche Gebete werden?“⁷

Christliche „Aneignung“ der Psalmen?

Erst in den letzten Jahrzehnten sind uns nach und nach die Augen aufgegangen, daß einer solchen Fragestellung eine Reihe problematischer theologischer Postulate zugrunde liegt. Jahrhunderte hindurch lebte die christliche Theologie mit der Substitutionstheorie: Israel habe mit der Verweigerung des Evangeliums seine heilsgeschichtliche Rolle ein für allemal verspielt; an die Stelle des alten verworfenen Israel trete die Kirche als das neue und „wahre Israel“. Dieser und nicht mehr dem jüdischen Volk gälten die biblischen Verheißungen. Die christliche Theologie war wahrhaft variantenreich in der Hervorbringung von Konzepten, die alle dieses eine Ziel verfolgten: dem nachbiblischen Judentum eine eigenständige, von der Kirche unabhängige theologische Würde abzusprechen.⁸

Hinter den Vorstellungen der „Beerbung“ und „Enteignung“ Israels lauerte jedoch als ständige, die Geschichte der Kirche begleitende Versuchung die radikale Form des christlichen Antijudaismus, die Häresie Markions. Markion, der sich als Paulusschüler betrachtete, blies schon im 2. Jahrhundert zum Generalangriff gegen alles Jüdische im Christlichen und forderte, das Alte Testament als überholte Vorgeschichte vom Neuen abzusprengen. Damit schied er jedoch nicht allein „die Geschichte der Christenheit von der Israels, sondern auch den Gott der

⁴ Art. 101 der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet.

⁵ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, Münsterschwarzach 1997, 17.

⁶ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, 18.

⁷ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, 20. Füglisters selbst hätte diese Formulierung einige Jahre später wohl nicht mehr wiederholt – und deshalb hat man ihm auch einen zweifelhaften Dienst erwiesen, als man sein Büchlein „*Das Psalmengebet*“ nach seinem Tod 1997 neu auflegte.

⁸ Vgl. dazu u.a. B. Klappert, *Israel und die Kirche*, München 1980.

Christen vom jüdischen Gott: dieser, als der Schöpfer einer so unvollkommenen Welt, mußte auch selber unvollkommen, nur noch ein gerechter, nicht guter Gott sein, wogegen der andere, der »fremde« Gott, der in seiner Urferne nichts mit dieser Welt gemein hat, sich ihrer erbarmt und sie erlöst“.⁹ Die frühe Kirche und ihre Theologie kann geradezu als ein gegen diesen gnostischen Dualismus von Schöpfer- und Erlösergott gebautes Bollwerk betrachtet werden.¹⁰ Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – hat sich die Antithese vom alttestamentlichen zürnenden Rache-Gott und vom neutestamentlich götig, barmherzigen Liebes-Gott tief im christlichen Bewußtsein festgesetzt.

Wenn diese auch noch in gegenwärtiger Theologie – nachdem uns im 20. Jahrhundert bewußt werden mußte, welche verheerenden politischen Konsequenzen das Wiederaufleben markionitischer Ideen gezeitigt hat¹¹ – stereotyp wiederholt wird, dann kann dies mit Erich Zenger wohl nur mehr mit dem Adjektiv „dämmlich“ belegt werden.¹² Gerade am Psalter entzündete sich diese Wiederholung jedoch auch noch in jüngster Zeit.¹³ Dies ist um so unverständlicher, als selbst der oberflächlichste Blick auf das Neue Testa-

ment zeigen müßte, daß sich das, was als typisch „alttestamentlich“ abqualifiziert wird, auch in ihm findet. So gehören die massiven Gerichtsbilder, mit denen Jesus die Destruktivität des Bösen aufdeckt und zur Umkehr bewegen möchte, zum unaufgebbaren Bestand seiner Predigt. Wer deshalb die christliche Botschaft vom Jüdischen „säubern“ will, der müßte dann schon so konsequent wie Markion vorgehen und auch das Neue Testament von solchen Elementen „befreien“.¹⁴

Bewußtseinswandel seit dem II. Vatikanischen Konzil

Der theologische Bewußtseinswandel, der sich – zäh und gegen zahlreiche bewußte wie unbewußte Widerstände – seit dem II. Vatikanum vollzieht, sei hier nur in aller Kürze angedeutet. Im berühmten vierten Abschnitt von *Nostra Aetate*, der den Wandel einleitet, drückt das Konzil vor allem dieses eine aus: Die Kirche kann sich selbst und ihr Geheimnis nicht ohne Israel verstehen. Dies bedeutet zunächst, daß die Kirche sich selbst, vor allem aber Jesus und seine Botschaft in dem Augenblick verliert, in dem sie ihre alttestamentlich-jüdische Herkunft verleugnet und die Verbindung zur Wurzel nicht mehr

⁹ M. Buber, *Der Geist Israels und die Welt von heute*, in: *ders.*, *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993, 148f.

¹⁰ Vgl. dazu und zum theologischen Preis, der dafür bezahlt wurde: J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: *ders.* (Hg.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz 1995, 88ff.

¹¹ Martin Buber machte bereits 1939 (!) in seiner Jerusalemer Rede darauf aufmerksam: „Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions in Handlung umgesetzt, nicht mit Mitteln des Geistes, sondern mit denen der Gewalt und des Terrors“. M. Buber, *Der Geist Israels und die Welt von heute*, 149. Über den Einfluß Markions bei F. Schleiermacher, E. Hirsch und A. Harnack, aber auch in gegenwärtiger Theologie, vgl. den Überblick bei E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 28ff.

¹² Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament*, 43.

¹³ So erstellt O. B. Knoch noch 1989 einen ganzen Katalog von Haltungen, welche die Psalmen charakterisieren würden und die nicht auf der Höhe des Neuen Bundes seien. Vgl. O. B. Knoch, *Altbundlicher Psalter. Wie kann, darf und soll ein Christ ihn beten?*, in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft IV (1989) 45–47.

¹⁴ Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament*, 17f: Markion wollte schließlich „nur noch ein ‚gereinigtes‘ Lukas-Evangelium und 10 ebenfalls entjudaisierte Paulus-Briefe gelten lassen!“

sorgsam pflegt. „Wer Jesus nachfolgen will, muß theologisch nach Jerusalem.“¹⁵ Darüberhinaus gilt jedoch, was vielen noch immer überzogen erscheint, daß es eben nicht bloß einen Akt christlicher Toleranz und Großmut darstellt, wenn die Kirche die eigenständige theologische Dignität des nachbiblischen Judentums anerkennt, sondern daß vielmehr mit dem Respekt vor der bleibenden messianischen Würde Israels das Mysterium der Kirche selbst steht und fällt.¹⁶

In der unausweichlichen Konsequenz dieser neuen, durch das Zweite Vatikanum eröffneten Sicht liegt es, „daß das Erste Testament als authentisches Buch der Juden und als unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel sein Erstgeburtsrecht zurückerhält.“¹⁷ Und deshalb kann und darf auch die Kirche im Hören und Verkünden der Juden und Christen gemeinsamen „Heiligen Schriften“ *Israel*, als deren ersten Adressaten, nicht länger ignorieren. Sie darf sich diese Texte nicht „so aneignen, daß sie dabei Israel enteignet.“¹⁸ Von daher erweist sich die Frage: Wie können Christen die Psalmen als jüdische Gebete sprechen und sie als christliches Gebet vollziehen? geradezu als Bumerang. Sie wird zur radikalen Rückfrage an christliches Selbstverständnis: Denn ist es nicht ein Akt christlichen Imperialismus, wenn sich Christen jüdische Gebete aneignen und noch dazu willkürlich und entstellend mit ihnen umgehen? Gibt es überhaupt eine christliche Weise, die Psalmen zu beten, die

dieser „imperialistischen Versuchung“ zu widerstehen vermag?

Diese Frage drängt uns eine Einsicht auf, die in unserem Umgang mit den Psalmen nicht mehr unterboten werden darf: Wenn die Kirche „die Psalmen Israels betet, kann sie diese als ihre Gebete nur rezitieren und singen, wenn sie das in bejahter messianischer Geschwisterlichkeit mit dem jüdischen Volk tut.“¹⁹ Nur im ehrfürchtigen Bewußtsein, daß wir hier an einer Gabe Anteil erhalten, die uns von Israel her zukommt – und die dem jüdischen Volk noch immer „zuerst“ gehört – dürfen wir als Christen legitimerweise die Psalmen beten. Wir entkommen der „Imperialismusfalle“ nur dann, wenn wir nicht vergessen, daß es *Israels* schmerzlich errungene Gottesweisheit ist, die sich in diesen Texten verdichtet – und in die wir unverdient eingesenkt werden. „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11, 18) Wir entkommen der „Imperialismusfalle“ aber auch nur dann, wenn wir nicht vergessen, daß das jüdische Volk bis heute mit und in den Psalmen „seine Identität und seine Lebendigkeit bewahrt hat, allen (auch christlichen) Ausrottungsversuchen zum Trotz“²⁰, und wie sehr es diese Texte auf seinem Weg durch die Geschichte durch seine – weithin katastrophalen – Erfahrungen „angereichert“ hat.²¹

Letztlich gibt es wohl nur eine, und zwar eine sehr einfache, Antwort darauf, warum es legitim ist, als Christ die Psalmen zu beten: Weil Jesus so gebetet

¹⁵ E. Zenger, *Das Erste Testament*, 18ff.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, in *Conc(D)* 20 (1984) 382–389; E. Zenger, *Das Erste Testament*, 11ff; u. a.

¹⁷ E. Zenger, *Das Erste Testament*, 10.

¹⁸ Ebd., 200.

¹⁹ Ebd., 205.

²⁰ E. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 12.

²¹ Zu dieser „Anreicherung“ vgl. Paul Celans Rede anlässlich der Verleihung des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen 1958 in: P. Celan, *Der Meridian und andere Prosa*, Frankfurt 1994, 38.

hat – und weil die, die ihm nachfolgten, von Anfang an so gebetet haben. Diese Antwort dürfen und müssen wir wohl auch unseren jüdischen Geschwistern im Glauben zumuten. Die neutestamentlichen Autoren legen dem betenden Jesus Psalmverse in den Mund, und die neutestamentlichen Lieder wie das „Magnificat“ und das „Benedictus“ sind durch und durch von der Bildwelt der Psalmen durchdrungen. Im Neuen Testament ist der Psalter – ebenso wie in den Schriften Qumrans und des hellenistischen Judentums – das meistzitierte biblische Buch. Diese tiefe Verwurzelung der früh-christlichen Gemeinden in der Psalmenfrömmigkeit war es wohl auch, was ihnen in entscheidender Hinsicht die Widerstandskraft gegen den Markionismus verliehen hat.

Der Psalter als Meditationsbuch

Die Psalmenforschung der letzten Jahrzehnte vollzog sich in zunehmendem Respekt davor, daß die Psalmen „die Lieder und Gebete Israels sind, die der Jude Jesus von seinen Vätern und Müttern geerbt und sich zu eigen gemacht hat.“²² Man interessierte sich mehr und mehr für den inneralttestamentlichen und frühjüdischen Umgang mit den Psalmen – und erkannte, daß ihr früher christlicher Gebrauch viel eher aus dieser jüdischen Wurzel herauswächst, als daß er sich antithetisch von ihr absetzen würde.

Die Entwicklung innerhalb moderner Psalmenexegese, die mit dazu beitrug, dies deutlicher zu erkennen, bringt Georg Braulik auf die Kurzformel: „Vom Text zum Kontext“ und „Von der Diachronie zur Synchronie“.²³ Lange Jahre dominierte die Gattungs-forschung, die vor allem der einzelne Psalm interessierte und die möglichst seinen „Urzustand, seine älteste Form und seinen ältesten Gebrauch“²⁴ zu eruieren suchte. Dabei geriet man in Gefahr, bezüglich der Psalmen das zu übersehen, was eine „methodische Trivialität“ darstellen sollte, daß nämlich „ein Text im Zusammenhang des Buches, in dem er steht, ausgelegt werden muß“.²⁵ Inzwischen hat sich die *Psalmenexegese* zur *Psalterexegese* weiterentwickelt. Man entdeckte, daß man es beim Psalter nicht mit einer unsystematischen Ansammlung von Einzeltexten, sondern mit einem planvoll durchgestalteten Buch zu tun hat.

Zugleich mit dieser Entdeckung erwies sich die These als unhaltbar, der Psalter sei das offiziell im Tempelkult verwendete „Lieder- und Gebetbuch der nach-exilischen Gemeinde“ gewesen. Auch die Annahme, er wäre in den Gottesdiensten der frühen Synagoge oder der jungen christlichen Gemeinden liturgisch bedeutsam gewesen, erwies sich als unzutreffend. Vielmehr zeigte sich der Psalter immer deutlicher in seinem Charakter als „Grundtext der persönlich-individuellen Frömmigkeit“.²⁶ Nach Norbert Lohfink war es im frühen Juden-

²² N. Füglistner, Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu. Der Psalter als Lehr- und Lebensbuch, in: Bibel und Kirche 47 (1992) 201.

²³ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: K. Richter/ B. Kranemann, Christologie der Liturgie: Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg 1995, 57.

²⁴ N. Lohfink, Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters, in: Bibel und Kirche 47 (1992) 195.

²⁵ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 59.

²⁶ N. Lohfink, Der Psalter und die christliche Meditation, 195.

und Christentum die spezifische Weise des Meditierens, auswendig gewußte Texte im Rhythmus des Atmens zu murmeln.²⁷ Ein, wenn nicht *der* Text, den „man auswendig lernte und immer wieder aufsagte“²⁸, sei der Psalter gewesen. Auch die Wiederentdeckung seiner redaktionellen Einheit deutet Lohfink in diesem Kontext. Durch Stichwortbezüge und Wiederaufnahme von Motiven sieht er dem Psalter eine Dynamik eingestiftet, die von einem zum nächsten Psalm weiterleitet. „Die murmelnde Meditation muß nicht stehenbleiben oder gar abbrechen.“²⁹

Diese Weise des meditierenden Umgangs mit dem Psalter teilten Jesus und die, die ihm nachfolgten, mit anderen jüdischen Gruppen, die wohl eines gemeinsam hatten: daß sie „in Opposition zur herrschenden Tempelaristokratie der Sadduzäer“³⁰ standen. Die Vertrautheit mit den Psalmen war gerade nicht Reflex ihrer kultischen Verwendung, sondern die Entwicklung verlief umgekehrt. Weil der Psalter als Meditationstext tief im Volk verwurzelt war, fand er nach und nach auch Eingang in die offizielle Liturgie. Dies gilt auch für die christlichen Gemeinden, die in ihrem Gottesdienst erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Hymnen, durch die gnostisches Gedanken-gut einzufließen drohte, durch einzelne Psalmen ersetzten. Die Mönche der ägyptischen Wüste, über die der Psal-

ter im vierten Jahrhundert schließlich Eingang ins kirchliche Stundengebet gefunden hat, führten ursprünglich wohl schlicht die jüdisch-christliche Tradition des Rezitierens des Gesamttextes fort.

Von diesen Ursprüngen her erscheint manches unserer gegenwärtigen Praxis des Psalmengebets fragwürdig. Für den, der sich dem Psalter als einzigem durchgehenden Meditationstext aussetzt, bewirkt gerade die Verkettung der Psalmen untereinander „so etwas wie eine Aufspaltung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehens-ebenen“.³¹ Die darin eröffnete Fülle und Vieldimensionalität geht in der Konzentration auf den Einzel-Text, die unseren Umgang mit den Psalmen kennzeichnet, weithin verloren. Nach Ansicht Lohfinks stehen auch die gebräulichen Übersetzungen einem meditativen Umgang mit dem Psalter eher im Weg, als daß sie ihn fördern würden. „Die Bilder sind oft durch Abstraktionen aufgelöst, die Stichwortentsprechungen sind verlorengegangen, der Sprache fehlt jene Dichte und jener Rhythmus, die nötig sind, damit man die Texte lernen und immer wieder neu aufsagen kann... Es müßte dringend versucht werden, einen deutschen Psalter zu schaffen, den man auswendiglernen und murmeln kann, wie man den Rosenkranz murmelt...“³²

²⁷ Lohfink begründet dies mit dem Hinweis auf die wörtliche Übersetzung von Dtn 6,6f: „Diesen Text, den ich heute proklamiere, sollst du auswendig können. ... Du sollst ihn murmeln, wenn du zuhause hockst und wenn du unterwegs bist ...“ N. Lohfink, *Der Psalter und die christliche Meditation*, 196.

²⁸ Ebd., 195.

²⁹ Ebd., 198.

³⁰ N. Füglistner, *Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu*, 202.

³¹ N. Lohfink, *Der Psalter und die christliche Meditation*, 199f.

³² Ebd., 200.

Verwurzelung in der alttestamentlich-jüdischen Psalmhermeneutik

Neuere Exegese macht die Verwurzelung des christlichen Psalmengebets in der alttestamentlich-jüdischen Tradition noch in einer weiteren, zentral inhaltlichen Hinsicht auf neue Weise bewußt. Auf dem Hintergrund der bibelwissenschaftlichen Neuorientierung erscheint die christologisch-messianische Auslegung der Psalmen durch das Neue Testament und die Kirchenväter nicht länger wie ein Bruch mit dem Jüdischen, sondern vielmehr bereits in der inner-alttestamentlichen Psalmenhermeneutik grundgelegt. Die messianische Deutung der Königspsalmen trennt die altkirchliche Christologie nicht vom Judentum der Zeitenwende, sondern verbindet sie vielmehr mit ihm. Die Forschung ist heute aus der Engführung der Diskussion um einen Minimal- oder Maximalbestand an königlich-messianischen Einzeltexten herausgetreten und hat erkannt, daß die Königspsalmen an kompositorischen Schlüsselstellen stehen. „Weil die Königspsalmen in der königlosen Exils- und Nachexilszeit kaum anders als messianisch verstanden werden konnten, müssen auch die von ihnen umschlossenen Psalmsammlungen beziehungsweise die Psalmkompositionen, zu denen sie gehören, von der messianischen Erwartung her neu gelesen werden.“³³

Eng mit dieser messianischen Dimension der Psalmen ist die Gestalt Davids

verbunden. Für die Bibel der Sänger und Dichter schlechthin, gilt er der jüdischen wie der christlichen vorkritischen Exegese als „Verfasser“ und heutiger Forschung „als kanonische »Integrationsfigur«“³⁴ des Psalters. Als idealer König wird er – in die Zukunft projiziert – zugleich zum erhofften Messias. David tritt uns in den Psalmen jedoch nicht primär als Sieger und Triumphator entgegen. „Vielmehr ist er als »JHWHs Knecht« vor allem der exemplarisch Leidende, der, der auch als Sünder (vgl. Ps 51!) von seinem Gott aufgrund seines Betens aus seinen Nöten gerettet wird.“³⁵ Dieser David ist der Typus sowohl des einzelnen Beters in Israel als auch des Volkes als ganzem.

An David als Integrationsfigur des Psalters und seiner Beziehung auf ganz Israel hin wird deutlich, wie sehr im Psalter die Individualität des betenden Ich selbst beim Wortlaut individueller Psalmen in diese Richtung eingeschränkt wird. „Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuterocesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. ... Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden ‚messianischen‘ David.“³⁶ Auch in dieser Hinsicht erscheint die altkirchliche Psalmenpraxis mit ihrer Überzeugung, in den Psalmen bete und lobe der ganze, aus Haupt und Gliedern bestehende Christus, eher in Kontinuität als in Wider-

³³ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 67f.

³⁴ Ebd., 69.

³⁵ N. Füglistner, Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu, 207.

³⁶ N. Lohfink, Schriftauslegung, 280. Braulik macht darauf aufmerksam, daß es darüber hinaus „im Psalter auch eine Entwicklung vom Ich-Gebet zum Wir-Gebet“ geben dürfte, die auch etwas mit den gemeinsam durchlebten Katastrophen zu tun hat“ und die sich parallel zum Prozeß der Integration der Einzelpsalmen zu Sammlungen vollzieht. G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 74.

spruch zur inneralttestamentlichen Multiperspektivität des Psalters, die zwischen dem „»König« und dem Volk Gottes oszilliert und alles in ein mesianisches Licht taucht.³⁷

Die „jüdische“ Provokation der Psalmen bleibt

Mühsam lernen wir theologisch einzuholen, was der Judenchrist Paulus der heidenchristlichen römischen Gemeinde einschärft: „Wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepropft wurdest und damit Anteil an der Kraft der Wurzel erzieltest, so erhebe dich nicht ...“ (Röm 11, 17) Es ist hoch an der Zeit, daß Christen damit aufhören, sich dadurch zu definieren, indem sie sich antithetisch von dem Ursprung absetzen, dem sie sich doch verdanken. Auch und gerade die Christologie kann nicht länger als der theologische Ort gelten, an dem sich – spätestens – das Christliche vom Jüdischen scheidet; denn gerade in ihr ist der Christ am unausweichlichsten auf seine Herkunft verwiesen.

Zu fragen bleibt jedoch, ob theologische Entwürfe, schon *allein* deshalb, weil sie das Gemeinsame und die Kontinuität zwischen Jüdischem und Christlichem betonen, davor gefeit sind, in vereinnahmender Weise mit Israel umzugehen. Lauert nicht auch in ihnen unter Umständen eine neue, subtilere Gefahr, den jüdischen Traditionen ihren Eigenstand und ihre Würde zu nehmen – und zwar deshalb, weil sie vor dem Widerständigen und Fremden in diesen Traditionen nicht mehr zu erschrecken vermögen und

so in Gefahr geraten, es zum „Immer-schon“ des Verbindenden zu verharmlosen? Solche Konzepte drohen zum Opfer der eigenen Rück-Projektionen zu werden, und die alten Enteignungsstrategien drohen in der Form freundlicher „Verbindlichkeit“ wiederzukehren.

Der Psalter darf gewiß nicht länger „vor den Richterstuhl der neutestamentlichen Christologie und Ekklesio-logie“ gezerzt werden, „um dort ‚ver-christlicht‘ oder eben als ‚nicht-christlich‘ abgewiesen zu werden“.³⁸ Es gilt vielmehr zu erkennen, daß die erste Generation der Christen gerade im Kontext ihrer von den Psalmen genährten Frömmigkeit entfaltete, wer Jesus für sie ist. Die frühe Christologie *ist* „weithin Psalmen-Christologie“.³⁹ Gerade dies treibt mich jedoch dazu an, die Frage nach dem angemessenen christlichen Umgang mit dem Psalter letztlich so zu stellen: Wie können wir uns vom Eigen-Sinn, dem An-stößigen der Psalmen so provozieren lassen, daß sie uns mit den verdrängten Dimensionen unseres Christseins konfrontieren? Wie können wir uns der produktiven Beunruhigung durch die in den Psalmen verborgene jüdische Gottesweisheit aussetzen, die „wir im Christentum theologisch – und nicht selten höchst gewalttätig – unsichtbar gemacht und zum Verstummen gebracht haben“⁴⁰? Wenigstens einige thesenhafte Andeutungen zu dieser Frage mögen diese Überlegungen abschließen:

In fundamentaler Weise kommt uns das „Irritierende“ und „Störende“ der Psalmen in ihrer *Sprache* nahe. Gerade

³⁷ Ebd., 77.

³⁸ E. Zenger, Ein Gott der Rache?, 26f.

³⁹ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 62.

⁴⁰ J.B. Metz, Die Synagoge als Gotteslehrerin, in: L. Schottroff/W. Thide (Hg.), Gotteslehrerinnen (= Festschrift D. Sölle), Stuttgart 1989, 17.

vom gehoben-feierlichen Kontext christlicher Liturgie hebt sich ihr emotionaler, kämpferischer Ton merkwürdig fremd ab.⁴¹ Dies vermag freilich nur der zu vernehmen, dessen Hörfähigkeit noch nicht rettungslos durch Gewöhnung und Ritualisierung abgestumpft ist. Alle harmonisch-beruhigte Beschaulichkeit, die christliche Frömmigkeit gerade auch aus den Psalmen herausdestillierte, wird durch diese Sprache aufgestört – durch eine Sprache, die sich nicht „verschließt und immunisiert gegenüber der Erfahrung des Leids und der Trostlosigkeit. Sie ist selbst Sprache dieses Leidens, Leidenssprache und Krisensprache, Sprache der Klage und der Anklage, Sprache des Aufschreis und des ‚Murrens der Kinder Israels‘“.⁴²

Als Basistext christlicher Meditation ist der Psalter deshalb denkbar ungeeignet zur Pflege einer ausgeglichenen Seelenlandschaft. Das Murmeln, die „*ruminatio*“ dieser Texte beruhigt nicht – schläfert nicht ein, sondern rüttelt unbarmherzig wach. Es rüttelt wach zur „*Mystik der offenen Augen*“⁴³, die uns zumutet, die Augen auch dort noch offen zu halten, wo wir sie lieber schließen würden. Diese *Mystik* vollzieht sich nicht im Rückgang in die je eigenen Tiefenerfahrungen, sondern konfrontiert mit dem Zerrissenen und Unversöhnten menschlicher Wirklichkeit. Das Böse, Destruktive, Gewalttätige wird in solchem Gebet nicht verdrängt, sondern gegen unsere Widerstände aufgedeckt. Gerade darin erhal-

ten wir Anteil an Israels „*Armut im Geist*“: an seiner Verwundbarkeit und Verletzlichkeit ebenso wie an seiner restlosen Gottbedürftigkeit und an seinem Glauben, der nicht zuerst tröstende Antwort, sondern Klage und Schrei nach dem rettenden Gott ist. Wo christlichem Beten dieses Jüdische „*definitiv*“ ausgetrieben wird, verkommt es zum frommen Kitsch.

Psalem beten – Leid erinnern

Die Psalmen zu beten besagt deshalb in zentraler Hinsicht Leidens-Anamnese – die Erinnerung der Leiden der *anderen*. „Wir sind mit Gott, wenn überhaupt, durch das Gedächtnis des Leidens »verbunden«, verbunden und getrennt, denn die Opfer bleiben unerreichbar.“⁴⁴ Die „*Rache-Psalmen*“ erscheinen nur so lange als Produkte archaischer und zerstörerischer Emotionalität, solange nicht begriffen ist, daß ihr Thema eben nicht die Sorge um mich und mein Schicksal und auch nicht die egozentrische Durchsetzung meiner selbst ist. Das, worum es in ihnen geht, ist vielmehr die sensible Wahrnehmung dessen, was Menschen – und da primär die *anderen* Menschen – unterdrückt und zerstört. Die Psalmen wollen aus der, womöglich als „*christliche Sanftmut*“ getarnten, Stumpfheit gegenüber fremdem Leid zu entschiedenem und kraftvollem Widerstand gegen alles, was Menschen leiden macht, aufscheuchen. Christliche Theologie bedarf der Provokation

⁴¹ Dies wird freilich durch eine entsprechende Auswahl „entschärft“. Vgl. dazu E. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 53: „Etwa die Hälfte aller Psalmen hat nicht die »Ehre« als Antwortpsalm dienen zu dürfen.“

⁴² J. B. Metz, *Ermutung zum Gebet*, in: J. B. Metz/K. Rahner, *Ermutung zum Gebet*, Freiburg 1977, 17ff.

⁴³ J. B. Metz, *In der Spur des Lebens*, in: A. Angenend/H. Vorgrimler (Hg.), *Sie wandern von Kraft zu Kraft*, Kevelaer 1993, 296.

⁴⁴ T. R. Peters, *Unterbrechung des Denkens*, in: J. Manemann (Hg.), *Demokratiefähigkeit*, Jahrbuch Politische Theologie Bd. 1, Münster 1996, 33.

gerade auch durch das moderne jüdische Denken, um die „Asymmetrie zwischen mir und dem anderen“ als hermeneutischen Schlüssel zur Auslegung aller religiösen Aussagen zu entdecken.⁴⁵ Ein solcher Grundsatz wird zur radikalen Anfrage an unsere Gebetspraxis. Denn diese ist ständig in Gefahr, sich in der Intimität des nur auf sich selbst bezogenen Individuums – oder aber in der Intimität der sich selbst genügenden Gemeinde zu verschließen.

Beten als Leidens-Anamnese konfrontiert uns unausweichlich mit der Leidensgeschichte Israels, an der Christen in unseliger Weise beteiligt waren – vor allem aber konfrontiert es uns mit der Katastrophe, die mit dem Namen Auschwitz bezeichnet wird. Die Mehrzahl ihrer Opfer waren glaubende orthodoxe Juden aus dem Osten Europas. Die Katastrophe dieser Menschen ist zugleich die Katastrophe unserer jüdisch-christlichen Gebetstradition. Auschwitz – ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht – bedeutet in dieser Tradition einen radikalen Bruch. Es ist uns Christen des 20. Jahrhunderts versagt, die Psalmen in den Mund zu nehmen, ohne uns an die zu erinnern, die, diese Psalmen betend, in die Gaskammern getrieben wurden. Elie Wiesel spricht von sich selbst als dem Beter, der in seinem Beten stecken bleibt, weil ihm die Erinnerung an die, die auf Gott vertraut haben und dennoch zugrunde gegangen sind, den Atem nimmt.⁴⁶ Gerade an der Unverständlichkeit der Tatsache, daß es Christen möglich war,

angesichts der Katastrophe des jüdischen Volkes so unirritiert „weiterzubeten“, wird erschreckend offenbar: Wir beten gar nicht, sondern wir „plappern wie die Heiden“ (Mt 6, 7), wenn unser Beten angesichts der Leiden der anderen *nicht* ins Stocken kommt. Psalmen lassen sich nur entweder in Solidarität mit den Opfern – oder im schamvollen Eingeständnis verweigerter Solidarität beten. Gegen den Verdacht, daß Beten dennoch nichts als eine fromme, wortreiche Ausrede sei, um sich vor konkretem solidarischen Handeln zu drücken, gibt es nur den Widerstand gelebter Nachfolge.

Erst wo diese Dimension erreicht ist, wird das Beten der Psalmen zum wesentlichen Aspekt jüdisch-christlicher Ökumene.⁴⁷ Zielt solches Beten jedoch nicht letztlich entweder auf die Selbstaufgabe des Christlichen im Jüdischen – oder bleibt es nicht doch, und zwar dann, wenn wir Christen das uns anvertraute christologische Geheimnis weder verraten noch herabsetzen⁴⁸, ein für Juden unerträgliches Ärgernis? Meines Erachtens *dürfen* wir unseren jüdischen Geschwistern im Glauben diese Provokation gar nicht schuldig bleiben, daß wir als Christen nicht nur mit dem Messias-König zum Herrn rufen, sondern daß Jesus, der die Psalmen gebetet und meditiert hat, selbst zum Adressaten des Psalmengebets wird. Wir brauchen nicht verschämt zu vertuschen, daß wir Jesus als unseren Kyrios anrufen – wenn wir uns unsererseits von der messianisch-apokalyptischen Weisheit des Judentums zur

⁴⁵ Vgl. dazu M. Poorthuis, *Asymmetrie. Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie*, in: J. Wolmuth (Hg.), *E. Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 201–213.

⁴⁶ Vgl. E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, Freiburg 1986, 26ff.

⁴⁷ Zum Gebet als Ort jüdisch-christlicher Ökumene vgl. Julie Kirchberg: „Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen“, Innsbruck 1991.

⁴⁸ J. B. Metz, *Christen und Juden nach Auschwitz*, in: *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz 1980, 36.

volleren Erkenntnis des Messias „reizen“ lassen (vgl. Röm 11, 14).⁴⁹

Das Problem scheint mir letztlich nicht so sehr die „Christologisierung“ der Psalmen zu sein, sondern die Frage, *wie* dies geschieht. Wer sich von der in den Psalmen verdichteten Gottesweise provozieren läßt, kann nicht länger an einer das Leiden und die Leidenden verdrängenden Erfüllungschristologie festhalten. Auch eine sich aus den Psalmen nährend christliche Theologie wird in keiner Weise das Geheimnis relativieren, daß uns in Jesus Christus Gott unwiderruflich nahegekommen ist. Doch gerade *in* dieser Nähe wird ihr auch „das Noch-Nicht der Erlösung, die noch ausstehende Gottesgerechtigkeit“⁵⁰ umso schärfer und

schmerzlicher aufgehen. Gegenüber einer Artikulation des Christismysteriums, die gleichsam die vollbrachte Erlösung im Rücken hat und die deshalb auch durch keine Katastrophen mehr zu irritieren ist, konfrontieren uns die Psalmen damit, daß auch wir Christen „noch etwas zu erwarten und zu befürchten haben – nicht nur für uns selbst, sondern für die Welt und die Geschichte im ganzen“.⁵¹ Christliches Beten, das sich aus den Psalmen nährt, ist alles andere als ein der Apathie und Stumpfheit so oft gefährlich nahe kommender, beruhigter Gemütszustand, sondern vielmehr drängende Erwartung des rettenden Messias-Königs. „Mehr als die Wächter auf den Morgen soll Israel harren auf den Herrn!“ (Ps 130, 6f)⁵²

⁴⁹ Ebenso gilt es, sich das Ärgernis bewußt zu halten, das für jüdische Beter die trinitarische Schlußdoxologie im christlich-liturgischen Gebrauch der Psalmen darstellt. Auch in dieser Hinsicht kann meines Erachtens die Antwort nicht darin bestehen, das Ärgernis zu beseitigen, sondern sich auf Gegenseitigkeit der Provokation zu stellen. Für uns Christen lautet die Frage: Wie können wir den dreieinigen Gott so bekennen und zu ihm beten, daß darin das erste Gebot nicht hintergangen, sondern gerade eingeschärft wird: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott ist der einzige Herr.“ (Mt 12, 29) Vgl. dazu A. Gerhards, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993) 245–257.

⁵⁰ J. Reikerstorfer, „... denn die Opfer bleiben unerreichbar“. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie, in: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von T.R. Peters*, Münster 1998, 147.

⁵¹ J. B. Metz, *Christen und Juden nach Auschwitz*, 37.

⁵² Während der Drucklegung dieses Beitrages erschien mit wichtigen Beiträgen zur Thematik der Band E. Zenger (Hg.), *Der Psalter im Judentum und Christentum*. FS Norbert Lohfink (Herders Biblische Studien 18), Freiburg/Basel/Wien 1998.

HELGA KOHLER-SPIEGEL

Christinnen und Christen verändern ihren Blick

Die Sicht des Judentums in Religionsunterricht und Verkündigung

Nicht zuerst von konziliaren und päpstlichen Dokumenten, sondern weit mehr von der konkreten Verkündigung und Katechese vor Ort wird das Bewußtsein der Einzelnen geprägt. Welches Bild vom Judentum der Generation der Schülerinnen und Schüler heute vor Augen gestellt wird, untersucht die Luzerner Professorin für Religionspädagogik/Katechetik. (Redaktion)

1. Schritte in der Dialog-Geschichte

„Wir erkennen nun, daß viele, viele Jahrhunderte der Blindheit unsere Augen bedeckt haben, so daß wir die Schönheit Deines auserwählten Volkes nicht mehr sehen und in ihrem Gesicht nicht mehr die Züge unseres erstgeborenen Bruders wiedererkennen. Wir erkennen, daß das Kainszeichen auf unserer Stirne steht. Jahrhundertlang hat Abel darniedergelegen in Blut und Tränen, weil wir Deine Liebe vergaßen. Vergib uns die Verfluchung, die wir zu Unrecht ausgesprochen haben über den Namen der Juden. Vergib uns, daß wir Dich in ihrem Fluche zum zweiten Mal kreuzigten. (...)“ So Johannes XXIII. Ende der 50er Jahre.¹

Das „Aufwachen“ nach dem Ende der Nazi-Herrschaft, das Erschrecken über

das Ausmaß des Mordens und das Bewußtwerden der (Mit-)Schuld an der Vernichtung der Juden führte bei den christlichen Kirchen zu einem Umdenkprozeß gegenüber den Juden und dem Judentum, der aber bis heute zögerlich verläuft.² Als 1965 die Versammlung des Zweiten Vatikanischen Konzils den Konzilstext „Nostra aetate“ verabschiedete (die Textgeschichte liest sich wie ein Krimi)³, ahnte niemand, wie viele weitere Erklärungen folgen sollten und wie große Anstrengungen die Veränderung des Verhältnisses der Christen zu den Juden in der Praxis erfordern würde.⁴ Der Konzilstext Art. 4 betont als Wurzel der Kirche Christi besonders das Hineingenommensein in den Bund und die Verheißungen der Juden; in der Folge wurden immer wieder die

¹ Zit. nach Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*, München 1995, 147, Anm. 94.

² Vgl. exemplarisch: Clemens Thoma, *Das Einrenken des Ausgerenkten. Beurteilung der jüdisch-christlichen Dialog-Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges* (= Luzerner Hochschulreden Bd. 4) Luzern 1998, 4.

³ Vgl. Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: Heinrich Brechter u.a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Teil 2 (= LThK Bd. 13), Freiburg i.Br. 2. Aufl. 1986, 406–478.

⁴ Vgl. exemplarisch: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn 1988.

Verwurzelung und die Gemeinsamkeiten mit den Juden aufgezählt.⁵ Exemplarisch für die Neudefinition des Verhältnisses der Christen zu den Juden steht die Rede von Papst Johannes Paul II. beim Besuch in der Synagoge von Rom im 13. April 1986: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“⁶

Nach einer ersten Euphorie, dem Engagement für den Dialog und für das Umdenken geht es bis heute darum, in mühevoller Kleinarbeit Denken und Reden der Kirche gegenüber den Juden zu verändern. Die vom Konzil geforderte und geförderte „gegenseitige Kenntnis und Achtung“ (Nostra aetate Art. 4) in der Begegnung zwischen Christen und Juden wurde konkretisiert in verschiedenen gesamtkirchlichen und ortskirchlichen Richtlinien, insbesondere in den „Hinweise(n) für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum vom 24. Juni 1985.⁷ Mit dem Ziel, Juden und das Judentum „zu schätzen und

zu lieben“ (I. 8), wird vor allem das gemeinsame Erbe betont; das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament, die jüdischen Wurzeln des Christentums, „die Juden“ in den Evangelientexten, Gemeinsamkeiten der Liturgie und vor allem die Geschichte der Verfolgung durch die Christen sind angesprochen; christlicher Unterricht über das Judentum sei für den Dialog unverzichtbar.⁸ Die Formulierung „Jesus war Jude und ist es immer geblieben“ (III. 12) taucht hier zum erstenmal in einem vatikanischen Dokument auf.⁹

2. Ein Dialog aus christlichem Interesse

„Kann es sein, daß man den Dialog auch verfehlen kann, weil man nicht mehr weiß, wer man selber ist; weil man sich selber ständig verschwimmt. (...) Zum Dialog gehören Partner, die voneinander verschieden sind, die Eigentümlichkeiten haben und deren Grenzen erkennbar sind. Dialog setzt voraus, daß Menschen sich ihrer selbst halbwegs gewiß sind; daß sie in vorläufiger Sicherheit sagen können, wer sie sind, was ihre Geschichte ist und was zu ihnen gehört. Sie müssen sagen können, was ihre Haupttexte und was ihre Hauptlieder sind, was sie lieben und was sie verachten. (...) Denn das

⁵ Vgl. zur Literatur ausführlich: Helga Kohler-Spiegel, Juden und Christen – Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum (= Lernprozeß Christen Juden Bd. 6), Freiburg i. Br. 1991, 213ff.

⁶ „Ihr seid unsere älteren Brüder“. Ansprache des Papstes anlässlich des Besuches der römischen Synagoge am Sonntag, 13. April, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (= Arbeitshilfen 44), Bonn o.J., 5–11, 8.

⁷ Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 44, Bonn o.J.

⁸ „Ungenauigkeit und Mittelmäßigkeit auf diesem Gebiet“ würden dem jüdisch-christlichen Gespräch ebenso außerordentlich schaden wie der „eigenen Identität“ der Christen, wie Johannes Paul II. am 6. März 1982 vor den Delegierten der Bischofskonferenzen und anderen Experten in Rom sagte.

⁹ Vgl. jetzt das Dokument „Wir gedenken: Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998 und dazu ausführlich den Beitrag von Franz Hubmann in diesem Heft. 1998.

Ziel des Dialogs ist ja nicht, daß man sich etwa in der Mitte zwischen zwei Lagern trifft. Das Ziel ist, daß jedem zu seiner geläuterten Eigentümlichkeit verholfen wird.“¹⁰.

Was also bedeutet es, in einen Dialog zu treten, einander zu begegnen? Es beinhaltet, einander anzusehen, einander wahrzunehmen, sich auf den andern zu beziehen, vom anderen etwas wissen zu wollen. Schwierig bleibt es, Gemeinsames zu entdecken und doch Fremdheit auszuhalten, Unverstehen zu spüren, auch Grenzen. Martin Buber prägte den Gedanken, daß der Dialog wesensmäßig das Moment der Überraschung enthalte. Dieses Moment der Überraschung und der Fremdheit nicht als „anders“ abzuwehren, ist – um nicht zu erschrecken und so unfähig zu werden für Begegnung – schrittweise einzuüben.

„Es wird behauptet, Juden und Christen seien aufgrund der Wurzeln ihres Glaubens in besonderer Weise miteinander verbunden. Dies kann ich nicht gelten lassen. Juden und Christen sind keineswegs miteinander verbunden. Christen können aufgrund der Bibel, die sie als „Altes Testament“ zu bezeichnen pflegen, mit uns, mit unserer jüdischen Vergangenheit, mit dem jüdischen Jesus verbunden sein. Wir Juden dagegen sind mit den Christen und der christlichen Kirche überhaupt nicht verbunden. Wir sind uns selbst genug. Das heißt, *für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht.*“ Soweit Joel Berger, Landesrabbiner der Israelitischen Religionsge-

meinschaft Württembergs und Sprecher der Rabbinerkonferenz Deutschlands im Jahr 1998.¹¹

Wir sind es also, die „in Dialog“ treten; es handelt sich nicht um einen wechselseitigen Dialog, sondern es ist die christliche Suche nach den eigenen Wurzeln, es ist die Auseinandersetzung mit christlichen Ansprüchen an Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit. Das christliche Engagement für den Dialog muß sich im Reden und Handeln zeigen, es „schätzt den *Dialog des Lebens*‘ höher ein als den *Dialog der Worte*‘.“¹²

3. Eine erneuerte Sicht des Judentums

In Forschungsprojekten und Kontaktprogrammen, in der Bibelarbeit, der Lehrplan- und Schulbucharbeit wurden die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils schrittweise umgesetzt. Die Geschichte muß erinnert werden, um die Entwicklung von Antijudaismus, von Ausgrenzung und Verfolgung zu erkennen und ihr entgegenzuwirken. Den christlichen Anteil an den Verbrechen gegen Juden gilt es klar einzugestehen und um Vergebung zu bitten. Als Jude gehört Jesus zur Gemeinschaft des Bundes; „Jesus hat diesen Bund ... erweitert. Durch sein Wirken und seine Botschaft haben auch Menschen außerhalb der jüdischen Tradition Anteil am Bund Gottes.“¹³ Die Kritik Jesu ist innerjüdisch zu verstehen, die Herkunft des Christlichen aus dem Jüdischen bleibt auch in der Ent-

¹⁰ Fulbert Steffensky, Die Gewißheit im Eigenen und die Wahrnehmung des Fremden, in: RU 27 (1997) Heft 1, 3–5, 3f.

¹¹ Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht. Kommentar zum Dokument des BEFG, in: Freiburger Rundbrief Neue Folge 5 (1998) 263–265, 264.

¹² Stephan Leimgruber, Interreligiöses Lernen, 68.

¹³ Schweizerischer Katholischer Frauenbund (Hg.), Unter dem Bogen des einen Bundes. Auswege aus dem christlichen Antijudaismus. Erklärung, Luzern 1997.

wicklung als eigenständige Religion. Entgegensetzungen wie Alter Bund – Neuer Bund, strafender Gott in der Hebräischen Bibel und liebender Gott im Neuen Testament, frauenfeindliches Judentum – frauenfreundlicher Jesus u.a. sind konstruiert und inhaltlich falsch; Schuldzuweisungen sind untragbar.

Unter Theologinnen und Theologen, unter christlich gebildeten Personen wurde ein Umdenken und eine neue Sichtweise auf das Verhältnis zu den Juden schrittweise eingeleitet. Auch in den Schulbüchern ist die Veränderung deutlich. Je stärker aber, so scheint es, die Verkündigung binnenkirchlich orientiert ist (wie zum Beispiel Predigt und Liturgie, Feiern im Zyklus des Kirchenjahres), desto schwieriger sind latente Vorurteile gegenüber dem Judentum bewußtzumachen und zu verändern. Gerade im Bereich von Liturgie und Predigt, von biblischem Erzählen und von „Jesuskatechese“ muß sich bewähren, was theologisch als richtig erkannt wurde. Als Frage zur Selbstprüfung bleibt hilfreich: „Würde ich, was ich sage, auch in Anwesenheit von Juden sagen?“

3.1 Schulischer Religionsunterricht

Nur ein Teil des Lernens über das Judentum und das christliche Verhältnis zu ihm geschieht im Religionsunterricht. Schulisch werden vor allem im Deutsch- und Geschichteunterricht

Bilder vom Judentum geprägt, anhand von Literatur oder in der Beschäftigung mit der Zeit der Naziherrschaft und der Shoah, mit der Diaspora und dem Staat Israel.¹⁴ Hierbei sind zwei Aspekte wichtig: Einerseits ist die Erinnerung des Grauens wichtig, andererseits darf das Judentum nicht nur im Blick auf Unterdrückung, Verfolgung und Ausrottung erscheinen. Seine Prägestkraft im Blick auf Kultur, Geistesgeschichte und Religion gehört zu seiner Identität. Im Religionsunterricht sind gegenwärtig zwei Ansatzpunkte sichtbar: Zum einen wird das Judentum im Kontext der Weltreligionen behandelt, zum anderen taucht es als Hintergrund des Christentums auf. Beides ist wichtig: Zum einen ist das Judentum für die christliche Religion unverzichtbar, gleichzeitig ist es unabhängig vom Christentum eine Religion in der Gegenwart. Das Judentum braucht das Christentum für sein Selbstverständnis nicht. Es ist engführend, verzerrend und damit falsch, wenn das Judentum nur als Schwesterreligion, als Wurzel des Christlichen verstanden wird. Als gegenwärtig gelebte Religion mit all ihren Strömungen, mit ihrer eigenen Geschichte, mit ihren Glaubens Traditionen und ihrer religiösen Praxis ist das Judentum in seiner Eigenständigkeit zu verstehen.

Die neuen österreichischen Religionsbücher¹⁵ für die Volksschule zeigen die Veränderungen deutlich; dies ist besonders deshalb interessant, da im

¹⁴ Vgl. Thomas Lange (Hg.), Judentum und jüdische Geschichte im Schulunterricht nach 1945. Bestandsaufnahmen, Erfahrungen und Analysen aus Deutschland, Österreich, Frankreich und Israel (= Aschkenas Beiheft 1) Wien 1994.

¹⁵ Zur Darstellung des Judentums in Schulbüchern für den katholischen Religionsunterricht in Österreich vgl. sehr umfangreich: Edgar J. Korherr, in: Thomas Lange (Hg.), Judentum und jüdische Geschichte im Schulunterricht nach 1945. Bestandsaufnahmen, Erfahrungen und Analysen aus Deutschland, Österreich, Frankreich und Israel (= Aschkenas, Beiheft 1) Wien 1994, 223–255; zur Darstellung des Judentums in Schulbüchern für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland vgl. Alfred Wittstock (evang.) und Hans-Erich Jung (kath.), in: ebd., 143–180 und 181–221.

Volksschulalter die Grundsteine für religiöses Verstehen gelegt werden.¹⁶ Das erste Buch der Wiener Autorinnen- und Autorengruppe nimmt vor dem Text über Jesu Geburt Bezug auf Nazareth vor 2000 Jahren¹⁷. Der Jakob- und der Josef-Zyklus¹⁸ ermöglichen ein Aufgreifen im Gespräch, Psalmtexte, erst- und neutestamentliche Bibelstellen geben zahlreiche Anknüpfungspunkte für Erläuterungen und Verstehenshintergründe¹⁹, das Leben zur Zeit Jesu und Pessach sind ausdrücklich erwähnt²⁰. Das Buch für die dritte Klasse räumt den monotheistischen Religionen breiten Raum ein: der gegenwärtige jüdische Lebensalltag, Traditionen und Feiern sowie der Bezug zum Christentum werden beschrieben²¹. Jesus lernt den jüdischen Glauben²², Psalm 22 ist in Beziehung zur Verfolgung der Juden gesetzt und bildlich mit Ijob verknüpft²³, eine dänische Geschichte erinnert den Widerstand²⁴. Der Auszug aus Ägypten inklusive des Dekalogs und der Abraham-und-Sara-Zyklus sind als Überlieferung des Volkes Israel erzählt,²⁵ die Jona-Geschichte

und die gemeinsame Hoffnung auf die neue Schöpfung²⁶ erlauben vertiefende Gespräche über die Verbindung von jüdischem und christlichem Glauben.

Das erste Buch der Grazer Autorinnen- und Autorengruppe entwickelt mit zahlreichen Zitaten aus der hebräischen und christlichen Bibel die Begegnung mit Gott als „Ich bin da“ in Wort und Bild, die Einbeziehung des jüdischen Hintergrunds hat im Gespräch zu geschehen; das Leben zur Zeit Jesu wird zeichnerisch dargestellt.²⁷ Zitate aus dem Ersten Testament, die Josefsgeschichte²⁸ und eine jüdische Legende²⁹ können im Gespräch auf den jüdischen Glauben hin erschlossen werden, ebenso der Mosezyklus im dritten Schuljahr.³⁰ Jesu Name in hebräischen Buchstaben eröffnet Jesu Verankerung in Israel und im Judentum – damals wie heute.³¹ Im vierten Schuljahr folgt der Abraham-und-Sara-Zyklus, die Bedeutung Abrahams für die drei monotheistischen Religionen ist prägnant erwähnt.³² Der Dekalog als Weg zum Leben ist erläutert mit einigen jüdi-

¹⁶ Wiener Autorinnen- und Autorengruppe: *Martin Jäggle/Josef Dirnbeck u.a.*, Du magst mich. Religion 1, Du machst mein Leben schön. Religion 2, Du führst mich. Religion 3, Du traust mir was zu. Religion 4, Wien 1994, 1995, 1996, 1997; Grazer Autorinnen- und Autorengruppe: *Heribert Diestler u.a.*, Ich bin bei dir. Religionsbuch 1, Mit dir kann ich wachsen. Religionsbuch 2, *Hans Neuhold u.a.*, Mit dir auf dem Weg. Religionsbuch 3, Miteinander unsere Welt gestalten. Religionsbuch 4, Wien 1993–1997; ohne Anspruch auf vollständige Auflistung aller relevanten Aspekte. Die Lehrerhandbücher sind aus Gründen der Umfänglichkeit hier nicht einbezogen, sie sind aber wichtig zu beachten, wie andere Unterrichtsmaterialien auch.

¹⁷ Jäggle 1, 30f.

¹⁸ Jäggle 2, 6ff + 94ff.

¹⁹ Zum Beispiel „Schriftgelehrter“ – Jäggle 2, 56.

²⁰ Jäggle 2, 76f.

²¹ Jäggle 3, 14. 20f. 112f + 116ff, auch Jäggle 4, 66.

²² Jäggle 3, 17.

²³ Jäggle 3, 76f und Jäggle 4, 76f.

²⁴ Jäggle 4, 62.

²⁵ Jäggle 3, 22ff und Jäggle 4, 38ff.

²⁶ Jäggle 4, 108ff.

²⁷ Vgl. Diestler, 1, 114ff, auch 63.

²⁸ Diestler 2, 108ff.

²⁹ Diestler 2, 63; vgl. auch Neuhold 4, 20 + 71.

³⁰ Neuhold 3, 64ff.

³¹ Neuhold 3, 48 + 52f + 60f; bzgl. Jerusalem vgl. Bild 89.

³² Neuhold 4, 24ff + 30f.

schen Bezügen.³³ Die Verknüpfung des Chanukkafestes mit Weihnachten unter dem Stichwort „Ein großes Wunder ist geschehen“ geschieht unter Parallelisierung der Lichter.³⁴ Jüdisches Leben zur Zeit Jesu und in der Gegenwart sowie Hintergrundwissen sind einbezogen, Jesu Sabbat-Kritik wird innerjüdisch dargestellt.³⁵ Fasten, Leid und Hoffnung³⁶ beinhalten Hinweise auf die verschiedenen Religionen.

Theologisch abzulehnende oder überholte antijüdische Formulierungen sind in den neuen Büchern für die Volksschule überwunden. Das Judentum wird als eigene Religion dargestellt, Bilder aus dem heutigen religiösen Leben verhindern einen einseitigen historischen Blick. Zugleich ist an zahlreichen Stellen der Bezug zur hebräischen Bibel, zum Judentum und zu jüdischem Leben mit biblischen Texten und ihrem Hintergrund, mit Bildern und bei der Behandlung religiöser Feste hergestellt. An zahlreichen Stellen können die Schulbücher Anlaß sein für ein Gespräch über Zusammenhänge, die im Buch selbst nicht ausformuliert sind. Bedeutsam ist damit nicht nur, was ausdrücklich in den Schulbüchern (und Lehrerhandbüchern) erwähnt ist, sondern wie über die hebräische und christliche Bibel gesprochen wird, wie selbstverständlich Jesus und seine Jünger im Judentum verstanden

werden, wie unbefangen und ernsthaft zugleich christliche Identität „im Angesicht der Juden“ wachsen kann. Kein Schulbuch kann ersetzen, daß die Lehrpersonen und mit ihnen die erwachsenen Christinnen und Christen diese veränderte Sicht mitvollziehen.³⁷

3.2 Kinderbibeln

Antijudaismen schleichen sich immer wieder unbedacht ein. Sie sind Ausdruck von Unkenntnis, von unbefragter Tradierung theologischer Meinungen und Klischees. Zwei Beispiele von Kinderbibeln seien im Anschluß an Michael Langer³⁸ genannt: „Die Schriftgelehrten lehren: Die Juden sollen nur die anderen Juden lieben und nur den anderen Juden helfen. Die Juden sollen die Feinde nicht lieben.“³⁹ Im Kontext der Bergpredigt heißt es: „Da die jüdischen Lehrer es ablehnten, Jesus in die Synagoge zu lassen, unterrichtete er seine Jünger und seine Zuhörer im Freien.“⁴⁰

Als Gegenbeispiel kann die „Neukirchener Kinder-Bibel“ von Irmgard Weth genannt werden, die verallgemeinernde Formulierungen wie „die Juden“ vermeidet.⁴¹ „Die Bibel für den Unterricht“ von Josef Quadflieg bindet Erläuterungen ein zum Verstehen der Verbindung Jesu zum Judentum, zu-

³³ Neuhold 4, 32ff + 39.

³⁴ Neuhold 4, 57; vgl. den Hinweis darauf von Helmar-Ekkehart Pollitt, Weltreligionen in den Volksschulbüchern für den katholischen Religionsunterricht, in: Religionen unterwegs 4 (1998) Nr. 3, 27f, 28.

³⁵ Neuhold 4, 60ff + 66.

³⁶ Neuhold 4, 75ff.

³⁷ So ist darauf bei der Aus- und Fortbildung besonderes Augenmerk zu legen.

³⁸ Juden und Christen. Anmerkungen zu einer religionspädagogischen Problemgeschichte, in: Winfried Böhm/Angelika Wenger-Hadwig (Hg.), Erziehungswissenschaft oder Pädagogik?, Würzburg 1998, 315–229, 325f.

³⁹ A. Winnewisser/D. Steinwede, Von Jesus, Lahr/Düsseldorf 1980, o.S.; zit. nach Langer, ebd. 325.

⁴⁰ Elmar Gruber, Die Bibel in 365 Geschichten erzählt, Freiburg i. Br. 1986, Nr. 268; zit. nach Langer, ebd. 326.

⁴¹ Irmgard Weth, Neukirchener Kinderbibel, Neukirchen-Vluyn 6. Aufl. 1992.

gleich betont er das Neue der „Lehre Jesu“: „Jesus bringt eine neue Lehre. Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde...‘ – so leitet er oft seine Lehr-Sätze ein, und fährt fort: ‚Ich aber sage euch...‘ Damit erklärt er die alten Gesetze und Gebote nicht für ungültig. Er knüpft vielmehr an die Gebote des Alten Testaments an und entwickelt sie weiter – man könnte sagen: zu Leitsätzen für das Leben im Reich Gottes.“⁴² Bei der Passion wird Psalm 22 als ganzer Text aufgenommen und so Jesu Gebet im Sterben verstanden.⁴³ Das Alte Testament wird als „Hebräische Bibel“ erläutert, Abraham verbindet Juden, Christen und Muslime.⁴⁴ Die Übersetzung von „Tora“ mit „Gesetz“ erfordert zahlreiche Erläuterungen; Quadflieg findet in diesen Erläuterungen u.a. die Worte „Weg, Pfad und Wort“⁴⁵. Ein bewußtes Achten auf jüdisch-christliches Verstehen biblischer Texte verändert auch die Kinderbibeln.

3.3 *Es begegnen einander Menschen, nicht Religionen. Weitere Impulse*

Die theologische Rede vom Christlichen im Angesicht der Juden ist die zentrale Arbeit, die es zu leisten gilt.⁴⁶ Für Christinnen und Christen sind die

Grundüberzeugungen des Judentums die Basis des christlichen Glaubens, ohne Ausblendung der eigenen Entwicklung des Christentums. Konkret heißt das: die Last der Geschichte der Kirche annehmen, die Verbindungen von religiösem und gesellschaftlich-politischem Antisemitismus aufzeigen und in ihren Ausläufern bis heute bewußt machen, die Kerndimensionen Gott, Bund, Land, Volk, Hoffnung/Zukunft⁴⁷ im Selbstverständnis des Judentums und im Selbstverständnis des Christentums theologisch verstehen. In verschiedenen Institutionen und Arbeitsgruppen⁴⁸ sind zahlreiche Publikationen, Broschüren und Behelfe erschienen, die sowohl Bewußtheit als auch Wissen zum Thema fördern. Dahinter steht das Anliegen, über Begegnung und Kenntnis die „Anderen“ nicht mehr als anders wahrnehmen zu müssen, sondern Vertrautem und Fremdem neu begegnen zu können. „Die *Anders*-Gläubigen sind als *Anders-Gläubige* zu entdecken.“⁴⁹

Die persönliche Begegnung kann das Gespräch und das Verstehen fördern, sie kann aber gerade auch das Gefühl der Fremdheit und des Mißverstehens hervorrufen. Begegnungsprogramme brauchen eine solide Vorbereitung, sie sind dann eher begegnungs-ermöglichend, wenn die Personen aus einem

⁴² Düsseldorf 1995, 172.

⁴³ Vgl. ebd. 206f.

⁴⁴ Vgl. ebd. 24; 252 und 260ff.

⁴⁵ Ebd. 261.

⁴⁶ Vgl. exemplarisch: *Martin Stöhr*, der christlich-jüdische Dialog als Impuls zur Erneuerung der christlichen Theologie. Fragen und Infragestellungen, in: *Renate Jost u.a.* (Hg.), *Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*, Luzern 1992, 133–157.

⁴⁷ Vgl. Forschungsprojekt: *Günter Biemer u.a.*, *Freiburger Leitlinien Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung* (= Lernprozeß Christen Juden Bd. 2) Freiburg i.Br. 1981; *Paul Neuenzeit*, *Juden und Christen auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele, Themen, Lernprozesse*, Würzburg 1990.

⁴⁸ Für Österreich exemplarisch: Koordinierungsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Arbeitskreis für christlich-jüdische Verständigung der Katholischen Aktion Österreichs, Katholisches Bibelwerk Österreich u.a.

⁴⁹ *Stephan Leimgruber*, *Interreligiöses Lernen*, 134.

ähnlichen sozialen Kontext kommen und einen vergleichbaren Bildungshintergrund haben. Es scheint, daß die Anknüpfungspunkte, die Menschen im Leben miteinander haben, auch die Begegnung im religiösen Bereich eher ermöglichen. Darauf haben bisherige Begegnungsprogramme oft zu wenig geachtet. Die Bedingungen, die eine Begegnung zwischen Menschen erleichtern oder behindern, Vorbereitung, Rahmenbedingungen, gesellschaftlich-soziale Homogenität, Offenheit für die Begegnung u.a., dürfen auch beim religiösen Gespräch nicht ausgeblendet werden.

Häufig wird beklagt, daß das Gespräch zwischen Christinnen/Christen und Jüdinnen/Juden durch die Ungleichheit der Personenzahl erschwert wird; immer wieder stoßen Begegnungsprogramme an die Grenzen des Möglichen, insbesondere aufgrund des geringen jüdischen Bevölkerungsanteils.⁵⁰ Noch immer verstellen Vorurteile den Blick, zum Beispiel daß Juden grundsätzlich religiös und praktizierend gläubig seien. Solche Vorurteile behindern die Wahrnehmung und die Begegnung. Die Konfrontation mit den eigenen Bildern über „die Anderen“ ist oft schmerzlich, erst dadurch aber wird der Blick frei für die Selbstdefinition der jeweiligen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner. Nur wenn Christinnen und Christen auch die Fremdheit ertragen, nur wenn nicht alles auf dem Hintergrund des eigenen Verstehens gehört wird, kann die Sichtweise von Juden aufgenommen und (schrittweise) verstanden werden.

4. Herausforderungen für Christinnen und Christen

Die bewußte Beschäftigung mit dem Judentum als eigener Religion *und* die Verbindung des Christentums zum Judentum müssen weiterhin wichtig bleiben – in der Schule und in der Erwachsenenbildung, mit Büchern und filmischem Material, mit Identifikations- und Begegnungsmöglichkeiten. Bereits vorhandene Vorurteile können nicht nur kognitiv abgebaut werden; Begegnung, Identifikation und Möglichkeiten gemeinsamen Handelns sind notwendig, um solche emotional gefärbte, soziale Einstellungen umzulernen und zu verändern. Indirekte teilnehmende Lernwege sind direkten Methoden vorzuziehen; Lernen gegen etwas mit der Absicht, einen Anti-Antijudaismus zu erreichen, ist nicht zielführend.⁵¹ Das Verhältnis zwischen Christen und Juden ist von gesellschaftlich-öffentlichen und politischen Faktoren mitbestimmt. Die Pädagogik kann nicht die Politik ersetzen; um Schritte auf eine gemeinsame Zukunft hin zu tun, ist auch die Politik gefordert.

Noch ist die eigene christliche Unsicherheit im Gespräch spürbar: Wie denkt christliche Theologie im Kontext des Judentums, wie reden Christinnen und Christen ohne zu vereinnahmen und ohne auszugrenzen? Die Herausforderung auf Zukunft hin liegt insbesondere in der Ausbildung von Theologinnen und Theologen, Priestern wie Laien, von Religionslehrpersonen, von allen, die in Liturgie und Verkündi-

⁵⁰ Vgl. exemplarisch zur Auseinandersetzung mit der Frage, als Jude in Deutschland zu leben: Günther B. Ginzel, Als Jude in Deutschland – ein Leben zwischen den Extremen, in: Johann B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 9–32.

⁵¹ Vgl. zum Vorurteilslernen Helga Kohler-Spiegel, Juden und Christen – Geschwister im Glauben, 241ff.

gung in irgendeiner Form tätig sind. Es gilt zu lernen, das eigene Christliche und die Besonderheiten Jesu nicht in Abgrenzung zum Judentum darzustellen, das Alte Testament als die hebräische Bibel wertzuschätzen, ohne sie reduzierend auf Christus Jesus hin zu lesen.⁵² Es gilt, trinitarisches Reden von Gott verbinden zu können mit dem Glauben an den Gott des Ersten Bundes, der Israel zuerst erwählt hat – auf immer. Jüdischer Glaube ist und bleibt der Weg des erwählten Volkes mit Gott – bis heute. Das Christentum und die Kirche haben ihre Wurzeln in Israel, sie haben die Erwählung als „aufgepfropften Zweig“ Israels empfangen, als Dazugekommene, auf die auch verzichtet werden kann⁵³, sie sind mit Israel bis in die Hoffnung auf die endzeitliche Erlösung verbunden. Es geht um die Identität als Christin oder als Christ, um das Verstehen des eigenen Glaubens, und um die Grundhaltung, Christliches aus dem mit den Juden gemeinsamen Bund und der gemeinsamen verheißenen Zukunft zu verstehen. Zugleich ist das Judentum nicht nur (historische) Wurzel des Christlichen, sondern gegenwärtig gelebte Religion, die das Christentum nicht braucht. Das gegenwärtige Judentum fordert das Christentum heraus, die eigene Identität nicht abgrenzend, sondern eigenständig zu formulieren.

Mit dem „Kainszeichen auf unserer Stirn“, wie Johannes XXIII. betete, müssen in jedem Gespräch mit dem jüdischen Volk „radikale Reinigungen des eigenen Glaubens und des eigenen Verhaltens von judenfeindlichen Elementen vorgewiesen werden können“⁵⁴, um für die Zukunft sagen zu können:

Abel steh auf
es muß neu gespielt werden
täglich muß neu gespielt werden
täglich muß die Antwort noch vor uns
sein
die Antwort muß ja sein können
wenn du nicht aufstehst Abel
wie soll die Antwort
diese einzig wichtige Antwort
sich je verändern

...
steh auf
damit Kain sagt
damit er es sagen kann
Ich bin dein Hüter
Bruder
wie sollte ich nicht dein Hüter sein
...
Damit die Kinder Abels
sich nicht mehr fürchten
weil Kain nicht Kain wird
...

Abel steh auf
damit es anders anfängt
zwischen uns allen⁵⁵

⁵² Das heißt auch, neben dem Neuen Testament die mündliche Tradition von Tora, Talmud und Midrasch in ihren Grundzügen zu kennen – vgl. exemplarisch: *Peter Fiedler*, Wie Juden mit ihrer Schrift umgehen, in: *Lebendige Katechese* 20 (1998) 25–30.

⁵³ Vgl. Röm 11, 17–24.

⁵⁴ *Clemens Thoma*, Das Einrenken des Ausgerenkten. 4.

⁵⁵ *Hilde Domin*, Ich will dich. Gedichte, München 5. Aufl. 1985, 28f.

HANS HERMANN HENRIX

Als die Vielen schwiegen

Die „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 und unsere Erinnerung

Seit vielen Jahren reflektiert der Leiter der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen die Beziehungen zwischen Israel und Kirche und ist auf unterschiedlichen Ebenen am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt. In seinem Beitrag erinnert er an die Novemberpogrome von 1938 und fragt nach ihrem Platz in christlicher Selbstbesinnung. (Redaktion)

Das Dilemma des Redens heute

Als sich zum 50. Jahrestag der „Kristallnacht“ vom 9. und 10. November 1938 jüdische und christliche Frauen und Männer, Alte und Junge, Schülerinnen und Schüler in Aachen zu einem Akt der Mahnung und des Gebets versammelten, sprach der damalige Aachener Bischof Klaus Hemmerle folgendes Wort der Klage und des Gebets:

„Man hat meinem Gott das Haus
angezündet
– und die Meinen haben es getan.
Man hat es denen weggenommen,
die mir den Namen meines Gottes
schenkten
– und die Meinen haben es getan.
Man hat ihnen ihr eigenes Haus
weggenommen
– und die Meinen haben es getan.
Man hat ihnen ihr Hab und Gut,
ihre Ehre,
ihren Namen weggenommen
– und die Meinen haben es getan.“

Man hat ihnen das Leben weg-
genommen
– und die Meinen haben es getan.
Die den Namen desselben Gottes
anrufen,
haben dazu geschwiegen
– ja, die Meinen haben es getan.

Man sagt: Vergessen wir's und
Schluß damit.
Das Vergessene kommt unver-
sehens, unerkant zurück.
Wie soll Schluß sein mit dem, was
man vergißt?
Soll ich sagen: Die Meinen waren
es, nicht ich?
– Nein, die Meinen haben so getan.

Was soll ich sagen?
Gott sei mir gnädig!

Was soll ich sagen?
Bewahre in mir Deinen Namen,
bewahre in mir ihren Namen,
bewahre in mir ihr Gedenken,
bewahre in mir meine Scham:

Gott sei mir gnädig.“¹

¹ Zitiert nach: Klaus Hemmerle, *Gemeinschaft als Bild Gottes. Beiträge zur Ekklesiologie* (Ausgewählte Schriften 5), Freiburg 1996, 316.

Es ist ein tiefer Text der Klage, nicht Anklage, ein Wort der Anteilnahme, nicht der Distanznahme. Es ist ein Gebet, das zwar verhalten, aber genau die geschichtlichen Ereignisse erinnert und zugleich Gott als den Löser aus unseren Nöten um sein Erbarmen anruft. Es ist schließlich ein Text, der die Frage eines Schuldzusammenhangs zwischen den Generationen aufnimmt und ihr keine abweisende Antwort, sondern eine neue Perspektive gibt: Auch wenn die Untaten der vorherigen Generation die nachfolgende Generation nicht zu Tätern macht, kann das Band der Generationenfolge nicht einfach durchtrennt werden. Es ist an einer generationenübergreifenden Beziehung festzuhalten. So darf man als Christ auch 60 Jahre später von den Ereignissen des Jahres 1938 sprechen. Christliches Reden steht ja in einem Dilemma. In den Stunden und nachfolgenden Tagen der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 war auf christlicher Seite Reden angezeigt – Reden in der Öffentlichkeit. Sollten Christinnen und Christen heute in der Öffentlichkeit nicht eher schweigen, denn reden? Ja, wir sollten eher schweigen. Unser Schweigen sollte freilich ein gefülltes Schweigen sein – gefüllt mit der Vergewärtigung der geschehenen Untaten, gefüllt mit dem Mitgefühl mit den damals gequälten und geschundenen Juden. Gefüllt aber auch mit der Scham und Trauer darüber, daß all das Böse in unserem Land geschah und von seinen, von unseren Leuten getan wurde, wobei die Vielen schwiegen. Und schließlich auch gefüllt mit der Frage, was denn uns Heutigen angesichts eines solchen Geschehens aufgetragen ist.

Alles Reden 60 Jahre danach darf eigentlich nur Hinführung zu solchem Schweigen sein. Solches Indienstge-

nommensein steht vor Augen, wenn nun doch geredet wird – geredet in einer Situation, die ungleich weniger kostet als jene der feuerhellen Nacht und des unheilfinsternen Tages des Reichspogroms vor 60 Jahren.

Die „Kristallnacht“ war wirklich ein Pogrom

Die „Reichskristallnacht“ war wirklich ein Pogrom. Der Historiker und Schriftsteller H.G. Adler, Überlebender von Theresienstadt, hielt zeit seines Lebens am Begriff der „Kristallnacht“ fest, um auf den Zynismus der Nationalsozialisten aufmerksam zu machen. Das propagandistische Wort der „Kristallnacht“ sollte an zerschlagenes Kristall in bürgerlichen Villen und Geschäften, in Wohnungen und Synagogen denken lassen und untergründig eine Einstellung schüren, derzufolge es recht sei, daß jenen Arrivierten und stets auf der Gewinnerseite der Industrialisierung Stehenden ihr aufgehäuftes Gut zerschlagen würde. Aber bereits das mit gezielt eingefärbter Assoziation Gemeinte war ein schlimmer Übergriff auf fremdes Eigentum und böses Unrecht.

Es wurde überboten durch den Frevel an den Stätten des Gebets und der gottesdienstlichen Zusammenkunft, die in Flammen aufgingen. Und mit der Zertrümmerung des Kristalls geschah unausdenkbar Schwerwiegenderes: die Zerschlagung der Existenzgrundlage zahlloser jüdischer Familien mit der Folge der Erwerbslosigkeit – auch für Nichtjuden; brutale Mißhandlung von nachts aufgeschreckten ungezählten jüdischen Eltern und Kindern sowie alter und alleinstehender Menschen; ein Treiben in vielfältigen Selbstmord; etwa 100 Tötungen, Totschläge und Morde. Dies geschah nicht nur in

Berlin, sondern auch in der Eifelgemeinde Blumenthal; nicht nur in Hamburg, sondern auch im hessischen Büdingen; nicht nur im bayrischen Straubing, sondern auch in Innsbruck; nicht nur in Magdeburg, sondern auch im niederrheinischen Xanten; nicht nur im schlesischen Breslau, sondern auch im österreichischen Linz. Und es folgte die tage- und wochenlange Quälerei von etwa 26.000 wohlhabenden jüdischen Männern aus dem „Altreich“ und dem „angeschlossenen“ Österreich in den Konzentrationslagern Dachau, Buchenwald und Sachsenhausen, wo Hunderte zugrunde gingen oder ermordet wurden. Die meisten verließen diese Stätte der Demütigung und Not seelisch und körperlich schwer gezeichnet. Bei den Untaten des 10. November 1938 und der nachfolgenden Tage und Wochen handelte es sich „um potenziertesten Terror in allen Teilen des Reiches, um wirkliche Pogrome im bösen und wahren Sinne des Wortes, es war von oben angeregte und befohlene und unten organisierte

und ausgeführte terroristische Gewalt gegen Menschen und Sachen im weitesten Umfang“.² Die „Reichskristallnacht“ war wirklich eine „Reichspogromnacht“. Es waren Stunden der willentlichen Aufkündigung von Recht und Kultur. Es war der raffiniert vorbereitete Einbruch von Barbarei – zu unterscheiden von den mittelalterlichen Pogromen zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert, die sich als unkontrollierte Aggressionen zusammengelaufener Haufen ereigneten, bei denen sich soziale und wirtschaftliche Spannungen auf einer Grundströmung religiöser Judenfeindschaft entluden und gegen welche die damalige staatliche Macht machtlos war. Hier nun wurde *staatlich* verordnet und in Szene gesetzt. Den deutschen Jüdinnen und Juden wurde in einem beispiellosen „Erniedrigungsritual“³ brutal klargemacht, daß bürgerliche Rechte und Gesetze für sie nicht mehr gelten.⁴ Dem deutschen Judentum wurde absichtsvoll und öffentlich das Ende bereitet. Es geschah vor aller Augen.

² Konrad Repgen, Judenpogrom, Rassenideologie und katholische Kirche 1938 (Kirche und Gesellschaft 152/153), Köln 1988, 5. Dieser Arbeit verdanken die hier vorgelegten Überlegungen vielfältige Anregung. Zu den historischen Darstellungen vgl. besonders: Wolfgang Benz, Der Novemberpogrom 1938, in: ders. (Hg.), Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft, München 1988, 499–544; Anselm Faust, Die Kristallnacht im Rheinland, Düsseldorf 1988; Hermann Graml, Reichskristallnacht. Antisemitismus und Judenverfolgung im Dritten Reich, München 1988; Walter H. Pehle (Hg.), Der Judenpogrom 1938. Von der „Reichskristallnacht“ zum Völkermord, Frankfurt 1988; Rita Thalmann/Emmanuel Feinermann, Die Kristallnacht, Frankfurt 1988; Hans-Jörgen Döcher, „Reichskristallnacht“. Die Novemberpogrome 1938, Frankfurt 1988; Heinz Mussinghoff, Rassenwahn in Münster. Der Judenpogrom 1938 und Bischof Clemens August Graf von Galen, Münster 1989; Artikel „Reichskristallnacht“, in: Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. Band II, Frankfurt 1993, 1205–1210; Avraham Barkai/Paul Mendes-Flohr, Deutsch-Jüdische Geschichte der Neuzeit. Band IV Aufbruch und Zerstörung 1918–1945, München 1997, besonders 211ff; Wolfgang Benz, Die Juden im Dritten Reich, in: ders./Werner Bergmann (Hg.), Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus (Herder/Spektrum 4577), Freiburg 1997, 365–394, besonders 374ff; Anno Herzog, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997, 224ff; Saul Friedländer, Das Dritte Reich und die Juden. 1. Band Die Jahre der Verfolgung 1933–1939, München 1998, 291ff; Leni Yahil, Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden, München 1998, 166ff (auch mit Darstellung der Ereignisse in Österreich, die erst am Morgen des 10. November 1938 begannen); aber auch: Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1987, dessen Titel das Leitmotiv für diesen Artikel gab.

³ So mit Peter Loewenberg nach S. Friedländer, a.a.O., 299.

⁴ W. Benz, Der Novemberpogrom, a.a.O., 499.

Zeitgeschichtliche Forschungen, welche die Vorgeschichte und die Ereignisse der Pogrome analysiert haben, nennen die Fakten des Pogroms folgendermaßen: „Bei dem generalstabsmäßig durchgeführten ‚Rachefeldzug‘ der SA wurden 91 Menschen, darunter allein 26 in Nürnberg/Fürth, dem Bezirk des berüchtigten antisemitischen Gauleiters Julius Streicher, ermordet. Über 250 Synagogen wurden verwüstet beziehungsweise in Brand gesteckt, 7500 Geschäfte und Wohnungen jüdischer Bürger geplündert und zerstört und 25 000 Juden in die Konzentrationslager im Reich eingeliefert. Die Zerstörungen gingen Hand in Hand mit Plünderungen und Diebstählen. Für die Wiederherstellung der mehrere Millionen RM betragenden Schäden mußten die Juden selbst aufkommen..., zudem mußten sie eine ‚Sühneleistung‘ von 1 Mrd. RM aufbringen, während ihnen gleichzeitig ihre Geschäfte und Handwerksbetriebe weggenommen, das heißt ‚arisiert‘ wurden“.⁵ Was den nach der „Kristallnacht“ in die Konzentrationslager von Dachau, Buchenwald und Sachsenhausen verbrachten jüdischen Männern geschah, hat Eugen Kogon aus eigener Anschauung und eigenem Erleben Buchenwalds so beschrieben: „Schon auf dem Weg vom Bahnhof Weimar bis nach Buchenwald wurden

alle Zurückbleibenden abgeschossen, die Überlebenden gezwungen, die oft blutüberströmten Leichen ins Lager mitzuschleppen. Am Tor stauten sich die Massen – immer je 1000 kamen zugleich an –, weil von der SS nicht das große Gittertor, sondern nur ein kleiner Durchgang für je einen Mann geöffnet wurde. Neben diesem Durchgang standen die Blockführer und schlugen mit eisernen Ruten, Peitschen und Knüppeln auf die Leute ein, so daß buchstäblich jeder neuangekommene Jude Wunden hatte. Was sich damals im Lager zutrug, läßt sich mit wenigen Worten nicht schildern. Erwähnt sei lediglich, daß gleich in der ersten Nacht 68 Juden wahnsinnig geworden und von Sommer [einem brutalen SS-Hauptscharführer von Buchenwald] wie tolle Hunde – immer je 4 Mann – totgeschlagen worden sind. In den berüchtigt gewordenen Blocks 1a bis 5a, die später abgerissen wurden, lagen je 2000 Juden, während der Raum dieser primitiven Notbaracken nur für 400 bis äußerst 500 Leute berechnet war. Die sanitären Verhältnisse waren unvorstellbar“.⁶

Vergegenwärtigung der Geschehnisse als Erinnerung von Scham

Die Geschehnisse der „Kristallnacht“ zu vergegenwärtigen und dies im

⁵ A. Herzig, a.a.O., 229f. In der Geschichtsforschung schwanken die Zahlenangaben. So kommentiert zum Beispiel der Artikel „Reichskristallnacht“ in der „Enzyklopädie des Holocaust“ die im Bericht des Gestapo-Chefs Heydrich an Göring vom 11. November 1938 genannte Zahl von 267 zerstörten Synagogen dahingehend: „Tatsächlich war dies nur ein Bruchteil der zerstörten Synagogen“ (a.a.O., 1208); zu diesem Sachverhalt meint L. Yahil, a.a.O., 169: „Den Zahlen zufolge, die Heydrich am 11. November in einem vorläufigen Bericht an Göring übermittelte, wurden 191 Synagogen in Brand gesetzt und 76 weitere völlig zerstört. In Wirklichkeit lag die Zahl der zerstörten Synagogen bei über tausend“. Oder: während R. Thalmann und E. Feinermann, a.a.O., davon sprechen, daß die nach der Kristallnacht in die Konzentrationslager verschleppten Männer über 16 Jahre waren, berichtet Eugen Kogon aus eigener Anschauung: „Die Verhaftungen wurden ohne Rücksicht auf das Alter durchgeführt. Neben zehnjährigen Knaben sah man siebzig- bis achtzigjährige Greise“, so Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Gütersloh o.J. (= Lizenzausgabe des gleichnamigen Titels beim Kindler Verlag, München 1974), 221.

⁶ Ebenda.

Sinne anamnetischer Kultur zu tun, heißt Scham und Trauer zulassen. Die jüdische Scham der damaligen Nacht ist nicht einfach vergangen. Was war das für eine Beschämung vieler jüdischer Eheleute, mitten in der Nacht im eigenen Schlafzimmer plötzlich unbekannten, rüden und zu blindem Zerstörungswerk bereiten Männern gegenüberzustehen! Welche Beschämung des alten Juden Liebmann, als er in seinem hessischen Wohnort Assenheim, bereits mit einem Beilschlag schwer im Gesicht getroffen, auf die Straße flüchtete, von Jugendlichen aus einer größeren Menge verfolgt, mit dem eigenen Spazierstock durch einen jungen Mann zu Fall gebracht wurde und wehrlos auf der Straße lag! Was war das für eine Beschämung für jene Männer, die wenige Tage nach der Pogromnacht von SS-Männern durch die Straßen Breslaus zum Abtransport nach Buchenwald geführt wurden und mithören mußten, wie Frauen ihren SS-Bewachern zuriefen: „Ihr hättet sie gleich in das Feuer ihrer Synagoge werfen sollen!“⁷ Der Einbruch in die Privatsphäre, das Spießrutenlaufen durch die Mengen auf den Straßen, die Einsamkeit in öffentlicher Bedrängnis sind *Beschämungserfahrungen*, die bei noch lebenden Opfern und ihren nachgeborenen Angehörigen eruptiv aufbrechen können, wenn sie vergegenwärtigt werden. Die jüdische *Trauer* über das, was in der Pogromnacht geschah und dort seinen Anfang nahm,

ist nicht minder gegenwärtig. Juden trauern um die Menschen, die damals ermordet und getötet wurden. Sie trauern um die Gemeinden, deren Gemeinleben mit dieser Nacht abrupt beendet wurde und die in diesen Stunden zu bestehen aufhörten.⁸ Sie trauern um die jüdische Kultur in Deutschland, die brutal zerschlagen wurde. Und nicht zuletzt trauern sie um den Verlust des Glaubens an den Mitmenschen, der vielen von ihnen in dieser Nacht genommen wurde.

In der Teilhabe an solcher jüdischen Trauer nehmen Christinnen und Christen wahr, wie vielschichtig das jüdische Leid war und ist, „das physische wie das psychische. Es ist das Leid derer, die nicht entkamen, und das derer, die jemanden zurückließen; das Leid derer, die ohnmächtig zuschauen mußten, und das derer, die als Nachgeborene mitleiden“.⁹ In die christliche Mittrauer mengt sich freilich eine gegenüber der jüdischen Scham andere Art der Scham. Die Beschämung der Opfer und ihrer Angehörigen ist zu unterscheiden von der Scham, die im Rückblick Täter- und Zuschauerschaft ergreifen kann und in die ihre nachgeborene Generation einbezogen ist. In solcher Scham nehmen Christinnen und Christen wahr, wie vielschichtig die Schuld ist, die zu ihrer Geschichte oder Herkunft gehört: „Es gibt... Schuld und Schuld, entdeckt oder verborgen, eingestanden oder geleugnet. Es gibt die Schuld, etwas Böses getan,

⁷ Vgl. als Belege zu den Vorgängen nur: A. Faust, a.a.O., 97f und 150; W. Benz, a.a.O., 524f, R. Thalmann/E. Feinermann, a.a.O., 175. Erschreckend verwandt mit der zuletzt berichteten Reaktion ist, was zuschauende Frauen beim Synagogenbrand in der Berliner Fasanenstraße sagten: „Das ist ganz richtig so, bloß schade, daß keine Juden mehr drin sind, das wäre doch das Beste, um die ganze Bagage auszuräuchern“: S. Friedländer, a.a.O., 318.

⁸ Siehe die von Joseph Walk berichtete Erfahrung eines Gemeinderabbiners bei: Hartmut Metzger, *Kristallnacht. Dokumente von gestern zum Gedenken heute*, Stuttgart 1978, 50.

⁹ Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung? (ZdK-Dokumentation vom 29.2.1988, Bonn o.J. (als Manuskript), 7.

und die, etwas Gutes nicht getan zu haben, die Schuld der unmenschlichen Tat und die der Verweigerung von Mitmenschlichkeit. Es gibt Hilfestellung und unterlassene Hilfeleistung, Mitschreien und Schweigen".¹⁰ So vielfältig war die Schuld der Täter- und Zuschauerschaft des Pogroms vor 60 Jahren. Sie ist ein tief schmerzlicher Teil deutscher Schuldgeschichte.

Gewiß, es hat sich – Gott sei Dank! – auch anderes begeben. Es gab Zeichen des Mitgeföhls, konkrete Hilfe in der Not und öffentliche Solidarität. Zu rühmen ist die namentlich unbekannte Kölnerin, die in der Straßenbahn ihre Ablehnung der Untaten öffentlich äußerte und an der nächsten Haltestelle von einem Nazitrupp verhaftet wurde. Zu nennen sind die Frau und der Sohn des Bonner Professors Kahle, die der jüdischen Geschäftsinhaberin Emile G. in der Kaiserstraße bei den Aufräumarbeiten halfen, von einem vorbeikommenden Polizeibeamten zur Wache geschleppt wurden und am nächsten Tag im Bonner Lokalteil des Westdeutschen Beobachters wegen ihrer „schwächlichen Sentimentalität“, mit der sie angeblich das ganze deutsche „Volk in seinem heiligsten Gefühl beleidigte(n) und verriet(en)“, öffentlich geschmäht wurden. Noch Jahrzehnte später erinnerte sich ein emigrierter Düsseldorfer Geschäftsmann dankbar, daß eine treue Kundin, Frau Koch aus der Münsterstraße, seiner Familie am Morgen nach der grauenhaften Nacht einen großen Lebensmittelkorb brachte. Hans Walz,

Direktor der Firma Robert Bosch, ließ der Frau des Referenten jüdischer Erwachsenenbildung in Stuttgart, Karl Adler, nach dessen Einlieferung in das Gefängnis einen größeren Geldbetrag zur Linderung jüdischer Not überbringen. Rühmend ist der katholische Oberpfarrer von Lutzenberger von St. Peter in Zülrich, der dem Vorsteher der örtlichen Synagogengemeinde in einem Schreiben sein Mitgeföhls zum Ausdruck brachte. Noch mehr exponierte sich der württembergische evangelische Pfarrer Julius von Jan, der in seiner Bußtagspredigt vom 16. November 1938 seiner Gemeinde zuruft: „Die Leidenschaften sind entfesselt, die Gebote Gottes mißachtet, Gotteshäuser, die anderen heilig waren, sind ungestraft niedergebrannt worden, das Eigentum der Fremden geraubt oder zerstört“; Pfarrer von Jan wird Tage später von SA-Leuten zusammengeschlagen, als „Judenknecht“ beschimpft und später ins Gefängnis geworfen. Schließlich notieren die „Deutschland-Berichte“ der Exil-SPD in der Ausgabe vom November/Dezember 1938, daß „noch heute... in X. ein Arier in seiner Privatwohnung 11 Juden (beherbergt), die sich nicht auf die Straße trauen, weil sie nachträglich Mißhandlungen fürchten“.¹¹

Diese und weitere Frauen und Männer standen für verfolgte Juden ein, sie bewährten sich in der Verantwortung für den Anderen, sie trugen die Solidarität bis hin zur eigenen Verhaftung durch.¹² Aber es waren die Wenigen, die Vereinzelten und die vielleicht auch

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Siehe zu den genannten Vorgängen: A. Faust, 166f, 168 und 162 und Joachim Scholtyseck, Die Firma Robert Bosch und ihre Hilfe für Juden, in: Michael Kießner (Hg.), Widerstand gegen die Judenverfolgung, Konstanz 1996, 155–226. Der Wortlaut des Schreibens von Oberpfarrer von Lutzenberg in: A. Faust, 166 und der Text der Predigt von Pfarrer Julius von Jan in: H. Metzger, a.a.O., 44–46.

¹² Dazu K. Repgen, a.a.O., 8.

den Vielen Fremd-Gewordenen. Die Vielen jedoch schwiegen. Die meisten von ihnen schwiegen aus Angst vor aggressiver Repressalie oder aus Furcht vor den Spitzeln, die sich unter die Schaulustigen gemengt hatten.¹³ Sie taten es – so ist zu vermuten – mit schlechtem Gewissen, innerer Ablehnung und Scham. Warum taten sie es? Der belgische Generalkonsul in Köln G. van Schendel hielt in seinem Bericht vom 12. November 1938 fest: Er habe sich selbst das Zerstörungswerk angesehen: „Es war eine befohlene Sache“. Von einem „spontanen“ Volkszorn zu sprechen, wie es die damalige deutsche Presse tat, treffe nicht zu. Wollte man dem Volk insgesamt einen Vorwurf für sein Verhalten unter „diesen schrecklichen Umständen“ machen, dann sei es „seine Apathie, seine Schlappheit, ja, ich wage zu sagen: seine Kollektiv-Feigheit“.¹⁴ Der Rechtsberater der britischen Botschaft in Berlin berichtete einige Tage nach den Geschehnissen seinem Außenminister: „... Insbesondere achtete ich auf das Betragen der Gruppen, die jeder Bande von Plündern folgten. Ich hörte keinen Ausdruck der Beschämung oder Entrüstung, aber ungeachtet der völligen Passivität eines großen Teils der Zuschauer bemerkte ich doch das alberne Grinsen, welches oft unwillkürlich das schlechte Gewissen verrät“.¹⁵ Das Volk reagierte wie ein „Gefangener seiner Kerkermeister“; sein Verhalten war das der „Passivität“ einer „offenkundig terrorisierten Bevölkerung“.¹⁶

Die schmerzliche Frage nach dem Verhalten der Kirche

Eine Frage nach dem Warum, nach den Gründen des Schweigens lastet besonders schwer. Es ist die Frage nach dem Stumm-Bleiben und dem Schweigen der Kirchen. Schon in den 50er Jahren konstatierte der katholische Dichter Reinhold Schneider: „Am Tage des Synagogensturms hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen. Es ist entscheidend, daß das nicht geschah“.¹⁷ Die schwesterliche Geste geschah katholischerseits weder durch den damaligen Papst noch durch die deutschen Bischöfe. Die Zeitgeschichtler sind der Frage des Warum nachgegangen und führen einige Gründe an, die aus der Rückschau das damalige Verhalten unter Teilaspekten erklären, jedoch kaum überzeugend zu begründen vermögen.

Es ist erstaunlich, daß der damalige Papst Pius XI. (1922–1939) sich zum Geschehen der „Kristallnacht“ in Deutschland persönlich nicht öffentlich geäußert hat. Er war anerkanntermaßen „ein erklärter und offener Gegner der nationalsozialistischen Rassenideologie“ und liebte die direkte und unverblünte Äußerung.¹⁸ Zwei Monate vor den Geschehnissen der „Kristallnacht“ hatte er am 6. September 1938 eine Pilgergruppe des belgischen Rundfunks empfangen und mit emotionaler Bewegtheit in einer improvisierten Ansprache gesagt: „Bedenkt, daß Abraham unser Patriarch, unser

¹³ Vgl. die Hinweise auf Polizeispitzel in der Menge nur: Herbert Lepper, Von der Emanzipation zum Holocaust. Die Israelitische Synagogengemeinde zu Aachen 1801–1942. Geschichtliche Darstellung – Bilder – Dokumente – Tabellen – Listen 1, Aachen 1994, 134f.

¹⁴ Zitiert nach K. Repgen, a.a.O., 6–8.

¹⁵ S. Friedländer, a.a.O., 6–8.

¹⁶ So die Kennzeichnung bei K. Repgen, a.a.O., 9.

¹⁷ Reinhold Schneider, Verhüllter Tag, Köln-Olten 1954, 155.

¹⁸ So nach K. Repgen, a.a.O., 11.

Vorfahr genannt wird. Der Antisemitismus ist ... eine abstoßende Bewegung, an der wir Christen keinerlei Anteil haben können. ... Der Antisemitismus ist nicht vertretbar. Wir sind im geistlichen Sinne Semiten“.¹⁹ Er hat diese klaren Äußerungen nach den Pogromen in Deutschland nicht öffentlich wiederholt. Konrad Repgen hat darauf hingewiesen, daß Pius XI. in den damaligen Wochen gegen Mussolinis Rassengesetzgebung, welche den Ehen zwischen Katholiken und Juden die zivilrechtliche Anerkennung nahm, leidenschaftlich opponierte und dadurch indirekt auf die Geschehnisse in Deutschland reagierte.²⁰

Eine ähnliche Verlegenheit bereitet auch das historisch rekonstruierte Dilemma der Güterabwägung bei der damaligen Lageanalyse durch die katholischen deutschen Bischöfe. Die eine Abwägung für eine Reaktion der deutschen Bischöfe bestand in der Frage, ob ein öffentlicher Protest für die Lage der Juden neue Gefahren heraufbeschworen hätte. Vom Münsteraner Bischof Clemens August von Galen wird berichtet, er habe auf ein indirekt übermitteltes Gesuch jüdischer Bürger von Münster, er möge öffentlich für die Juden protestieren, seine Bereitschaft erklärt, damit „auf die Kanzel zu gehen, wenn ihm die Juden schriftlich erklärten, es dem Bischof nicht als Schuld anzulasten, wenn infolge dieses Protestes die Nazis

zu schärferen Vergeltungsmaßnahmen gegen die Juden greifen sollten. Nach reiflicher Überlegung hätten die Juden einen öffentlichen Protest für inopportun erklärt, den von Galen daraufhin unterließ“.²¹ Neben der Sorge um negative Konsequenzen eines öffentlichen bischöflichen Protestes für die Juden gab es die zweite Güterabwägung, ob denn die eigene kirchliche Lage einen solchen Protest als leistbar erscheinen ließ. Das Ergebnis beider Abwägungen war, daß die katholische Kirche in Deutschland damals nicht an der Seite der Synagoge stand.

Als ökumenischen Befund muß man mit Berndt Schaller schmerzlich festhalten: „In der Tat, weder Bischöfe – katholische oder evangelische – noch Synoden – lutherische oder reformierte – noch sonstige Kirchenämter haben sich damals öffentlich zu Wort gemeldet. Es ist kein Dokument des Protestes bekannt geworden. Es herrschte amtliches Schweigen. Die offiziellen Stellen und Personen der Kirchen hielten sich bedeckt. Kein öffentlicher Protest wurde laut“.²² Wie ein Fingerzeig auf eine gewaltige Last der Geschichte erscheint das bündige Fazit des jüdischen Historikers Saul Friedländer, der in seiner viele Facetten ausleuchtenden Rekonstruktion der Geschehnisse der „Kristallnacht“ knapp konstatiert: „Keine Kritik an dem Pogrom wurde von den Kirchen öffentlich geäußert“.²³

¹⁹ Deutsche Übersetzung zitiert nach: *Augustin Kardinal Bea*, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966, 12f.

²⁰ Siehe hierzu wie auch zur folgenden Einschätzung der damaligen Lage der deutschen Bischöfe: *K. Repgen*, a.a.O., 11–14.

²¹ So nach *H. Mussinghoff*, a.a.O., 53f; vgl. auch *K. Repgen*, a.a.O., 12, beide mit Berufung auf: *Max Bierbaum*, Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten, Münster 1966 beziehungsweise 1974, 388f beziehungsweise 383f.

²² *Berndt Schaller*, Der Reichspogrom 1938 und unsere Kirchen: Kirche und Israel 4 (1989) 123–148, 124.

²³ *S. Friedländer*, a.a.O., 319.

Selbst ein so sehr um das historische Verständnis für die damalige Führung der katholischen Kirche werbender Historiker wie Konrad Repgen muß feststellen: „Soviel wir wissen, ist der Frevel des Judenpogroms vom 10. November 1938 als solcher und sind die zahllosen dabei verübten Straftaten weder von den deutschen Bischöfen als Gesamtheit noch von einem der Bischöfe als einzelner öffentlich und konkret verurteilt worden, während man sich in der übrigen katholischen Welt sofort danach und wie selbstverständlich in diesem Sinne geäußert hat“.²⁴ Es erscheint also die deutsche katholische Kirche in den Stunden und Tagen der Reichspogrome und darüber hinaus während der nachfolgenden Jahre – wie es die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik 1975 formuliert hat – „aufs Ganze gesehen... (als) eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat“.²⁵

Die Geschehnisse in moralischer und religiöser Erinnerung

Den Geschehnissen der Novemberpogrome 1938 folgten Wochen einer

atemlosen und „erbarmungslosen Hartnäckigkeit der antijüdischen Bemühungen“ des nationalsozialistischen Regimes²⁶, die den Weg zur Judenvernichtung unerbittlich bahnten. Sie waren ein zwar nicht planerisch vorentwurfener, aber faktisch folgenreicher „Testfall“ auf dem Weg zur Shoah, also jenem Ereignis, das nach den Worten des vatikanischen Dokumentes „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998 „mit den üblichen Kriterien der Geschichtsforschung allein nicht vollkommen erfaßt werden“ kann und eines „moralischen und religiösen Erinnerns“ bedarf.²⁷ Ein moralisches und religiöses Erinnern entspricht der vielfachen biblischen Weisung: „Gedenke!“ (vgl. Dtn 25,17 u.a.). Es ist etwas anderes als „moralische Entrüstung“, die auf ein Ereignis, ein Geschehen oder eine Erfahrung spontan und gefühlsbetont reagiert und nicht selten lediglich rhetorisch eine Betroffenheit äußert.

Wir blicken heute auf Geschehnisse der „Kristallnacht“ aus einer Zeitdistanz von mehreren Jahrzehnten zurück. Ein moralisches und religiöses Erinnern aus einer solchen Zeitdistanz heraus schließt die analytische Bemühung der Geschichtsforschung ein. Aber es meistert das Erinnernte nicht, indem es vergleicht, einordnet und relativiert, sondern bleibt verletzlich. Es trägt einen Vermerk der *com-passio* und des

²⁴ K. Repgen, a.a.O., 27.

²⁵ So mit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und ihrem zentralen Beschlußtext vom 22. November 1975 in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988, 245.

²⁶ S. Friedländer, a.a.O., 346.

²⁷ Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998, deutsche Übersetzung in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 14 vom 3. April 1998, 7–9, 7 (Kapitel II des Dokuments).

Schmerzes, ja auch der Ratlosigkeit und vielleicht Unbeholfenheit, die der Bemühung um das Verstehen des Nichtverstehbaren innewohnt.²⁸ Es ist eingedenk der Stimmen der Opfer der Geschichte, deckt Versagen auf, enthält Elemente der Einkehr und Umkehr, weckt die Bereitschaft zur Verantwortung und kann zur Quelle des Handelns werden. Es ist ein Erinnern derer, die an den geschichtlichen Ereignissen selbst beteiligt waren – seien sie Opfer, Täter oder Zuschauer –, wie auch über deren Kreis hinaus. Es stellt sich in die Kette der Generationen und bejaht, daß es eine Beziehung zu den erinnerten Geschehnissen für die Erinnernden gibt.

Die Last der Geschichte würde weniger schmerzlich sein, wenn die Kirche in Deutschland durch ihre Bischöfe damals öffentlich gesagt hätte, was Dompropst Bernhard Lichtenberg nicht weit von den Machtzentren der Nazi-herrschaft am Abend des 10. November 1938 seiner Berliner Gemeinde sagte. Er betete „für die Priester in den Konzentrationslagern, für die Juden, für die Nichtarier“ und erklärte: „Was gestern war, wissen wir. Was morgen ist, wissen wir nicht. Aber was heute geschehen ist, haben wir erlebt. Draußen brennt die Synagoge. Das ist auch ein Gotteshaus“.²⁹ In einer moralischen und religiösen Erinnerung der Kirche als Gemeinschaft reicht es nicht

aus, „nach Gegengewichten auf der Waagschale der Schuld zu suchen, etwa zu verweisen auf stille Sympathie, Mitgefühl, ja tätige Hilfe“³⁰ oder auf eine solche Geste der Solidarität, wie Propst Lichtenberg sie gezeigt und mit seinem Leben bezahlt hat.

Das haben die deutschsprachigen Bischofskonferenzen wohl auch empfunden, als sie ein gemeinsames Dokument zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome von 1938 verabschiedeten und darin u.a. fragten: „Genügte Gewissensbildung und weltanschauliche Immunisierung angesichts brennender Synagogen und Tausender mißhandelter jüdischer Mitbürger? – so fragen wir, nach 50 Jahren zurückblickend. Wäre nicht öffentlicher Protest eine weit sichtbare Geste der Mitmenschlichkeit und Anteilnahme der vom Wächteramt der Kirche geschuldete Dienst gewesen?... In Deutschland haben wir besonderen Anlaß, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten... Wir müssen die Last der Geschichte annehmen. Das sind wir den Opfern schuldig... Das sind wir den Überlebenden und Angehörigen schuldig... Aber wir sind es auch der Kirche und damit uns selbst schuldig. Denn die Geschichte ist nicht etwas Äußerliches, sie ist Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis

²⁸ Vgl. Markus Roentgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz, Bonn 1991 oder Verena Lenzen, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München/Zürich 1995, bes. 175ff.

²⁹ Zitiert nach K. Repgen, a.a.O., 11. Zur Literatur über den 1996 selig gesprochenen Dompropst Bernhard Lichtenberg siehe: Gotthard Klein, Artikel „Lichtenberg, Bernhard“, in: LThK VI (1997), 904f sowie Artikel „Lichtenberg, Bernhard“, in: Enzyklopädie des Holocaust, a.a.O., 863. Dompropst Lichtenberg wird später wegen seines seit der „Kristallnacht“ fortgesetzten, öffentlichen Gebetes für die Juden denunziert, am 23. Oktober 1941 verhaftet und stirbt nach zweijähriger Gefängnishaft auf dem Transport zum Konzentrationslager Dachau am 5. November 1943.

³⁰ So mit Bischof Franz Hengsbach, Erklärung zum 9. November 1978, in: R. Rendtorff/H.H. Henrix, a.a.O., 251.

verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“.³¹ Die deutschen Bischöfe sind bei ihrem Wort zum 50. Jahrestag der Befreiung der Konzentrationslager Auschwitz vom 23. Januar 1995 nochmals eigens auf die Geschehnisse der „Kristallnacht“ eingegangen und meinten: „Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat, als Hunderte von Synagogen verbrannt und verwüstet, Friedhöfe geschändet, Tausende jüdischer Geschäfte demoliert, ungezählte Wohnungen jüdischer Familien beschädigt und geplündert, Menschen verhöhnt, mißhandelt und sogar ermordet wurden. Der Rückblick auf die Geschehnisse vom November 1938 und die 12jährige Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten vergegenwärtigt die schwere Last der Geschichte. Er erinnert daran, daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist‘... Versagen und Schuld der damaligen Zeit haben auch eine kirchliche Dimension. ...Wir bitten das jüdische Volk, dieses Wort der Umkehr und des Erneuerungswillens zu hören“.³²

Diese beiden Zeugnisse einer moralischen und religiösen Erinnerung an die Geschehnisse des Jahres 1938 als „Wende“ auf dem Weg zur Shoah bedeuten ein klares Zeugnis der Anerkennung der Schuld von Kirche. Sie haben in der jüdischen Gemeinschaft ein lebhaftes Echo der Anerkennung und Dankbarkeit erfahren.³³

Die deutschen Bischöfe stehen mit ihrer ekklesiologisch geprägten konfessorischen Aussage, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“, nicht allein da. Vielmehr gibt es eine Nähe und Kongruenz mit einem anderen Dokument der teilkirchlichen Ebene. Es handelt sich um die französische „Erklärung der Reue“ vom 30. September 1997 in Drancy. Bezugspunkt der Gewissenserforschung ist für die französischen Bischöfe das Datum vom 3. Oktober 1940; an diesem Tag wurden von der Vichy-Regierung die ersten antijüdischen Gesetze erlassen. Die Bischöfe unterziehen die Geschichte ihrer Kirche während der Epoche der deutschen Besetzung ihres Landes einem kritischen Urteil. Dabei führen sie u.a. aus: „Zur Zeit der Besetzung wurde das wahre Ausmaß des hitlerischen Genozids noch nicht bekannt. Wenngleich eine Überfülle an

³¹ Berliner Bischofskonferenz, Deutsche Bischofskonferenz, Österreichische Bischofskonferenz, „Die Last der Geschichte annehmen“. Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 (Die Deutschen Bischöfe 43), Bonn 1988, 5ff. Zitiert nach: Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, Nr. 5 vom 5. Februar 1995, 39.

³² Das Echo der Anerkennung auf die Erklärungen der deutschsprachigen Bischöfe meldete sich nochmals bei der jüdischen Reaktion auf das vatikanische Dokument vom 16. März 1998, so: Artikel „Israel: Vatikan-Schreiben ruft Kritik und vorsichtige Zustimmung hervor“, in: Deutsche Tagespost, Nummer 35 vom 19. März 1998, S. 1; Leon Klenicki, The Church and the Holocaust: Why Our Disappointment, in: ADL-News, March 20, 1998; Debra Nusbaum Cohen, Response to Vatican Paper: Open the Holocaust Archives, in: Aufbau, No. 7, March 27, 1998, 12; Jörg Bremer, „Nicht gut genug“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 80 vom 4. April 1998, S. 12; Koordinierungsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit (Hg.), Dialog – christlich-jüdische Informationen, Nummer 30 (April 1998), 5–29; Geoffrey Wigoder, Jewish-Christian Interfaith Relations. Agendas for Tomorrow (Policy Forum No. 14), Jerusalem 1998, 8f; Zwi Werblowsky, Der Vatikan ist kein Pionier, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung; Nr. 186 vom 13. August 1998, S. 12.

Zeichen der Solidarität angeführt werden kann, so muß man sich doch fragen, ob bloße Zeichen der Nächstenliebe und gegenseitiger Hilfe genügen, um den Erfordernissen der Gerechtigkeit und der Achtung vor den Rechten des Menschen zu entsprechen. Angesichts der antisemitischen Gesetzgebung durch die französische Regierung ... muß festgestellt werden, daß die französischen Bischöfe sich zu den Vorgängen nicht öffentlich geäußert haben, hingegen durch ihr Schweigen diese flagranten Verletzungen der Menschenrechte in Kauf genommen und einem mörderischen Tun freien Lauf gelassen haben.“³⁴ Die Bischöfe beklagen, daß es Konformismus, Vorsicht und Zurückhaltung gab und „daß die Gleichgültigkeit die Empörung weit überwog und angesichts der Verfolgung der Juden, speziell bei den vielfältigen antijüdischen Maßnahmen durch die Vichy-Regierung, das Schweigen die Regel war und Worte zugunsten der Opfer die Ausnahme blieben ... Angesichts des vollen Umfangs des Dramas und der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens haben zu viele Hirten der Kirche durch ihr Schweigen die Kirche selbst und ihre Aufgabe beschädigt. Heute bekennen wir, daß dieses Schweigen eine Verfehlung war. Wir bekennen auch, daß die Kirche Frankreichs in ihrer Aufgabe, die Gewissen zu bilden, sich verfehlt hat, und daß die Kirche deshalb, zusammen mit dem christlichen Volk, die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung noch möglich und notwendig waren, selbst

wenn es später auch zahlreiche mutige Taten gegeben hat. Dies ist der Sachverhalt, den wir heute anerkennen. Dieses Versagen der Kirche von Frankreich und ihrer Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk sind Bestandteil ihrer Geschichte. Wir bekennen diese Schuld. Wir erflehen die Vergebung von Gott und wir bitten das jüdische Volk, diese Worte der Reue zu hören.“³⁵

Deutsche und französische Bischöfe stimmen in der Aussage überein, daß die Kirche „auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche“ ist beziehungsweise daß man vom „Versagen der Kirche“ sprechen kann, ja muß. Darin kann man den Spitzensatz dieser lehramtlichen Äußerungen der religiösen und moralischen Erinnerung an die Shoah sehen. Genau diese Aussage aber bleibt im vatikanischen Dokument³⁶ ohne Entsprechung³⁷. Vielmehr gibt es dort eine auffällige Tendenz, eine solche Aussage zu vermeiden. Dem scheint die betonte Unterscheidung zwischen den „Söhnen und Töchtern der Kirche“ und der „Kirche als solcher“ ebenso zu dienen wie der zweimalige Rekurs auf die Fehler und das Versagen der Söhne und Töchter der Kirche. Wenn man zu der Lesart neigt, daß die vatikanische Formulierung von den „Söhnen der Kirche“ Päpste und Bischöfe einschließt, dann wird man daraus folgern, daß das Versagen und die Fehler dieser Söhne nicht „Versagen und Fehler der Kirche“ sind. Was aber, wenn man im Blick auf die Geschichte der in ihrer Gesamtbilanz so belasteten Beziehung von Kirche und jüdischem Volk nicht nur

³⁴ Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Freiburger Rundbrief NF 5 (1998) 91–97, 92f.

³⁵ Ebenda, 95f.

³⁶ „Wir erinnern“ von 1998.

³⁷ Vgl. ausführlich zu diesem Text den Beitrag von F. Hubmann in diesem Heft.

auf Fehler und Versagen einzelner Hierarchen stößt, sondern auch auf judenfeindliche Einstellungen, die ihren Niederschlag in Konzilien gefunden haben und von dort her unselig gewirkt haben? Wer kann leugnen, daß es eine unglückselige Linie von Verdächtigungen und Feindseligkeiten gegenüber dem Judentum und jüdischen Volk vom Vierten Laterankonzil im Jahre 1215 über das Konzil von Basel 1434 bis hin zum Konzil von Florenz 1442 gegeben hat?³⁸ Sind diese fehler- und versagensreichen Traditionen auflösbar in Fehler und Versagen einzelner „Söhne und Töchter“ der Kirche, oder bleibt hier nichts anderes übrig, als vom Versagen und von Fehlern der Kirche selbst zu sprechen?³⁹

Die hier versuchte moralische und religiöse Erinnerung an die Geschehnisse der Shoah – in den vorgetragenen Überlegungen durch den 60. Jahrestag

der Novemberpogrome von 1938 veranlaßt – hat schließlich zu offenen Fragen kirchlichen Redens geführt. 60 Jahre nach der Pogromnacht haben wir noch immer Mühe, das damalige Geschehen zu benennen und seine gebietende Stimme für heute zu vernehmen. Daß diese Stimme das Bekenntnis und die Klage von Schuld anmahnt, ist unstrittig. Aber welche Möglichkeiten und Grenzen ein solches Bekenntnis als kirchliches Wort hat, darüber gibt es noch keine Einmütigkeit. Konsens darf wohl im Blick auf die Notwendigkeit vorausgesetzt werden, daß die Bosheit der Shoah nicht mehr möglich wird. Ein solcher Konsens aber gesellt der Klage die Hoffnung bei, gewährt anfanghaft Trost für jene, denen das Leid der Shoah noch immer bedrückend gegenwärtig ist, und verwandelt die Mahnung der Erinnerung in eine verletzbar bleibende Zuversicht für das Morgen.

³⁸ Darauf macht eine sehr bedenkenswerte Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 6. Juli 1998 (Manuskript, S. 5f) aufmerksam.

³⁹ Das Zweite Vatikanische Konzil scheute im Blick auf die allgemeine Wirklichkeit des Versagens die ekklesiologisch eindeutige Aussage, auf die im übrigen die zitierten Zeugnisse der deutsch(sprachig)en Bischöfe inhaltlichen Bezug nehmen, nicht; in ihrer dogmatischen Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ hatte es formuliert: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war..., umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (Artikel 8). Warum – so möchte man fragen – ist dem vatikanischen Dokument eine vergleichbare ekklesiologische Aussage nicht möglich gewesen? Siehe dazu auch Anm. 37.

FRANZ D. HUBMANN

Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“¹

**Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen
zu den Juden von 1998**

Selten dürfte eine Äußerung der römischen Kirchenleitung mit so großen Erwartungen aufgenommen worden sein wie das Dokument „Wir gedenken: Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998. Selten allerdings dürfte auch ein Text so große Enttäuschung verursacht haben. Der Linzer Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft analysiert die römische Reflexion zur Judenvernichtung in der Zeit des Nationalsozialismus und geht den Gründen der überwiegend negativen Kritik in den ersten Stellungnahmen nach. (Redaktion)

Einleitung

Seit langem war bekannt, daß eine Expertengruppe auf ausdrücklichen Wunsch von Papst Johannes Paul II. an einem Entwurf für ein kirchliches Dokument über die Shoah arbeitete. Die dahinterliegende Absicht war zum einen der schon im päpstlichen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ angekündigte Entschluß, daß sich die Kirche vor dem ‚Überschreiten der Schwelle des neuen Jahrtausends‘ von Fehlern und Versäumnissen reinigen wolle, mit welchen ihre Kinder „statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines

Gegenzeugnisses und Skandals darstellten“². Zum anderen aber waren es Jahre davor liegende Ereignisse, u.a. die Kontroverse um den Karmel in Auschwitz, welche eine Erklärung zur Shoah notwendig erscheinen ließen³. Im besonderen aber sollte sich dieses Dokument mit der Frage auseinandersetzen, welchen Anteil die Kirche mit ihren Gliedern daran haben könnte, daß das nationalsozialistische Regime den furchtbaren Plan der systematischen Ausrottung der Juden in Europa ins Werk setzen und letztlich ohne einen gewaltigen Aufschrei der Christenheit weitgehend durchführen konnte.

Die Spannung über dieses Dokument wuchs, als 1994 durch die sogenannte

¹ Das Original ist in englischer Sprache verfaßt und trägt den Titel: „We remember: A Reflection on the Shoah“, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.shtml>; deutsche Übersetzungen sind zugänglich in: L'Osservatore Romano: Wochenausgabe in deutscher Sprache 28 (1998) Nr. 14, 7–9; KATHPRESS: Sonderpublikation Nr. 1/98, sowie Freiburger Rundbrief NF 5(1998), 167–177, – Übersetzung von A. Renker.

² Johannes-Paul II, Apostolisches Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“, 33.

³ Zur Vorgeschichte des Dokuments vgl. W. Trutwin, Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah, in: StdZ 123 (1998), 700–712, bes. 702f.

„Jerusalemener Indiskretion“ anlässlich des 15. Jahrestreffens des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der Katholischen Kirche und dem jüdischen Volk⁴ den Medien Unterlagen zugespielt wurden, welche ein kirchliches Eingeständnis der Mitschuld an der Shoah nahelegten; konkret handelte es sich dabei um Texte aus dem Entwurf, der unter der Leitung von Hans Hermann Henrix erstellt und 1995 Kardinal Cassidy übermittelt wurde⁵. Völlig überrascht waren jedoch selbst gut informierte Kreise, als das Dokument am 16. März 1998 ohne irgendeine Vorankündigung „im unmittelbaren zeitlichen Vorfeld vor dem 16. Jahrestreffen des Internationalen Verbindungskomitees“ und „ohne vorherige Information und Konsultation mit dem Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen“⁶ veröffentlicht wurde. So mußte man naturgemäß neugierig sein, was nun in der Erklärung zu lesen sei, und ob sie wirklich jenen klärenden und ‚reinigenden Schritt‘ enthielte, welcher nach der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vat. Konzils auch für die Kirche als solche immer wieder notwendig ist⁶. Um die Antwort vorweg zu nehmen: Diesen Schritt

macht das zu diesem wichtigen Thema und im Vergleich mit anderen Vatikanischen Texten leider erschreckend kurz geratene Dokument nicht. Es bleibt, wie in den zahlreichen Stellungnahmen immer wieder zu lesen ist⁷, zögerlich im Bekenntnis und verfällt im zweiten Teil zunehmend in apologetische Tendenzen; am deutlichsten ist vielleicht folgende Kritik: „Das jüngste Schriftstück aus Rom weckt mit seinen ersten Sätzen eine Hoffnung, die sich dann aber bei weiterer Lektüre zunehmend in eine wechselnde Mischung aus Trauer, Scham und Zorn verwandelt“⁸. Angesichts so massiver Aussagen sieht man sich genötigt, das Dokument im einzelnen daraufhin durchzusehen, was nun seine Stärken und Schwächen sind.

Angelpunkte der Kritik

Wenn diesem Dokument auch nachgesagt wird, daß es Stärken habe und zunächst große Hoffnungen wecke, dann hängt das wohl nicht zuletzt mit dem Titel „Wir gedenken“ und den daran anschließenden Ausführungen zusammen. Wenn nämlich betont wird, daß man die Reflexion über das grauenvolle Geschehen der Shoah als einen

⁴ Über diesen „deutschen Entwurf“ berichtet ausführlich W. Trutwin, a.a.O., 703f.

⁵ Private Mitteilung von Hans-Hermann Henrix, Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen.

⁶ Vgl. Vat. II, LG, 8: „Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur“. Noch deutlicher haben es die deutschen Bischöfe formuliert wenn sie in ihrem Wort „Die Last der Geschichte annehmen“, 2, sagen, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist.“ (Hervorhebung von mir).

⁷ Von den zahlreichen Stellungnahmen zum Dokument seien hier nur folgende angeführt: C. Thoma, Vatikanische Reue – mit Einschränkungen, in: Freiburger Rundbrief NF 5(1998), 161–167; E. Geldbach, Der Vatikan und die ‚unaussprechliche Tragödie‘ der Shoah, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 49 (1998), 51–53; E. L. Ehrlich, Die Kirche darf sich ihrer Verantwortung nicht entziehen. Die Shoah-Erklärung des Vatikan, in: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 7/98, 635–638; Stellungnahmen zu „Wir gedenken“ von K. Schubert und G. Bodendorfer, in: BiLi 71 (1998), 144–153; W. Trutwin, Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah, in: StdZ 123 (1998), 700–712. Eine gute Zusammenstellung verschiedener Reaktionen auf das Dokument verbunden mit dem Text selbst hat G. Bodendorfer besorgt in: Dialog Du-Siach, Nr. 30, April 1998, S. 4–27.

⁸ H. Missalla, Versöhnung verfehlt, in: Publik-Forum 6/1998, S. 42.

Akt des ‚Gedenkens‘ (hebräisch: ‚zakar‘) verstanden wissen wolle und dabei die in der Bibel grundgelegte Pflicht der Vergegenwärtigung besonderer Ereignisse als von Gott gewirkte Taten des Heiles, aber auch des Unheils aufgreifen möchte, dann bezieht man sich ausdrücklich auf einen in Leben und Liturgie des Judentums, und von dort her auch im Christentum, äußerst wichtigen Akt. Treffend sagen daher die deutschen Bischöfe in ihrer „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ von 1980: „Die jüdische Religion ist eine ‚Gedächtnisreligion‘“ und „die jüdischen Feste sind Gedächtnisfeste“, auf deren Hintergrund auch die christlichen Feste zu verstehen sind⁹. Daher wird also mit diesem Teil des Dokumentes schon hingewiesen auf die besondere Beziehung, die zwischen Judentum und Christentum besteht und die es notwendig macht, daß die Kirche ihre Gläubigen – und darüberhinaus auch alle Christen – aufruft, durch die Vergegenwärtigung der Shoah ihre Wiederholung zu verhindern. Mit Recht sagt Trutwin: „Damit wird die Shoah zum erstenmal ein gesamtkirchliches Datum“¹⁰.

Mit dieser Vergegenwärtigung ist aber notwendigerweise ein ernstes Nachdenken darüber verbunden, was die Ursachen dieser Katastrophe waren und warum sie gerade „in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Zivilisation“, die eng und wurzelhaft mit dem Judentum verbunden ist. Wie ist es möglich, daß trotz aller wurzelhaften Verbindung eine solche Judenfeindlichkeit entstehen und schließlich zu

einer derart maßlosen Gewalttat führen konnte? Das ist in der Tat die entscheidende Frage, der sich die katholische Kirche und alle Christen angesichts der Shoah stellen und die sie auch klar und ehrlich beantworten müssen.

Das dritte Kapitel des vatikanischen Dokumentes versucht eine Antwort auf diese Grundfrage, aber sie ist, wie in den verschiedensten Stellungnahmen immer wieder betont wird, nicht in ausreichendem Maße geglückt. Zwar wird gleich zu Beginn eingestanden, daß „die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen ... leidvoll“ und „die Bilanz dieser Beziehungen während der 2000 Jahre recht negativ“ gewesen sei, aber was dann an Beispielen des Leidvollen angeführt wird, ist nicht dazu angetan, diese Geschichte ehrlich und offen zu charakterisieren; da fehlen nicht nur ganz wichtige Momente, wie zum Beispiel die Ausschreitungen gegen die Juden zur Zeit der Kreuzzüge, die Vertreibung aus Spanien unter Anwendung von Maßnahmen, die bei den Nazis wiederkehren, sowie die zahlreichen, unter verschiedensten Vorwänden durchgeführten Pogrome u.a.m.¹¹, sondern die gebotene Darstellung der Geschichte ist obendrein noch ständig mit Abschwächungen und Einschränkungen versehen¹². Wenn zuletzt die Ereignisse unseres Jahrhunderts besprochen werden, wird sie stellenweise gar peinlich apologetisch. Deshalb haben die Kritiker auch keine Mühe, die Nennung beziehungsweise Nicht-Nennung bestimmter Personen zu hinterfragen und die angeführten Beispiele mit Hilfe von Gegenbeispielen

⁹ „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“, II.10.

¹⁰ A.a.O., 704.

¹¹ Zu den Mängeln vgl. *Thoma*, a.a.O., S. 167f, *Geldbach*, a.a.O., 51f und *Trutwin*, a.a.O., 709f.

¹² Darauf macht vor allem *Geldbach* mit zahlreichen Beispielen aufmerksam.

zu relativieren¹³. Außerdem können sie darauf hinweisen, daß die deutschen Bischöfe in ihren verschiedenen Erklärungen seit 1980 im Grunde bereits klarer gesprochen haben als das vatikanische Dokument; sie sind sich offenbar dessen bewußt, daß ihre damaligen Vorgänger im Amt nicht so einheitlich gedacht und gehandelt haben, wie es die Situation erforderte, und bisweilen sogar wichtige Initiativen blockierten¹⁴. Ein besonders heikler Punkt in diesem Abschnitt ist schließlich die Darstellung der Haltung von Papst Pius XII., die von jüdischer Seite besonders heftig kritisiert wurde¹⁵. Überblickt man die zu diesem Abschnitt eingebrachten Einwände und Klagen, dann wundert man sich nicht, wenn sogar folgendes Urteil gefällt wird: „Diese Ausflüge in die Geschichte kommen einer Geschichtsklitterung nicht nur sehr nahe, sondern sie sind es in nicht wenigen Fällen“¹⁶.

Noch problematischer ist der vierte Abschnitt des Dokumentes, in welchem es um die Frage geht, welche Beziehung zwischen ‚nazistischem Antisemitismus‘, religiös geprägtem ‚Antijudaismus‘ und der Ausrottung der Juden in Europa, ‚der Shoah‘, bestehen. Wenn nämlich eingangs sofort unterschieden wird zwischen einem ‚rassischen Antisemitismus‘, „der im Widerspruch steht zur beständigen Lehre der Kirche“, und einem ‚Antijudaismus‘ als Ausdruck von „tiefverwurzelten Gefühlen des Mißtrauens und der

Feindschaft, derer sich leider auch Christen schuldig gemacht haben“, dann ist die Richtung einer Antwort schon vorgezeichnet, weil man sich unter diesen Voraussetzungen berechtigt fühlt zu sagen, daß die ‚Kirche als solche‘ mit beiden Haltungen so gut wie nichts zu tun hat. Der *Antijudaismus* geht zu Lasten einzelner Glieder der Kirche und der *rassische Antisemitismus* ist außerchristlichen Ursprungs und Teil der nationalsozialistischen Ideologie. Von dieser Ideologie gesteuert, hat das Naziregime seine Maßnahmen gegen die Juden durchgeführt und letztlich auch die Kirche in ihrer Existenz bedroht. Daher gilt: „Die Shoah war das Werk eines typischen modernen neuheidnischen Regimes“¹⁷. „Die antijüdischen Vorurteile in den Köpfen und Herzen einiger Christen“ jedoch, bis hinein in die „Regierungen einiger westlicher Länder christlicher Tradition“ dürften wohl – so wird fragend vermutet – dazu beigetragen haben, daß viele Christen gegenüber dem nationalsozialistischen Treiben „weniger sensibel oder sogar gleichgültig“ waren und daher nicht so handelten, „wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können“. „Die Söhne und Töchter der Kirche“ haben also nach dem Bekenntnis dieses Dokumentes ganz offensichtlich Schuld auf sich geladen, nicht aber ‚die Kirche als solche‘; diese möchte vielmehr „ihr tiefes Bedauern für die Versäumnisse ihrer Söhne und Töchter zu jeder Zeit

¹³ Vgl. dazu vor allem Ehrlich, a.a.O., 637f und Trutwin, a.a.O., 710f. Bemerkenswert sind auch die antijüdischen Klischees in den Predigten von Kardinal Faulhaber, die Ehrlich anführt.

¹⁴ Vgl. dazu den gut dokumentierten Aufsatz von B. Weber, Übernahme und verbreitete die Kirche den Rassismus? Kritische Anmerkungen zu D.J. Goldhagen, in: rhs 41 (1998), 186–201.

¹⁵ Vgl. die Materialsammlung von Bodendorfer, in: Dialog Du-Siach, Nr. 30, 21f. In der Frage selbst sind wieder die Ausführungen von Weber sehr informativ.

¹⁶ So Geldbach, a.a.O., S. 52.

¹⁷ Diese Charakterisierung veranlaßt Geldbach zur Bemerkung: „Angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus ist es schon gewagt, die Heiden – ob neu oder alt – zum Vergleich heranzuziehen“. (a.a.O., 52).

bekunden. Es handelt sich um einen Akt der Reue (teshuva): als Mitglieder der Kirche teilen wir in der Tat sowohl die Sünden wie die Verdienste all ihrer Kinder“.

Gegenüber dieser Darstellung der (Mit)Verantwortlichkeit der Christen, welche nur einzelne Glieder der Kirche belastet, aber die ‚Kirche als solche‘ freispricht, sind massive Einwände vorgebracht worden. Es wurde nicht nur gefragt, welches Bild von Kirche sich hinter dieser Unterscheidung letztlich verberge, und ob die ‚Kirche als solche‘ sich wirklich so von jeder Mitverantwortung freihalten könne, wenn man sich vor Augen halte, wie sehr kirchliche Texte der Lehre und der Liturgie durch die Jahrhunderte von antijüdischen Tendenzen geprägt waren und als solche eine weitreichende Wirkung hatten und zum Teil immer noch haben¹⁸. Am folgenschwersten war wohl die sogenannte Substitutionstheorie, welche besagt, daß die Kirche Jesu das Judentum als Volk Gottes abgelöst habe, daher habe dieses im Grunde kein Existenzrecht mehr; sein heilloser Zustand ohne Staat und Tempel, zerstreut in alle Welt, bestätige nur eindrücklich sein Verworfenheit von Gott. Solche Ansichten sind auch heute noch verbreitet; sehr häufig dient (zum Beispiel in Predigten) das sogenannte ‚Gesetzesjudentum‘ als Negativfolie für die Darstellung des Heils in Christus Jesus. Aus diesem Grund wäre es wohl

angebracht gewesen, wenn das neue Dokument freimütig den Anteil der Kirche an den „antijüdischen Vorurteile(n) in den Köpfen und Herzen“ nicht bloß „einiger“, sondern „der Christen“ bekannt hätte. Denn daß die „seit den Anfängen des Christentums tradierte Judenfeindschaft, der kirchliche und kirchlich vermittelte Antijudaismus“, ein Faktor war, der „(...) entschiedene kirchlich organisierte Proteste zugunsten der verfolgten Juden (verhinderte), weil man diesen gegenüber doch im ganzen gesehen gleichgültig war, gleichsam, wie Karl Rahner als Zeitzeuge erinnert, mit dem ‚Rücken zum jüdischen Volk‘ gelebt hat“, hat B. Weber überzeugend gezeigt¹⁹. Zu Recht sagt daher P. von der Osten-Sacken: „Der christliche Antijudaismus, also die theologisch begründete Negierung, Diffamierung und Diskriminierung des jüdischen Volkes, ist konstant die Voraussetzung für die je und dann unter bestimmten Umständen und mit ganz handfesten weltlichen Interessen folgenden Schritte der Entrechtung, der Beraubung und Verfolgung gewesen“²⁰. Auch Hitler selbst soll sich gegenüber katholischen Würdenträgern darauf berufen haben, daß er „nur 1500 Jahre Judenfeindschaft des Christentums in die Tat umsetze(n)“²¹. Doch nicht die historischen Fragen sollen hier weiter verfolgt werden, sondern ich möchte vielmehr auf einige Stellen hinweisen, an denen

¹⁸ Vgl. dazu Trutwin, a.a.O., 710, beziehungsweise Ehrlich, a.a.O., 637, Geldbach, a.a.O., 52. Die französischen Bischöfe haben dagegen in ihrer Erklärung von Drancy sehr freimütig die „lange Tradition des Antijudaismus auf verschiedenen Ebenen der christlichen Lehre“ angesprochen. Vgl. dazu „Die Kirche von Frankreich bittet Gott und das jüdische Volk um Vergebung“ in: Freiburger Rundbrief NF 5 (1998), 90–97, Zitat, 94.

¹⁹ Zitate aus a.a.O., 197f.

²⁰ P. von der Osten-Sacken, Gründe und Ziele für eine Auseinandersetzung mit der antijüdischen Geschichte des Christentums, in: ZRGG 49 (1997), 364–373, Zitat S. 366f. Pointiert sagt auch Ehrlich, a.a.O. S. 637: „Der Antijudaismus der Kirche ist Vorläufer des sogenannten heidnischen Antisemitismus“.

²¹ Bodendorfer, in: BiLi 71(1998), 148.

vor allem die Übersetzungen des Dokumentes (unbewußt?) die Probleme verschärfen.

Übersetzung als Interpretation – einige Beispiele

Im geschichtlichen Aufriß der Beziehungen zwischen Juden und Christen wird gesagt, daß christliche Übergriffe auf Synagogen „nicht ohne Einfluß gewisser Auslegungen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes insgesamt“ geschehen seien (Übersetzung L'Osservatore Romano); in der KATHPRESS-Version liest man schon: „... unter dem Einfluß bestimmter irriger Auslegungen des Neuen Testaments in Bezug auf das jüdische Volk als ganzem“. A. Renker (Freiburger Rundbrief) dagegen versteht den Text so: „Dabei waren die Christen nicht unbeeinflusst von gewissen Interpretationen, die im Neuen Testament im Blick auf das ganze jüdische Volk zu finden sind“. Diese Übersetzung geht eindeutiger davon aus, daß antijüdische Stellen des Neuen Testaments selbst einen negativen Einfluß auf Christen ausgeübt haben. Eine solche Interpretation des englischen Originals²² ist durchaus möglich, wird aber, wenn man den Kontext beachtet, unwahrscheinlich, weil gleich anschließend folgendes Papstwort zitiert wird: „In der christlichen Welt – ich sage nicht von seiten der Kirche als solcher – zirkulierten

für zu lange Zeit *irrig und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments* in Bezug auf das jüdische Volk und seine angebliche Schuld und riefen feindselige Empfindungen gegenüber diesem Volk hervor“²³. Diese Weiterführung läßt keinen Zweifel daran, daß die „gewissen Auslegungen des Neuen Testaments“ von *irrenden Auslegern* stammen und daher ‚der Kirche als solcher‘ nicht anzulasten sind; diese hat vielmehr, wie die Fortsetzung des Textes zeigt, derartige ungerechte Interpretationen in der Konzilerklärung *Nostra aetate* „umfassend und endgültig zurückgewiesen“. Somit steht am Ende des Absatzes fest: Nicht die antijüdischen Stellen des Neuen Testaments sind ein Problem, sondern nur die „irrigen und ungerechten Interpretationen“ einzelner Ausleger. Ob aber eine derartige Darstellung des Sachverhaltes der massiven antijüdischen Wirkungsgeschichte so mancher ntl. Texte entspricht, oder ob nicht doch eine differenziertere Behandlung dieses Problems angebracht gewesen wäre, darf man wohl fragen.²⁴

Vielleicht ist diese billige Art der Problemlösung auch der Grund dafür, daß die Übersetzer des Dokumentes sich nicht darüber einig sind, ob Papst Johannes Paul II „*erkennt*“ (so KATHPRESS), „*anerkennt*“ (so Renker), oder sogar „*wiederholt zum Ausdruck gebracht hat*“ (L'Osservatore Romano)²⁵, daß „*die Geschichte der Beziehungen zwi-*

²² Im englischen Text heißt es: „... not without being influenced by certain interpretations of the New Testament regarding the Jewish people as a whole.“

²³ Johannes Paul II., Ansprache beim Symposium über die Wurzeln des Anti-Judaismus, 31.10.1997; der Text findet sich auch in: Freiburger Rundbrief NF 5(1998), 85–87, Zitat S. 85. Aus diesem Text stammen auch einige Aussagen des Papstes, auf die im vierten Abschnitt des Shoah-Dokumentes hingewiesen wird.

²⁴ Die Ausführungen von K. Schubert, Drei Tage im Vatikan – Ein Anlaß zum Nachdenken, in: BiLi 71(1998), 30–32, vermitteln einen guten Einblick in die Entstehung dieses Absatzes und einiger anderer Formulierungen im Shoah-Dokument.

²⁵ In englischen Text steht: „His Holiness Pope John Paul II has recognized this fact in his repeated appeals...“

schen Juden und Christen“, oder gar „die Beziehung zwischen Juden und Christen (...) leidvoll (ist)“ (L'Osservatore Romano)²⁶. Unklar bleibt auch, ob „die Bilanz dieser Beziehungen... eher negativ“ (so KATHPRESS), „recht negativ“ (L'Osservatore Romano) oder „...völlig negativ“ (so Renker) ist²⁷; wäre bei der Übersetzung solcher Punkte nicht größere Sorgfalt angebracht?

Das Dokument unterscheidet durchgehend genau zwischen der ‚Kirche als solcher‘ und ihren ‚Söhnen und Töchtern‘; letztere sind es, die durch ihre Fehler und Sünden der Welt ein schlechtes Zeugnis geben, während es die Rolle der Kirche ist, ‚sich der Schuld ihrer Glieder anzunehmen‘, tiefes Bedauern darüber zu bekunden und „ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonssequenzen und Verspätungen zu reinigen“²⁸. Offenbar geschieht dadurch zugleich jene ‚Reinigung‘, welcher die Kirche nach „*Lumen Gentium*“ 8 selbst bedarf.²⁹ Diese Unterscheidung scheint aus „*Tertio millennio adveniente*“ zu stammen, sie kann aber, wie E.L. Ehrlich treffend feststellt, die ‚Kirche als solche‘ nicht aus der Verantwortung entlassen, die sie für die leidvolle Geschichte trägt, da auch sie selbst – und nicht nur einzelne Glieder von ihr – antijüdische Vorurteile jahrhundertlang transportierte³⁰. Schließlich bleibt auch dieses

Apostolische Schreiben selbst in unsensibler Weise alten Klischees verhaftet, wenn es etwa von der atl. Institution des Jubeljahres durchgängig in Vergangenheitsformen redet und darüberhinaus nur eine neutestamentliche Erfüllung kennt, die sich „in der Geschichte der Kirche“ fortsetze³¹. Hier wird selbstbewußt ein ‚Verheißung-Erfüllung‘-Schema angewandt, welches völlig ausblendet, daß diese Vorschriften der Tora, wie immer auch ihre moderne Interpretation und Einhaltung aussehen mag, im Judentum nach wie vor gültig sind.

Obwohl das Shoah-Dokument selbst nur eine einzige Passage enthält, welche zu der Falschübersetzung verführen kann, von der Berufung des jüdischen Volkes in *Vergangenheitsform* zu reden, verfallen die deutschen Übersetzer prompt dieser Versuchung und nennen die Juden ein Volk, „... das berufen war, Zeugnis für den einen Gott und das Gesetz des Bundes abzulegen“ („a people called to witness to the one God and the Law of the Covenant“)³². Offenbar hat sich also bei den Übersetzern noch nicht herumgesprochen, was bereits das II. Vatikanische Konzil unmißverständlich so formulierte, daß „(...) die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt (sind) um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruf-

²⁶ Der bemerkenswerte Unterschied in der Aussage geht gewiß nur auf einen Auslassungsfehler zurück, aber er ist deswegen nicht weniger peinlich, denn im Originaltext heißt es eindeutig: „The history of relations between Jews and Christians is a tortured one“.

²⁷ Hier steht im Original: „quite negativ“!

²⁸ *Tertio millennio adveniente*, 33.

²⁹ Das scheint der Zusammenhang nahezulegen, in welchem diese Stelle in „*Tertio millennio adveniente*“ zitiert wird. In der offiziellen deutschen Ausgabe, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119, enthält das Zitat einen gravierenden Fehler, wenn es heißt: „Die Kirche umfaßt die Sünde in ihrem eigenen Schoße“; der Originaltext ist oben Anm. 6. zitiert.

³⁰ Vgl. a.a.O., 637.

³¹ Vgl. insbesondere Nr. 11 und 12 des genannten Schreibens.

³² So L'Osservatore Romano, die KATHPRESS wie auch A. Renker im Freiburger Rundbrief; der englische Text drückt einen Tatbestand aus und verlangt keine Wiedergabe mit einer Vergangenheitsform.

lich“³³ Nicht nur inhaltliche Mängel, sondern eben auch solche Übersetzungsfehler dürften Juden daran hindern, der eingangs ausgesprochen Bitte nachzukommen, die Aussagen des Dokumentes „mit offenem Herzen anzuhören“³⁴.

Zusammenfassung und Ausblick

Überblickt man rückschauend das, was man im Dokument selbst lesen und was man aus den Reaktionen lernen kann, dann wird man sehr nachdenklich. Man fragt sich unwillkürlich, ob das Dokument in der vorliegenden Form wirklich das Ergebnis dessen ist, was die Expertengruppe und letztlich die ‚Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden‘ nach jahrelanger, intensiver Auseinandersetzung mit dem schrecklichen Geschehen der Shoah am Ende zu sagen imstande war. Wenn nämlich E. Geldbach schreiben kann: „Keine Epoche der Geschichte und kein Ereignis sind so intensiv erforscht worden wie die Zeit des ‚Tausenjährigen Reiches‘ und die Shoah, einschließlich der Frage der direkten und indirekten Beteiligung der Kirchen“³⁵, dann versteht man nicht, warum in der Frage der Schuld

und der Verantwortung nur so fragwürdige Aussagen gemacht werden konnten. Außerdem möchte man wissen, was mit dem wesentlich umfangreicheren, deutschen Entwurf geschah, der – wie Trutwin berichtet³⁶ – als „zu deutsch und zu lang“ abgestempelt wurde. Hat die Kirche zu diesem schrecklichen Ereignis der Shoah wirklich nicht mehr zu sagen?

Innerjüdisch hat die Shoah zu einem intensiven geschichtstheologischen Diskurs geführt, der um die zentrale Frage kreist: ‚Kann ein Jude nach Auschwitz noch sinnvoll vom Gott der Geschichte sprechen?‘³⁷ Auf der Seite der christlichen Theologie wurde dieser Diskurs jedoch kaum wahrgenommen und noch weniger ein eigener geführt, obwohl gerade die besondere Beziehung des Christentums zum Judentum ein entsprechendes Nachdenken fordern würde. Auch das vatikanische Dokument enthält keinen Satz darüber, was die Shoah für die Theologie und die christliche Religion bedeutet. Nirgends ist zu erkennen, daß die Shoah „ein einzigartiges theologisches Problem und eine herausfordernde Frage an die Kirche“³⁸ darstellt. Das ist deswegen besonders bedauerlich, weil man dadurch – trotz des

³³ Vat II., *Nostra aetate*, 4 (Hervorhebung von mir!). Johannes Paul II. nannte die Juden bei seiner Ansprache am 17. Nov. 1980 in Mainz „... das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Bundes“!

³⁴ Unsensibles Lesen des Originaldokumentes kann der KATHPRESS-Übersetzung noch an einigen anderen Stellen nachgewiesen werden: Wenn zum Beispiel das Dokument sagt, daß die später christlich gewordenen Kaiser „at first continued to guarantee Jewish privileges“, dann darf diese Einschränkung auch in der Übersetzung nicht fehlen. Historisch richtiger dürfte die KATHPRESS-Übersetzung den Sachverhalt darstellen, wenn sie betont: „...in Krisenzeiten... wurde die jüdische Minderheit oft als Sündenbock genommen“, während das Dokument selbst nur ein „manchmal“ (sometimes) gelten läßt. Das berühmte Wort von Papst Pius XI.: „Geistlich sind wir Semiten“ wird in der KATHPRESS-Fassung leider zu dem mißverständlichen „Spirituell sind wir alle Semiten“. Soweit einige Beispiele, die sich noch vermehren ließen.

³⁵ A.a.O., 53.

³⁶ Vgl. a.a.O., 704.

³⁷ Vgl. dazu die bedeutende Nachzeichnung dieses Diskurses durch Chr. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, München 1995. Einen kurzen Überblick bietet N. Reck, *Theologie nach Auschwitz. Das Aufkommen der Frage und die Antwortversuche von Juden und Christen*, in: MThZ 46 (1995), 463–479.

³⁸ So Trutwin, a.a.O., 701.

Titels – gerade jenes „Gedenken“ nicht vollzieht, das jüdischen Umgang mit dem Geschehen prägt.³⁹

Was die Art und Weise der Veröffentlichung des Dokumentes betrifft, möchte man fragen, was die Ursache für ein derart überstürztes Vorgehen gewesen sein mag? Vor allem ist nämlich schwer zu verstehen, warum der wichtige Moment des *ersten Redens über die Shoah zur Weltkirche* nach all den Ankündigungen mit einem offenkundig halbfertigen Wort vertan wurde. Selbst wenn, wie Kritiker vorgeschlagen haben⁴⁰, noch weitere Worte folgen sollten, sie werden als ‚Zusätze‘ nicht mehr die Aufmerksamkeit des ersten Wortes erreichen, zumal die Flut der Dokumente schon zu groß wird. Die vertane Chance ist gerade deshalb so bedauerlich, weil das m.E. wichtigste Problem, die noch immer (welt)weit verbreite-

ten, meist auch unbewußten antijüdischen Haltungen und Äußerungen unter den Christen, ungenügend angegangen wurde. Vielleicht darf man sich damit trösten, daß nicht weitere ‚Worte‘, ‚Erklärungen‘ oder ‚Schreiben‘ in erster Linie gefordert sind, sondern ein Tun, und zwar entsprechend dem von P. von der Osten-Sacken zitierten „im Grunde alles enthaltenden Rat“ eines jüdischen Feldgeistlichen aus dem vorigen Jahrhundert: „Was Christen und Juden wie Juden und Christen not täte, sei, einander kennen, verstehen und achten zu lernen“⁴¹. In dieser Hinsicht kann wirklich noch viel mehr getan werden, wenn auch schmerzlicher Weise hinzugefügt werden muß, daß in vielen Orten nur mehr wenige von denen übrig sind, die wir längst hätten ‚kennen, verstehen und achten lernen‘ sollen.⁴²

³⁹ Vgl. dazu Chr. Münz, Der Holocaust, die Erinnerung und das Judentum, in: Dialog Du-Siach, Nr. 32, Oktober 1998, 6–25.

⁴⁰ So zum Beispiel C. Thoma, a.a.O., 166f, G. Bodendorfer, in: BiLi 71(1998), 151, oder K. Nientiedt, in: Herder-Korrespondenz 52 (1998), 166f u.a.

⁴¹ A.a.O., 370.

⁴² Nach Abschluß des Manuskripts sind in der Zeitschrift „Kirche und Israel“ 13 (1998), Heft 2 noch folgende sehr interessante Beiträge erschienen: G.M. Riegner, Eröffnungsansprache auf der Sitzung des International Catholic-Jewish Liaison Committee am 23. März 1998 in Rom (S. 154–158); J.T. Pawlikowski, Wir erinnern. Eine konstruktive Kritik (S. 159–163), und G. Wigoder, Das vatikanische Dokument zu Holocaust und Antisemitismus. Eine jüdische Antwort (S. 164–171). Auch das Dokument selbst ist abgedruckt (S. 172–179); die Qualität der Übersetzung ist leider auf dem Niveau der KATHPRESS-Publikation.

MARKUS LEHNER

Christlichsozialer Antisemitismus im Spiegel der Theologisch-praktischen Quartalschrift

Auf vielfältige Weise war die ThPQ in ihrer mittlerweile 150jährigen Geschichte auf die geistigen Strömungen der jeweiligen Zeit bezogen. Daß eine kritische Rückschau nicht nur Anlaß zu Dankbarkeit und Stolz ist, sondern auch mit Erschrecken und Scham verbunden sein muß, zeigt der Beitrag unseres Redaktionsmitgliedes. Die Frage nach den Wurzeln des Antisemitismus und der Shoah darf – so ist unsere Überzeugung – die Traditionen, in denen wir stehen, nicht aussparen. Die nachdenkliche Rückschau auf die Geschichte zeigt die Verführbarkeit auch der Theologie und der Theologen durch den Zeitgeist. Konsequenz einer solchen Erkenntnis sollte aber nicht die moralische Überhebung über vergangene Generationen sein, sondern die beständig notwendige selbstkritische Rückfrage nach zeitbedingten blinden Flecken bei sich selbst. (Redaktion)

„Sozialreform studieren und die Judenfrage zu übergehen heißt Pathologie studieren ohne Bakteriologie; es ist einfach ein Ding der Unmöglichkeit.“ – Mit diesem vernichtenden Urteil bedenkt ein Rezensent der Theologisch-praktischen Quartalschrift einen 1907 erschienenen ‚Grundriß der Sozialreform‘.¹ Er kann sich sicher sein, damit keinen Skandal auszulösen, sondern den Erwartungen eines erheblichen Teils der Leserschaft zu entsprechen.

Auch wenn man nicht gern davon spricht: Es ist eine historische Tatsache, daß der Aufstieg der österreichischen christlichsozialen Bewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von einem rüden Antisemitismus begleitet war und daß antisemitische Äußerungen im christlichsozialen Lager Österreichs

bis in die Zwischenkriegszeit hinein durchaus salonfähig blieben.² Es ist weiters eine Tatsache, daß katholische Kleriker „als Prediger, Kundgebungs-sprecher und Schriftenverfasser eine bedeutende Rolle“ in dieser Spielform eines christlichen Antisemitismus einnahmen.³ Auch in der ThPQ hat diese Zeitströmung bis in die 1920er Jahre hinein ihre Spuren hinterlassen, vor allem in der regelmäßigen Rubrik zum aktuellen Zeitgeschehen, aber auch in Beiträgen zur Sozialen Frage und im Rezensionsteil.

Liberalismus und Kleinbürgerängste

Das Revolutionsjahr 1848 gibt dem latenten Antisemitismus in den deutschsprachigen Ländern einen neuen Drall. Die Stimmung in kirchlichen Kreisen

¹ M. Kurz, in: ThPQ 61(1908) 625.

² E. Weinzierl, Kirche und Antisemitismus, in: D. Bauer u.a. (Hg.), Wir sind Kirche – sind wir Kirche? Eine Bestandsaufnahme aus Österreich, Salzburg 1988, 333.

³ G. Czermak, Christen gegen Juden, Frankfurt a.M. 1991, 104.

ist zunächst ambivalent: „Ohne von unserer Zeit eine völlige Umänderung zum Guten unbedingt zu erwarten, ja mit Befürchtung auf den wilden Sturm hinblickend, der ebensowohl die Luft reinigen als tausendjährige Eichen entwurzeln kann“, rät ein Autor zu einem aktiven Eingreifen: „Die Kirche bemächte sich nur der Hebel, welche die jetzigen Zustände in ihren Grundfesten erschüttern; sie spreche nur ebenfalls die Bewilligungen und Rechte an, die jedem Staatsbürger zugesichert sind; sie benütze die freie Presse; sie gebrauche das Recht der Assoziation; sie spreche die Freiheit auch für sich an; sie bediene sich dieser Kräfte, wodurch die heutige Generation regiert wird“. ⁴ Doch schnell schlägt diese vorerst offene Haltung in eine pauschale Ablehnung um, wie eine Brandrede desselben Autors nur ein Jahr später gegen die „modernen Constitutionen- und Gesetz-Fabrikanten“ zeigt. ⁵

Diese ablehnende Haltung gegenüber dem liberalen Zeitgeist erhält vielfach eine antisemitische Färbung. Ein bekanntes Beispiel ist der Wiener Priester Sebastian Brunner, dessen 1848 gegründete ‚Wiener Kirchenzeitung‘ sich zu einem dezidiert antiliberalen und antisemitischen Organ entwickelt. ⁶ Doch auch in der ThPQ wird mit alten Vorurteilen gegen die tragende Rolle von Juden in liberalen Vereinen polemisiert, die „das Christenthum und den christlichen Staat zu untergraben und zu zerstören“ trachten: „Die ätzen- de Bitterkeit des Verstandes der Kinder

Abrahams, die alles negierende, nichts verschonende Schärfe ihrer Kritik, ihr sinnlich unsittlicher Egoismus, ihr heimatloser Kosmopolitismus hatten hier ein reiches Feld, eine vielversprechende Zukunft“. ⁷ Angriffe gegen den liberalen Zeitgeist, insbesondere gegen eine ‚jüdisch‘ beherrschte freie Presse- landschaft, gehören zum Standardre- pertoire des christlichsozialen Antise- mitismus. Zum entscheidenden Motor wird allerdings die ökonomische Ent- wicklung.

Ihren Wurzelboden hat die christlich- soziale Bewegung bei Kleingewerbe- treibenden im städtischen Milieu, die sich durch Industrialisierung und Libe- ralisierung in ihrer Existenz gefährdet sehen. Der reiche jüdische Fabrikant wie auch der jüdische Hausierer, der ihnen mit billigen Fabrikwaren Kon- kurrenz macht, nach dem Börsenkrach von 1873 auch der jüdische Bankier und Börsenspekulant, sie werden die- sen Kreisen zum personifizierten Inbe- griff ihrer Existenzängste. John Bunzl spricht von einem ‚spontanen‘ Anti- semitismus als „Reaktion bedrohter ge- sellschaftlicher Schichten auf von ihnen unverstandene sozio-ökonomi- sche Prozesse“. ⁸ Im Sozialkatholizis- mus des Kreises christlicher Sozialre- former um Freiherr von Vogelsang finden sie einen geeigneten ideologi- schen Rückhalt: Beseitigung des ‚jüdi- schen‘, durch freie Konkurrenz be- stimmten kapitalistischen Wirtschafts- systems und Wiederherstellung einer ständisch organisierten Gesellschaft –

⁴ A. Stießberger, Was hat der katholische Clerus unter den jetzigen Zeitverhältnissen zu thun?, in: ThPQ 1 (1848, Heft 2) 113.

⁵ A. Stießberger, Über die modernen Constitutionen und Gesetz-Fabrikanten, in: ThPQ 2(1849) 365–383; 539–556.

⁶ Weinzierl, Kirche und Antisemitismus, 330.

⁷ O. V., Zur neuesten Kirchengeschichte, in: ThPQ 5(1852) 186f.

⁸ J. Bunzl, Zur Geschichte des Antisemitismus in Österreich, in: J. Bunzl/B. Marin, Antisemitismus in Österreich. Sozialhistorische und soziologische Studien, Innsbruck 1983, 28.

in solchen Parolen sind die existentiellen Sorgen des städtischen Kleingewerbes bestens aufgehoben.

Im Umfeld der Vogelsangschule wird sozialpolitisches Engagement im jüngeren Klerus populär. In einer Art ‚Robin Hood Mentalität‘ genießt man es geradezu, daß die liberale Presse „die Cooperatoren Wiens ... als Hetzkapläne zu bezeichnen liebt“. Nun seien wieder „Geistliche nicht bloß willkommen, nein sie werden zu Führern gemacht, mit Beifall überschüttet“, jubelt man.⁹ Darf eine praktisch-theologische Zeitschrift wie die ThPQ, die aktuelle Fortbildung für den breiten Klerus bieten will, einen derartigen Trend verschlafen? Mit dem St.Pöltner Moraltheologen Josef Scheicher, einem christlichsozialen Priesterpolitiker, gewinnt man einen glühenden Verfechter dieser Richtung für die Gestaltung der Rubrik ‚kirchliche Zeitläufe‘, öffnet damit aber auch dem christlichsozialen Antisemitismus Tür und Tor. In schärfsten Tönen geißelt er den „die Welt verheerenden Materialismus und Mammonismus“, der durch die jüdisch dominierte Presse, „das schreibende Israel“ propagiert werde: „Dieses benützt jeden Anlaß, gegen die wenigen Rudimente der altchristlichen Ordnung zu hetzen, als ob diese und nicht das moderne Wirthschaftsprinzip des Materialismus, dem Israel Ursprung und stete Förderung gegeben, ja vielleicht sagen wir nicht zu viel, das von ihm getragen wird, die Ursache der socialen Noth seien. Wenn irgend etwas auf der Welt sicher ist, constatirt ist, so ist es die absolute Unfähig-

keit des Judenthumes zur Besserung der Lage des Volkes“.¹⁰

Solche Töne sind offenbar populär, denn die Redaktion gerät in höchste Bedrängnis, als es wegen der offenen Schreibweise Scheichers zu einem scharfen Konflikt mit dem Linzer Bischof Franz M. Doppelbauer kommt. Da Scheicher einen „sehr großen Anhang unter dem Clerus“ habe, könnte ein Eklat „zu einer Katastrophe für die Zeitschrift“ führen, befürchtet Chefredakteur Matthias Hiptmair.¹¹ Auch wenn Scheicher 1893 endgültig den Hut nehmen muß, so bedeutet dies keineswegs ein Ende der antisemitischen Ausritte in der zeitkritischen Rubrik. Auch noch seine Nachfolger, der Dominikaner Albert Maria Weiß, Chefredakteur Matthias Hiptmair und der Jesuit Peter Sinthern setzen diesbezüglich immer wieder Akzente.

Das Doppelgesicht des christlich-sozialen Antisemitismus

Zunächst ist es der jüdische Einfluß im Finanz- und Bankenwesen, der im Visier der christlichsozialen Kritik steht. Man greift dabei auf alte Stereotype zurück: „Es ist immer die alte Geschichte: die Juden fühlen sich nicht zum Arbeiten und Produzieren berufen. Sie sind ein Gastvolk (Parasiten nennt das die Naturgeschichte) und bringen das Vermögen ihres Wirtsvolkes, aller Wirtsvölker durch Handel und Speculation an sich“.¹² Im Grunde steht der Antisemitismus des Kleinbürgertums vor einem großen Dilemma:

⁹ J. Scheicher, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 42(1889) 466.

¹⁰ J. Scheicher, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 35(1882) 985.

¹¹ Vgl. R. Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, 18(1998) Heft 2.

¹² J. Scheicher, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 44(1891) 733.

Einerseits bekämpft er ‚die Juden‘ als Symbolfiguren für den bedrohlich erlebten liberalen Kapitalismus, andererseits würde man sich durch eine pauschale Agitation gegen Kapitalbildung und Privateigentum selbst den Teppich unter den Füßen wegziehen. Mit der Unterscheidung zwischen ‚schaffendem‘ und ‚raffendem‘ Kapital versucht man dieses Dilemma zu lösen.¹³ Dem arbeitsamen heimischen Mittelstand werden die dunklen Machenschaften anonymer, international verflochtener jüdischer Finanzmächte gegenübergestellt.

Nur die Mittelstandsorientierung der christlichsozialen Bewegung macht das Paradoxon erklärlich, daß die Juden nicht nur als Parade-Kapitalisten gezeichnet werden, sondern auch als Parade-Sozialisten. Schon den angeblich jüdisch dominierten liberalen Vereinen der 1850er Jahre wird vorgeworfen, daß sie „stets Hand in Hand mit den Bestrebungen der socialistischen Demokraten“ gingen.¹⁴ Als sich die Sozialdemokratie parteipolitisch konsolidiert und zu einem ernstzunehmenden politischen Konkurrenten der Christlichsozialen wird, wird der jüdische Einfluß – wohl auch aus wahltaktischen Gründen – zu einem Standard-Vorwurf. Bitter beklagt Scheicher, daß die „vielfach von Juden“ geleiteten Sozialdemokraten „bei vielen Arbeitern den Platz einnehmen, der als Leitern und Rathgebern zunächst den Priestern gebührt“.¹⁵ Krause Verschwörungstheorien werden entwickelt: „Einerseits haben die Juden durch ein

ausgedehntes Kartellwuchernetz die Produktion und Wertbemessung sich fest gesichert“, andererseits haben sie die Sozialdemokratie gegründet, die „von ihnen nur darum geleitet wird, um die Unzufriedenheit der armen, unterdrückten Massen von den eigentlichen Urhebern der Not, den Juden und ihrer goldenen Internationale ab- und auf die Kirche und die kirchentreuen bürgerlichen Kreise hinzu lenken und hinzuhetzen“.¹⁶ In der zunehmend eskalierenden Auseinandersetzung zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen treibt diese Agitation reichlich skurrile Blüten. So rät ein Tiroler Pfarrer 1923 dazu, schon den Schülern im Religionsunterricht markige Parolen auf den Lebensweg mitzugeben wie: „Lieber ein Pfaffenknecht als ein Judenknecht!“¹⁷

Die Juden als Urheber der kapitalistischen Ausbeutung wie auch als Hintermänner des politischen Kampfes gegen diese Ausbeutung – derart abstruse Theorien legen den Schluß nahe, daß die antijüdische Polemik eher eine populistische ‚Garnierung‘ der christlichsozialen Agitation gegen den liberalen Kapitalismus darstellt als eine ausgefeilte theoretische Basis dieser Bewegung. Immer wieder pochen die einschlägigen Kommentare in der ThPQ darauf, daß sie sich keineswegs gegen einzelne Juden richten. Man wehrt sich dagegen, mit den rassistischen Antisemiten im Umkreis der Deutschnationalen Georg von Schönerers¹⁸ in einen Topf geworfen zu werden. Bei allem Verständnis, das etwa

¹³ Vgl. Bunzl, Zur Geschichte, 29f.

¹⁴ O. V., Zur neuesten Kirchengeschichte, in: ThPQ 5(1852) 187.

¹⁵ J. Scheicher, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 44(1891) 731.

¹⁶ M. Hiptmair, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 62(1909) 666.

¹⁷ E. Lorenz, Über die seelsorgliche Behandlung der Mitläufer der Sozialdemokratie, in: ThPQ 76(1923) 486.

¹⁸ Vgl. dazu etwa: Bunzl, Zur Geschichte, 17ff, 31ff.

Josef Scheicher für die antisemitische Bewegung aufbringt, sieht er in ihrer antijüdischen Agitation keineswegs die Lösung der Sozialen Frage: „Nicht die Bekämpfung der hervorragendsten Mammonsdiener und Mammonsbesitzer hilft etwas, ... sondern die Einführung, Beobachtung der von der Religion der Liebe gelehrtten Prinzipien in's gesellschaftliche, staatliche wie sociale Leben“.¹⁹ Nur wenn „die Antisemiten mit uns wirken wollen zur Befreiung des Volkes nicht bloß von jüdischer, sondern überhaupt jeder mammonistischen Bedrückung“²⁰, seien sie als Bündnispartner akzeptabel. Auch Albert Maria Weiß verwahrt sich gegen einen rassistischen Antisemitismus: „Wir halten die semitische Race so gut für eine Schöpfung Gottes wie die arische, wir predigen Schonung und Humanität gegen jeden achtbaren Juden, der sich human und social rechtschaffen beträgt. Aber wir bekämpfen das, was nun leider einmal den Namen Judenthum oder Juderei führt, gleichviel ob es Beschnittene oder Getaufte sind, die sich zu dieser Lebensweise bekennen“; gemeint sei damit „jede Art der Ausbeutung, der Selbstsucht, der socialen Untugenden“.²¹ Er beruft sich sogar auf Karl Marx, nach dem der Kampf gegen das moderne Judentum nichts anderes sei „als der Kampf zwischen den Sittengeboten und der Macht des Geldes“ ... „Den Juden auszurotten, sei ein Ding der Unmöglichkeit. Er wachse stets wieder aus den Eingeweiden der heutigen Gesellschaft nach, die vom Gott

Geld inspiriert und vom jüdischen Geiste beseelt, die Juderei umso vollkommener entwickle, je mehr sie sich selber ausbilde.“²²

Mit der zunehmenden Etablierung der Christlichsozialen und ihrer Verschmelzung mit den Konservativen schwächt sich nach der Jahrhundertwende die antikapitalistische Polemik und auch der Antisemitismus ab. In den 1920er Jahren lebt im Umfeld von Josef Eberles Zeitschrift ‚Schönere Zukunft‘ und im Kreis der Reformisten dieser antikapitalistisch ausgerichtete Antisemitismus noch einmal auf. Er stellt nun jedoch eher eine Randerscheinung in der katholischen Diskussion dar und findet auch in der ThPQ nur noch im Rezensionsteil seinen Niederschlag. In der Auseinandersetzung mit dieser radikal antikapitalistischen Strömung²³ wird auch in Frage gestellt, ob man tatsächlich ‚den Juden‘ die Schuld für die kapitalistische Entwicklung geben könne. Der Jesuit A. Vermeersch, Professor an der Gregoriana, gesteht zwar zu, daß „die intelligente Tätigkeit der Israeliten ein Übergewicht über die Finanzwelt gewonnen“ habe, die man „als für das christliche Volk verderblich“ bezeichnen müsse, doch sei zu fragen: „Ist es wahrscheinlich, ja auch nur denkbar, daß die Maschine im Fall, daß es keine Juden gegeben hätte, nicht zum Maschinismus und zur Großproduktion geführt hätte?“²⁴ Mit dem immer lauter sich bemerkbar machenden rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten verstummen allmählich die ein-

¹⁹ J. Scheicher, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 45(1882) 986.

²⁰ Ebd., 989.

²¹ A. M. Weiß, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 46(1893) 742.

²² A. M. Weiß, Kirchlich-socialpolitische Umschau, in: ThPQ 47(1894) 736.

²³ Vgl. dazu M. Schlagnitweit, Der Kapitalismus zwischen Freispruch und Verdammung, Salzburg 1995, 93ff.

²⁴ A. Vermeersch, Soziale Krise und Reformtheorien, in: ThPQ 82(1929) 691f.

schlägigen Stimmen im katholischen Bereich. Sogar die frühere ökonomisch akzentuierte Argumentation kehrt sich teilweise um. Was das „fortwährende Geschimpfe auf die Juden anbetrifft, so übersehe man doch nicht, wieviel Fleiß, Sparsamkeit, Geschäftstüchtigkeit im besten Sinne des Wortes ihren Aufstieg mitbedingt haben!“ schreibt Otto Cohausz. „Man wetteifere also mit allen diesen und lerne ihnen ihre Tüchtigkeit ab, anstatt sie nur anzuschwärzen.“²⁵

Christlicher Antisemitismus – ein Akt der Selbstzerstörung

Eine Vorsichtsregel prägt die gesamte antisemitische Argumentation der christlichsozial bewegten Priester: die judenfeindliche Argumentation darf keinesfalls auf die religiöse Sphäre übergreifen, sondern muß strikt auf das sozialpolitische Feld beschränkt bleiben. Diese Position stellt auch den brisantesten Konfliktpunkt mit dem deutschnationalen Antisemitismus dar. Der starke Einfluß von Klerikern in der christlichsozialen Bewegung Österreichs dürfte mit ein Grund sein für die im Vergleich zu anderen europäischen Ländern „einzigartige Spaltung des antiliberalen und antisemitischen Lagers (in Klerikale und Nationale) in Österreich“.²⁶ Auch in der ThPQ ist dieses Abgrenzungsstreben nachvollziehbar.

Bereits 1893 warnt Albert Maria Weiß vor einem sich ausbreitenden ‚Antisemitismus vulgaris‘ und betont, der wahre Antisemitismus habe mit Reli-

gion „gar nichts zu schaffen, meistens auch nicht mit Racenhaß, umsomehr mit der socialen Frage“.²⁷ Eine „höchst gefährliche religiöse Irrlehre unter dem Deckmantel des Antisemitismus“ mache sich breit, präzisiert er später und kommt auf den zentralen Konfliktpunkt zu sprechen: ein heftiger Kampf gegen die Verwendung des Alten Testaments im Volksunterricht sei ausgebrochen. „Kaum kann man seit ein paar Jahren eine Schrift lesen, die auf der Höhe der Zeit steht, ohne daß man diesen Gedanken begegnet.“²⁸ Es ist für ihn keine Frage, daß in diesem Punkt ein Kompromiß von kirchlicher Seite untragbar sei. Diese scharfe Attacke in Richtung des deutschnationalen Antisemitismus bleibt nicht ohne Antwort. Das ‚Deutsche Volksblatt‘ erklärt in einer Replik, „das Volk lasse sich keinen solchen Widerspruch bieten, daß es die Juderei bekämpfen und dennoch deren ‚Spiegelbild, das Alte Testament, als Volkserziehungsmittel beibehalten solle“.²⁹

Klarer läßt sich der innere Widerspruch eines christlichen Antisemitismus kaum formulieren. Albert Maria Weiß räumt ein, er stehe damit „vor einer neuen Entdeckung. Bisher glaubten wir, der österreichische Antisemitismus unterscheide sich wesentlich vom deutschen dadurch, daß er diesem nicht auf das Gebiet der Religion folge, sondern sich auf das ökonomische Gebiet beschränke und nur in seltenen Ausnahmen auf das des Rassenkampfes verirrte. Deshalb haben wir ihn auch stets mit einer gewissen Schonung behandelt, denn in dem Stücke

²⁵ O. Cohausz, Prophetenwende, in: ThPQ 83(1930) 242.

²⁶ J. Bunzl, Zur Geschichte, 21.

²⁷ A. M. Weiß, Kirchliche Zeitläufe, in: ThPQ 46(1893) 743.

²⁸ A. M. Weiß, Kirchlich-socialpolitische Umschau, in: ThPQ 47(1894) 987.

²⁹ A. M. Weiß, Kirchlich-socialpolitische Umschau, in: ThPQ 48(1895) 219.

des Mitleidens mit dem ausgebeuteten Volke lassen wir uns von niemand übertreffen ... Nun nimmt aber auch er offen Stellung unter den ausgesprochenen Feinden der übernatürlichen Offenbarung, ganz wie die heidnischen Wotansanbieter in den Berliner Kneipen. Jetzt wissen wir, was wir von ihm zu denken haben, und das christliche Volk wird es auch wissen“.³⁰

Diese Erkenntnis, daß christlicher Antisemitismus einen Akt der Selbstzerstörung darstellt, konnte sich allerdings vorerst noch nicht durchsetzen. Eine ganze Reihe von Zitaten in diesem Beitrag datiert aus späteren Jahren.³¹ Offensichtlich waren antisemitische Ressentiments in breiten Kreisen des Klerus und der katholischen Bevölkerung derart tief verankert, daß theologische Argumente dagegen kaum ankommen konnten. Die ernste Frage, ob

dieser christlichsoziale Antisemitismus nicht mitgeholfen hat, den Boden für das Verbrechen der Shoah zu bereiten, ist nicht von der Hand zu weisen.

Gewiß lassen sich theologische Irrwege wie der hier dargestellte leichter im nachhinein diagnostizieren als in der aktuellen Situation erkennen. Umso wichtiger ist es, der Theologie die Erinnerung daran mit kräftigen Strichen ins Stammbuch zu schreiben. Denn dieses Erinnern schärft das Bewußtsein dafür, daß alles notwendige Bemühen um ein Erfassen des Zeitgeistes unter einem kritischen Vorbehalt stehen muß: Wo auch immer pauschale Schuldzuweisungen an Einzelne, ganze Gruppen oder Völker in Mode kommen, wo Menschenwürde mit zweierlei Maß gemessen wird, dort müssen in der Theologie die Alarmglocken schrillen.

³⁰ Ebd., 219f.

³¹ Vgl. Anm. 1, 16, 17, 24.

MICHAEL JOHN

Antisemitismus in der österreichischen Alltagskultur der Zweiten Republik

Nicht zuletzt weil Antisemitismus zu den Grundlagen der Shoah gehört, ist Sensibilität für antisemitische Ressentiments und Ausdrucksformen bleibend aufzugeben. Unser Autor, Assistent am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Johannes Kepler Universität Linz, zeigt entsprechende Manifestationen der Nachkriegszeit am Beispiel Österreichs auf und fragt nach ihrem Zusammenhang mit verschiedenen Formen der Fremdenfeindlichkeit. (Redaktion)

Dieser Beitrag behandelt den Antisemitismus in der österreichischen Alltagskultur der letzten Jahrzehnte. Der Untersuchungszeitraum setzt in den sechziger Jahren ein und reicht bis in die Gegenwart. Warum erst in den sechziger Jahren? Die zweite Hälfte der vierziger Jahre war noch stark von den NS-Jahren beeinflusst, und die Diskussion um zehntausende jüdische Displaced Persons, die im wesentlichen das Land wieder verlassen haben, wirkte bis in die fünfziger Jahre hinein. Ab den sechziger Jahren sind wir mit Grundvoraussetzungen konfrontiert, die bis heute gültig sind: es gibt nur mehr wenige Juden (die Zahl bewegt sich österreichweit zwischen 6.000 und 10.000); in Österreich befinden sich seit 1955 keine Kontrollmächte mehr. Der Blick wird auf die antisemitischen Klischees in Teilen der österreichischen Bevölkerung gerichtet und auf alltägliche Manifestationen. Ebenso gilt es den politischen Antisemitismus anzu-

diskutieren, der in der Kaiserzeit und in der Zwischenkriegszeit hierzulande weit verbreitet war und nunmehr fast verschwunden ist; politische Vorgaben auch in diesem Bereich beeinflussen Einstellungen und Verhalten in der Gesellschaft. Die Perspektive des Beitrags ist österreichweit, die spezifische Situation in Oberösterreich wird dabei jedoch besonders beachtet. Antisemitismus ist ein breites Phänomen mit vielen Facetten; in einem kurzen Beitrag kann nur selektiv vorgegangen werden, die Vorurteilsform kann nicht in ihrer Breite und mit allen ihren Details abgehandelt werden, ebenso wenig wie die spezifischen Reaktionen der jüdischen Bevölkerung.¹

Antisemitismus als privates Feld

Im Gegensatz zum Standardwerk ‚Handbuch des politischen Systems Österreichs. Die Erste Republik‘ enthält der nachfolgende Band zur Zweiten

¹ Vgl. dazu beispielsweise Ruth Beckermann, Unzugehörig: Österreicher und Juden nach 1945, Wien 1989; Helga Embacher, Neubeginn ohne Illusionen: Juden in Österreich nach 1945, Wien 1995.

Republik keinen Beitrag über Antisemitismus – anscheinend zu Recht.² Die 1960er, 1970er und frühen 1980er Jahre stellen eine Phase dar, in der Antisemitismus in der Öffentlichkeit kaum manifest wurde. Die Sozialwissenschaftler Christian Fleck und Albert Müller haben in diesem Zusammenhang das Konzept von Erving Goffman, der soziale Vorgänge vor allem unter dem Aspekt der Inszenierung beziehungsweise Selbstinszenierung begreift und mit den Begriffen des Theaters arbeitet, auf den Antisemitismus angewendet: „(Es)...läßt sich ein Ortswechsel der Artikulation des Antisemitismus feststellen: Weg von der Vorderbühne der politischen Öffentlichkeit, hin zur Hinterbühne, zu halb-öffentlichen, eher privaten Orten, und seien es hintere Sitzreihen des Parlaments, Hörsäle kleinerer Hochschulen, Amtsstuben, Gasthaus- oder Couchtische“.³

Der Antisemitismus ist in diesen Jahrzehnten gleichsam ‚privatisiert‘ worden. Bernd Marin kennzeichnet die nachfaschistische Judenfeindlichkeit in pointierter Form:

1. Dieser Antisemitismus ist ein „Antisemitismus ohne Juden“. War in der Kaiserzeit, Zwischenkriegszeit und in den ersten Jahren nach 1945 zumindest theoretisch für breitere Schichten die Möglichkeit zu Kontakten gegeben und muß für diese Zeit auch die Ebene der Verzerrung von Wahrnehmungen, der selektiven Auswahl von Wahrneh-

mungen ins Kalkül gezogen werden, so ist die Wahrscheinlichkeit von Kontakten danach, als die Zahl der Gemeindeglieder österreichweit auf ein Dreißigstel des Vorkriegsstandes zurückging, auf ein vernachlässigbares Ausmaß gesunken. Der Befund modifiziert sich für Oberösterreich und die sogenannten westlichen Bundesländer dahingehend, daß der Antisemitismus in diesen Regionen, verglichen mit Ostösterreich, immer ein Antisemitismus mit vergleichsweise wenig Juden war.

2. Der Antisemitismus ist nunmehr zugleich ein „Antisemitismus ohne Antisemiten“ geworden, das heißt der Träger und Verbreiter antisemitischer Vorurteile verleugnet zugleich, Antisemit zu sein, da der Antisemitismus offiziell verboten, diffamiert ist. Der Antisemitismus ist heute ein Massenvorurteil ohne Legitimation, er ist nicht Teil einer offiziellen Ideologie.⁴ Staat, Kirche, Verbände wie Gewerkschaften, Arbeitgeberorganisationen, Presse und Fernsehen wendeten sich immer öffentlich gegen Antisemitismus. Er war in keiner Weise Teil der Programmatik der österreichischen politischen Parteien.

Die Meinungsumfragen der sechziger, siebziger und frühen achtziger Jahre zeigen allesamt das gleiche Bild: einen privaten, tradierten Antisemitismus, der rund ein Viertel der Bevölkerung umfaßt, die Zustimmung zu manchen antisemitischen Items (als Feststellungen

² Vgl. *Albert Lichtblau*, Antisemitismus – Rahmenbedingungen und Wirkungen auf das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden. In: *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933*, hg. von *Emmerich Talos et al.* Wien 1995, S. 570–586 sowie *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Die Zweite Republik*, hg. von *Herbert Dachs et al.*, Wien 1997.

³ *Christian Fleck/Albert Müller*, Zum nachnazistischen Antisemitismus in Österreich. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 3. Jg. Heft 4/1992, S. 483.

⁴ Vgl. *Bernd Marin*, Ein historisch neuartiger „Antisemitismus ohne Antisemiten?“. In: *John Bunzl/Bernd Marin*, Antisemitismus in Österreich, Innsbruck 1983, S. 177ff.

formulierte Sätze, denen die Befragten zustimmen oder die sie ablehnen konnten) war mitunter noch etwas höher (bis zu 40 % und mehr). Von diesem antisemitisch beeinflussten Bevölkerungsteil kann nach den Antworten wiederum bis zu einem Viertel (5–7 % von der Grundgesamtheit) als ‚harte‘ und offensive Antisemiten bezeichnet werden. Für die Umfragen jener Jahre war charakteristisch, daß ein Bildungseffekt ebenso wie ein Alterseffekt zu beobachten war (im wesentlichen heißt das: je gebildeter ein Befragter war, desto weniger Zustimmung zu antisemitischen Items war zu erwarten; dasselbe galt für jüngere Personen).⁵

Antisemitismus als ‚kultureller Code‘

Der Fußballsport mobilisiert Emotionen. Als Beispiel für charakteristisch manifesten Antisemitismus der neueren Zeit in Österreich sollen daher einige Vorkommnisse auf Fußballplätzen verwendet werden. Seitdem Bela Guttmann 1964 als österreichischer Nationaltrainer zurückgetreten ist, gibt es weder jüdische Spieler noch Trainer im österreichischen Fußballspitzen-sport. (Guttmann hatte nicht zuletzt aufgrund antisemitischer Sticheleien aufgegeben). Dennoch existieren – als Pendant des Phänomens Antisemitismus ohne Juden – judenfeindliche Ausdrucksformen in den Stadien ohne jüdische Spieler: die abfällige Äußerung ‚Juden‘ für einen Gegner, oft mit Unmännlichkeit konnotiert, die man hin und wieder auf dem Fußballplatz hört, ist hier nicht gemeint, auch nicht die tausendfachen Pfiffe beim Länders-

spiel Österreich – Israel im Oktober 1992 während der israelischen Hymne, denn der Wiener Stehplatz pfeift seit Jahren bei jeder Hymne, die österreichische ausgenommen. Es geht um ein historisches Relikt: bis vor kurzem gab es fast jedes Jahr im Wien der Gegenwart einen Ausdruck von kulturell tradiertem Antisemitismus aus der Zwischenkriegszeit. Beim Derby der beiden stärksten und traditionsreichen Klubs, der – historisch besehen – bürgerlich/jüdischen Austria Wien und dem Unterschichten- und Vorstadt-Klub Rapid skandieren mitunter hunderte Rapid-Anhänger „Hauts die Juden eini!“, obwohl bei Austria seit Jahrzehnten kein einziger jüdischer Spieler aktiv ist und sich die beiden Klubs im Spielerreservoir, Publikum und politischen Umfeld jetzt nur mehr wenig unterscheiden. Auch auf dem Weg vom Stadion oder in der U-Bahn kam es – falls Rapid verloren hatte – mitunter zu solchen Manifestationen. Von Streetworkern befragt, warum die Rapid-Anhänger dies tun, konnten sie keine genaue Antwort geben.⁶

Einen absurden Höhepunkt dieser Form des kulturell tradierten Antisemitismus gab es in den achtziger Jahren, als Fußballfans von Vereinen mit nationaler Tendenz bei Spielen gegen den Bundesligaverein SK VÖEST Linz antisemitische Slogans in folgender Art zu skandieren begannen: „SK Vau – Judensau“. Und dies ausgerechnet auf einen traditionellen Arbeiterverein gemünzt, der keinen wie immer gearteten Bezug zum Judentum aufwies und eine jugendliche Fangemeinde hatte, deren Mitglieder teilweise selbst als

⁵ Vgl. dazu die Überblicksstudie *Hilde Weiss*, *Antisemitische Vorurteile in Österreich*. Theoretische und empirische Analysen, Wien 1987 (2. Auflage).

⁶ Vgl. *Michael John/Dietrich Schulze-Marmeling*, ‚Hauts die Juden‘. Antisemitismus im europäischen Fußball. In: *Fußball und Rassismus*, Göttingen 1993, S. 133ff.

Hooligans zu bezeichnen waren. Als es bei einem Spiel zwischen dem Wiener Sportklub und Vöest zu derartigen Sprechchören kam, fühlten sich zufällig anwesende jüdische Fans betroffen; sie befanden sich in Begleitung des späteren Grün-Abgeordneten Peter Pilz, der lautstark gegen den Slogan protestierte. Es kam zur Schlägerei.⁷ „Jude“ in dieser Form angewendet, fungiert als Synonym für Negativfigur. Wie bereits in der Kaiserzeit oder in der Zwischenkriegszeit trat Antisemitismus hier als diffuse Grundeinstellung der agierenden Fußballanhänger auf, in erster Linie als ‚kultureller Code‘, als Schlagwort, als Synonym genützt und nicht in konkrete, durchdachte Aktionen umgesetzt. Dem Antisemitismus kam in dieser Funktion auch Bedeutung bei der Verständigung innerhalb einer Gruppe (in diesem Fall eben von Fußballfans) zu.⁸

Trendwende 1986?

1986 wurde der bisherige Trend plötzlich in Frage gestellt: In einer Reihe von Analysen wurde die Veränderung betont, die durch den damaligen Bundespräsidentenwahlkampf eingetreten sei: Antisemitismus würde wieder in Öffentlichkeit und Politik artikuliert, die Phase des privaten Antisemitismus sei vorüber. Bei genauerer Beobachtung ist zumindest in Oberösterreich erkennbar, daß dies in eindimensionaler Weise so nicht zutrifft: Offensiver Antisemitismus ist nach wie vor in der Öffentlichkeit nicht salonfähig. Private und halböffentliche Ma-

nifestationen wurden dennoch erörtert, da von einem Teil der regionalen und überregionalen Presse judenfeindliche Haltungen bekannt gemacht und thematisiert wurden. Einen prominenten Fall, aber nicht den einzigen, stellt der Brief des damaligen Linzer Vizebürgermeisters Carl Hödl an den Präsidenten des World Jewish Congress, Edgar Bronfman, anlässlich der Diskussionen um die Kriegsvergangenheit des österreichischen Bundespräsidenten Kurt Waldheim im Jahre 1987 dar.⁹ Hödl schrieb als „Österreicher, als Christ“. In dem Brief dient als einzige Charakteristik der NS-Zeit: „Wahrscheinlich haben Sie, Herr Bronfman, den Zweiten Weltkrieg in einem sicheren Land erlebt oder sind vielleicht gerade den Windeln entwachsen gewesen, sonst müßten Sie sich erinnern, daß Millionen unschuldiger Zivilpersonen, insbesondere in der deutschen Stadt Dresden, sinnlosen Bombardements zum Opfer fielen“. Zur Kritik des WJC an Waldheim heißt es: „...diese Behauptungen (sind) so zu werten wie die Ihrer Glaubensgenossen vor 2.000 Jahren, die in einem Schauprozeß Jesus Christus zum Tod verurteilen ließen, weil er in das Konzept der Herren von Jerusalem nicht paßte. Aber noch ein Vergleich sei mir gestattet. Wie dieses damalige ungerechte Urteil auszusprechen einem Römer überlassen wurde, so haben Sie es diesmal verstanden, den ‚Täter‘ im amerikanischen Justizminister zu finden, der Dr. Waldheim auf die Watch List setzte.“ Der Brief schließt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn ist nicht unsere europäische Auf-

⁷ Mitteilung von John Bunzl, Wien, sowie Matti Bunzl, Chicago, 1997.

⁸ Vgl. Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code. In: *Dies.*, Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1991, S. 13–36.

⁹ Anlässlich dieser Diskussion war Kurt Waldheim, dessen Aktivitäten während der NS-Zeit unklar waren, mit massiven Protesten des World Jewish Congress konfrontiert worden.

fassung. Diese talmudische Grundtendenz in aller Welt zu verkünden blieb Ihnen und Ihresgleichen vorbehalten...“¹⁰

Vizebürgermeister Hödl hat nach der Veröffentlichung in einer Regionalzeitung u.a. damit argumentiert, daß der Brief ein privater sei.¹¹ In der Folge erhielt er mehr als tausend vorwiegend zustimmende Reaktionen, ein bekannter Heimatdichter widmete ihm einen aufmunternden Achtzeiler, ein bildender Künstler schuf ein Hödl ehrendes Gemälde. Mit der Unterstützung hoher Politiker gelang es ihm, eine von Prominenten aus allen politischen Lagern in ganz Österreich getragene Rücktrittsforderung aus Anlaß des Briefes zurückzuweisen. Auf die Frage eines Reporters, ob er in Zukunft wieder Briefe schreiben werde, erklärte er: „Ja, vielleicht überlege ich mir die Diktion noch besser. Sie könnte aber auch schärfer werden“.¹² Hödl wies über die Dauer der Affäre immer den Vorwurf von sich, antisemitisch eingestellt zu sein.

Im Zuge der öffentlichen Instrumentalisierung von Antisemitismus erhielt die Verwendung von einschlägigen Klischees eine Eigendynamik. Es kam zu verstärktem Auftreten von privaten oder halböffentlichen, mehr oder weniger deutlichen, antisemitischen Manifestationen im Alltagsgeschehen. Ein Gewerkschaftsfunktionär in Wien

nahm plötzlich bei Verhandlungen das Wort vom ‚jüdischen Mauseheln und Feilschen‘ in den Mund. In Baden konnte in einem Kaffehaus der Chefredakteur der Zeitschrift der Wiener jüdischen Kultusgemeinde an einem Nebentisch den Ausspruch hören: „Bei uns in Baden ist es schrecklich. Alles voller Juden!“¹³

Es äußerten sich Passanten bei regelmäßig stattfindenden Mahnwachen auf dem Wiener Stephansplatz auch vor Fernsehkameras in ihrer Erregung offen antisemitisch, der Leiter des Wiener ‚Jewish Welcome Service‘ Leon Zelman wurde, als er eine Gruppe jüdischer Touristen durch die Innenstadt führte, von einer Spaziergängerin en passant angespuckt. In den Verbandszimmern und Fußballercafés kursierte anlässlich einer internen Auseinandersetzung zwischen den jüdischen Mitgliedern Guttman und Böhm mit anderen Mitgliedern des Austria-Wien-Vorstandes plötzlich der billige Witz von der ‚Koscher Nostra‘. Auf diese Weise wurde ein Kontext zwischen den jüdischen Vereinsvorständen und der Mafia-Organisation Cosa Nostra hergestellt.¹⁴ Und in Linz hatte ein Schuldirektor bei einer Schulversammlung geäußert: „Wenn es hier so laut zugeht wie in einer Judenschule, verlasse ich den Raum.“ Dazu befragt, äußerte der Mann: „Ich stehe zu meinen Worten“.¹⁵

¹⁰ Der Brief ist in Hödls Autobiographie abgedruckt, der sich in einem eigenen Kapitel zu seiner Brief-Aktion bekennt: *Carl Hödl*, *Leben ist nicht Zufall*. Ein Kaleidoskop mit bunten und lebendigen Bildern aus dem Leben eines Linzer Kommunalpolitikers, der seine Meinung immer offen vertreten hat, Linz 1990, S. 141–144.

¹¹ Vgl. dazu „Oberösterreichische Nachrichten“ vom 27. Juni 1987, S. 2.

¹² *Hödl*, *Leben ist nicht Zufall*, S. 158.

¹³ *Karl Pfeifer*, *Anschluß und Ausschluß*. Impressionen aus dem österreichischen Alltag, in: *Falter*. Wochenzeitschrift für Kultur und Politik, Nr. 36 (1987), S. 5.

¹⁴ Zu weiteren Beispielen des modernen Alltagsantisemitismus vgl. *Michael John*, *Antisemitismus in Oberösterreich*. In: *Walter Blumberger/Dietmar Nemeth* (Hg.), *Rechts Um? Zum Neuen Rechtsradikalismus in Österreich*, Linz 1993, S. 72–79.

¹⁵ „Der Standard“ vom 25./26. Februar 1992, S. 7.

In demoskopischen Umfragen zeigte sich, daß antisemitische Aussagen in den Jahren 1986 bis 1992 zum Teil eine noch deutlichere Ausprägung erhielten. In manchen Untersuchungen aus diesen Jahren wurde Oberösterreich hinsichtlich der regionalen Unterschiede im Vordergrund der Bundesländer aufgefunden. Eine umfassende Untersuchung wurde vom Gallup-Institut 1991 durchgeführt. Sie ist methodisch breit angelegt, hat wissenschaftliche Qualität, bietet eine Aufschlüsselung nach Regionen und sei daher in der Folge kurz referiert: Es antworteten auf das Item „Heute ebenso wie in der Vergangenheit üben die Juden zuviel Einfluß auf die Welt-Geschehnisse aus“ in Oberösterreich/Salzburg 53 % zustimmend, in Tirol/Vorarlberg 45 %, in Steiermark/Kärnten 44 %, in Niederösterreich/Burgenland 29 % und in Wien 16 %. Auf die Frage „Würden Sie sagen, es ist für Österreich besser, keine Juden mehr im Land zu haben“ antworteten in Oberösterreich/Salzburg 26 % mit „Ja“, in Steiermark/Kärnten 25 %, in Niederösterreich/Burgenland und Tirol/Vorarlberg je 19 % und in Wien 6 %. Bei dieser und anderen neueren Umfragen zeigte sich auch, daß der ‚Alterseffekt‘ im Gegensatz zum nach wie vor beobachtbaren ‚Bildungseffekt‘ nicht mehr durchgängig gegeben war.

Schließlich lag Oberösterreich im Rahmen dieser Umfrage bei der religiösen Judenfeindschaft österreichweit an der Spitze: in Oberösterreich/Salzburg stimmten 37 % der Behauptung „Juden haben nach wie vor den Tod Jesu Christi zu verantworten“ zu; in Steiermark/Kärnten waren es 28 %, in Tirol/

Vorarlberg 25 %, in Niederösterreich/Burgenland 22 % und in Wien 8 %. Der biologisch-rassistische Antisemitismus war demgegenüber schwächer ausgeprägt: 10 % stimmten dem Item zu „Wenn ich einem Juden die Hand gebe, fühle ich ein Gefühl des persönlichen Widerwillens“. ¹⁶ Eine Untersuchung des Instituts für Konfliktforschung wies allerdings 17 % Zustimmung zu diesem sehr weitgehenden Item aus. ¹⁷

Diese Entwicklung zeigt folgendes:

1. Österreich insgesamt, mehr aber noch Bundesländer wie Oberösterreich oder Salzburg stellen Fallbeispiele für die These dar, daß Antisemitismus nicht an Zahl und Verhalten der in einer bestimmten Region lebenden Juden meßbar ist, sondern sich vor allem über deren Funktion bestimmt. Wenn 17 % der Befragten einem Item zustimmen „Wenn ich einem Juden die Hand gebe, fühle ich ein Gefühl des persönlichen Widerwillens“, und dies zum Beispiel in einem Land beziehungsweise in einer Stadt, in der nach der Volkszählung 1991 nur 99 (Land Oberösterreich insgesamt) beziehungsweise 44 (Linz-Stadt) Juden und Jüdinnen lebten, scheint diese These eindeutig belegt. Da Erfahrung im Zusammenhang mit Antisemitismus hier üblicherweise keine relevante Kategorie darstellt, erlangen andere Kriterien, wie die lange Kontinuität von Vorurteilen und feindlicher Haltung, die Besonderheiten der Tradierung, die Überlieferungsträger vorrangige Bedeutung.
2. Offenbar können antisemitische Einstellungen sehr rasch in die Öffentlich-

¹⁶ Alle Daten der Gallup-Studie vgl. *Österreichisches Gallup-Institut, Antisemitismus in Österreich* (ungedr. Auftrags-Bericht), Wien 1991, 119 S.

¹⁷ *Institut für Konfliktforschung, Antisemitismus-Monitor 1992, S. 2.*

keit getragen und instrumentalisiert werden, nachdem dies über Jahrzehnte kaum vorgekommen ist.

Die neueste Entwicklung

So rasch Juden ins Blickfeld feindlicher Einstellungen rücken können, so schnell können sie auch wieder aus dem Gesichtsfeld geraten. Im Zuge der massiven Zuwanderung nach 1989 wurden andere Gruppen als Aggressions- oder Projektionsobjekte interessant. Und nach 1992 gab es nur wenig relevante Manifestationen von Alltags-Antisemitismus in Oberösterreich oder auch österreichweit.¹⁸ Ebenso scheint in Umfragen der ‚private‘, kulturell tradierte Antisemitismus wieder auf das übliche Niveau abzusinken. Gelegentliche Friedhofsschmierereien und ähnliche Aktionen werden wieder die zwar unerfreuliche Norm, die aber auf den eher kleinen und begrenzten Kreis des organisierten Rechtsextremismus zurückzuführen sind. Dies kann man etwa dem letzten Länderbericht einer internationalen, komparativen Antisemitismusbeobachtung in ‚Anti-Semitism Worldwide‘ entnehmen.¹⁹ Phänomenologisch ist das Deutlichwerden antisemitischer Haltungen eindeutig den späten achtziger Jahren zuzuordnen, steht im Kontext des österreichischen Bundespräsidentenwahlkampfes und hat sich als eine Art ‚Mitnahmeeffekt‘ bis zum Ende der

Amtszeit des international umstrittenen Präsidenten Kurt Waldheim erstreckt. Schon bei einer repräsentativen Schülerbefragung im Jahre 1992 mit 1.100 Interviews zeigte sich, daß – im einzelnen nachgefragt – Juden nunmehr deutlich weniger angefeindet wurden. So wurden Juden bei 24 % der Befragten in spezifischer Weise als Feindbild genannt, hingegen Afrikaner von 45 %, Jugoslawen von 47 %, Roma und Sinti von 50 %, Rumänen von 56 %, Türken von 61 % und Polen von 65 %.²⁰ Und eine 1996 veröffentlichte österreichweite Untersuchung zur ‚neuen Fremdenfeindlichkeit‘ zeigt zwar auch hier Juden nur zum geringen Teil als Zielobjekt, aber insgesamt schon wieder ein ganz anderes Ranking: Vorurteile wurden nun in erster Linie gegen Serben gerichtet, sodann gegen Türken und Russen.²¹ Neuere Umfrageergebnisse belegen diesen Trend.

Zur Interpretation dieser Entwicklung gibt es zwei Richtungen: Zum einen wird die Vermutung geäußert, dies sei auf eine Entkoppelung der beiden Phänomene Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit zurückzuführen; es handele sich also eigentlich um zwei getrennte Einstellungsbündel, die zwar Ähnlichkeiten aufweisen, sich aber in letzter Zeit immer stärker voneinander entfernen. Meistens wird dies von Wissenschaftlern aus der rein empirisch orientierten Forschung akzentuiert.

¹⁸ Eine dieser Manifestationen stellt ein Artikel des Autors Werner Pfeifenberger im freiheitlichen Jahrbuch 1995 dar. Zu den Weiterungen des vor allem in Deutschland – weniger in Österreich selbst – beachteten Vorfalles vgl. Karl Pfeifer, Eine Rezension, zwei Prozesse und das Echo. In: Die Gemeinde. Offizielles Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, August 1988, S. 36f.

¹⁹ Zur Dokumentation konkreter Vorfälle in den Jahren 1995 und 1996 vgl. *Anti-Defamation League/The World Jewish Congress* (Hg.), *Anti-Semitism Worldwide 1995/96*, Tel Aviv 1996, S. 14–22 (Länderbericht Österreich), bes. S. 18ff.

²⁰ Vgl. Blumberger/Nemeth, *Rechts um?*, S. 104.

²¹ Vgl. Günther Ogris, Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit in Ost- und Westeuropa. In: Michael Ley/Ernst Gehmacher (Hg.), *Das Ende des Nationalismus. Neue Fremdenfeindlichkeit und neo-nationalistische Aufbrüche in Ost- und Westeuropa*, Wien 1996, S. 107.

Forscher mit einem sozio-psychologischen Ansatz („die autoritäre Persönlichkeit“) wie die Soziologin Hilde Weiss, welche die profundesten Studien zum Antisemitismus in Österreich verfaßt hat, und auch Wissenschaftler, die die Bedeutung der kulturellen Tradierung von Vorurteilmustern und die historischen Wurzeln des Antisemitismus hervorheben, interpretieren die neueste Entwicklung anders: Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit werden als Teil eines gesamten Syndroms gesehen.

Die ‚neue Fremdenfeindlichkeit‘, eine Entwicklung der neunziger Jahre, die sich in erster Linie gegen sichtbar und merkbar ‚fremde‘, ‚andersgeartete‘ Menschen richtet, argumentiert mit der „Kultur“ als trennendem Merkmal. Doris Sottopietra, die vor kurzem eine innovative Arbeit zur Entwicklungsgeschichte des Antisemitismus verfaßt hat, weist darauf hin, daß diese Unterscheidung allerdings keine Novität ist. Als Prototyp der „kulturell nicht Assimilierbaren“, des „volksfremden Asiaten“, als „geistige Rasse“, mit den Eigenschaften der Unveränderbarkeit, gleichzeitig aber mit einer zersetzenden Kraft belegt, wurden Juden und Jüdinnen in der nationalsozialistischen Ideologie dargestellt. Gerade dieses Charakteristikum, so Sottopietra, erfährt nun eine Verschiebung, indem es auf „Fremde“ angewandt wird.²² Damit verschwindet Antisemitismus aber nicht zur Gänze, sondern bleibt als Teil eines gesamten Syndroms – sozusagen in Reserve – auf Abruf.

Postskriptum

Gleichsam als Bestätigung, daß Antisemitismus und antijüdische Einstellungen in Österreich oftmals latente Phänomene darstellen und rasch aktivierbar sind, kann eine Entwicklung gewertet werden, die im September und Oktober 1998 wahrnehmbar war. In einem Fernsehinterview hatte der Vorsitzende der größten Oppositionspartei des Landes, der Freiheitlichen Partei Österreichs, Jörg Haider, eine Gleichstellung von sudetendeutschen Heimatvertriebenen und Juden hinsichtlich von Entschädigungszahlungen gefordert.²³ Eine komplexe Thematik, nämlich die Behandlung der sudetendeutschen Frage, war in dem Interview ohne Notwendigkeit in Verbindung mit Juden gebracht worden. Der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde, Ariel Muzicant bezeichnete diese Gleichstellung als „verwerflich und obszön“, ebenso wie Politiker der anderen österreichischen Parlamentsparteien das Statement nachhaltig ablehnten. Es fördere latent vorhandenen Antisemitismus, war der Tenor.²⁴

Das Meinungsbild der österreichischen Bevölkerung war etwas anders als das der politischen Elite gewichtet. Jüdische Vermögensansprüche aus der NS-Zeit, die über amerikanische Gerichte eingebracht wurden, sind nunmehr jedenfalls in Diskussion geraten. Nach einer Meinungsumfrage eines renommierten Instituts hielt Ende September 1998 eine knappe Mehrheit von 36 %

²² Vgl. Doris Sottopietra, *Variationen eines Vorurteils. Eine Entwicklungsgeschichte des Antisemitismus in Österreich*, Wien 1997, S. 174.

²³ So am 10. September 1998 in der Nachrichtensendung ZiB II: „Jeder weiß, was Menschen jüdischer Abstammung durchgemacht haben. Jeder aber weiß auch, was die Heimatvertriebenen durchgemacht haben (...) Wenn es um Wiedergutmachungen geht, (...) dann gilt dies für alle...“

²⁴ Vgl. „Der Standard“ vom 11. September 1998, S. 7; vom 15. September 1998, S. 31.

zu 39 % der Befragten (Rest ‚Weiß nicht‘) die Forderungen jüdischer Arieropfer für nicht berechtigt. Dies stellt zwar keinen Hardcore-Antisemitismus im Sinne von biologisch motiviertem Rassismus dar, unterstellt aber entweder eine – historisch nicht belegbare – hinreichende Entschädigung oder aber ein besonderes, unberechtigtes finanzielles Interesse seitens der betroffenen Juden oder beides. Bei sogenannten Opinion Leaders (aus Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Medien und Kultur) hielt eine klare Mehrheit

von 41 % zu 24 % die Rückerstattung jüdischer Vermögenswerte für berechtigt. Ein gewisser Opportunismus seitens des repräsentativen Bevölkerungsquerschnitts wird deutlich, wenn zwar nur 36 % eine Rückerstattung für berechtigt halten, jedoch 42 % der Ansicht sind „Regierung und Unternehmen sollen sich bei ‚jüdischen Forderungen‘ entgegenkommend verhalten“.²⁵ In jedem Fall ist dieses in der aktuellen Diskussion ausgelotete Meinungsklima für Juden als nicht günstig anzusehen.

²⁵ OGM-Umfrage zit. nach „Format. Das Magazin für Politik, Wirtschaft & Wissen“, Nr. 1 vom 5. Oktober 1998, S. 13.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: *Die Ökumenische Dimension in der Ausbildung derer, die in der Seelsorge arbeiten*

Bereits im März 1998 stellte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen das bislang nicht in Deutsch veröffentlichte Dokument *The Ecumenical Dimension in the Formation of Those Engaged in Pastoral Work* vor, wonach das ökumenische Bemühen zur Wiedergewinnung der Einheit der christlichen Kirchen verstärkt in die Ausbildungsprogramme der in der Pastoral tätigen Personen miteinbezogen werden soll. Dabei griff man ein drängendes Anliegen von Papst Johannes Paul II. auf, das bereits im überarbeiteten Ökumenischen Direktorium (1993) sowie in der Enzyklika *Ut unum sint* (25.5.1995) einen vorrangigen Stellenwert erhalten hat. Diese Texte bilden ausdrücklich den Kontext des vorliegenden Studiendokumentes.

Der Päpstliche Rat verweist darauf, daß zwar alle Gläubigen an der Förderung der Einheit der Christen interessiert sein sollen, daß aber vor allem die Seelsorger/innen im Rahmen ihrer Ausbildung umfassend über die Ergebnisse des theologischen Dialoges informiert werden müssen. Zudem sollen sie die Möglichkeiten zu praktischer Zusammenarbeit wahrnehmen und die Gelegenheiten zu Begegnungserfahrungen in vielfältiger Weise nutzen, um auch den spirituellen und liturgischen Reichtum nichtkatholi-

scher Christen besser kennenzulernen. Generell stellt ‚Ökumenismus‘ ein alle Fächer übergreifendes Lern- und Forschungsprinzip dar und ist deshalb in je spezifischer Weise zu berücksichtigen. Insbesondere jene, die kurz vor ihrem Praxiseinsatz stehen, sollen mit den konkreten Fragen der Sakramentenpastoral vertraut sein (zum Beispiel Taufe, Patenschaft, ökumenische Gottesdienste, Trauungen konfessionsverschiedener Paare). Detaillierte Vorschläge zu Schlüsselbegriffen der Ökumene, zur Methodologie und zur praktischen Durchführung dieses Lehrbereiches verdeutlichen die Themenvielfalt in der Aus- und Weiterbildung der in der Seelsorge Tätigen. Zudem wird ein eigener Studiengang »Ökumenismus« angeregt, wofür summarisch ein thematischer Verlaufsplan erstellt wurde. (Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 134)

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben MP *Ad tuendam fidem* vom 18. Mai 1998. Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßiger Kommentar zur Schlußformel der Professio fidei* vom 29. Juni 1998

Obwohl es schon bisher immer wieder Korrekturen und Klarstellungen bezüglich einzelner Bestimmungen des CIC/1983 beziehungsweise des CCEO/1990 (zumeist durch Authentische Interpretationen) gegeben hat, wurde erstmals in dem Apostolischen Schreiben (*motu proprio*) *Ad tuendam*

fidem von Papst Johannes Paul II. eine umfassendere Einfügung zum besseren „Schutz des Glaubens“ vorgenommen. Dabei richtet sich das Dokument gegen Irrtümer, die „insbesondere bei denen (aufgetreten sind), die sich mit den Disziplinen der Theologie beschäftigen“, und soll nunmehr ausdrücklich die sanktionsbewehrte Pflicht auferlegen, auch „die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten (entsprechend) zu beachten“ (Einleitung).

Bereits 1989 wurde seitens der Kongregation für die Glaubenslehre für alle, die „ein Amt übernehmen, das sich direkt oder indirekt auf die vertiefere Forschung im Bereich der Wahrheiten über Glaube und Sitten bezieht oder mit einer besonderen Vollmacht in der Leitung der Kirche verbunden ist“ (vgl. can. 833 CIC), der Zusatz einer Übernahmeverpflichtung hinsichtlich aller Lehraussagen entsprechend deren dogmatisch gestufter Verbindlichkeit in die offizielle Formel bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses eingefügt, wobei man drei Kategorien von Wahrheiten unterscheidet. Die *Professio fidei*, der das Nizänokonstantinopolitanische Symbolum vorangestellt ist, lautet in der amtlichen Übersetzung für Österreich (Abl. d. ÖBK Nr. 5 vom 30.4.1991, S. 5): „(1) Mit Festigkeit glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Gotteswort enthalten ist und was von der Kirche – sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird. (2) Mit Festigkeit nehme ich weiters an und halte an allem und jedem einzelnen fest, was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre von der Kirche definitiv vorgelegt wird. (3) Ferner hange ich mit religiös begründetem Gehorsam des Willens

und des Verstandes den Lehren an, welche der Römische Bischof oder das Kollegium der Bischöfe verkünden, wenn sie das authentische Lehramt ausüben, auch wenn sie dieselben nicht in endgültiger Weise auszusprechen beabsichtigen“.

Während der erste und dritte Absatz in der Rechtsordnung der katholischen Kirche des lateinischen Ritus (cc. 750, 752 CIC/1983) wie der orientalischen Rituskirchen (cc. 598, 599 CCEO/1990) berücksichtigt wurden, mangelte es hinsichtlich des zweiten Abschnittes an einer adäquaten juristischen, disziplinären und strafrechtlichen Umsetzung. Gerade dieser Bereich aber ist nach Ansicht des Papstes „von größter Bedeutung, da er sich auf die mit der göttlichen Offenbarung notwendigerweise verknüpften Wahrheiten bezieht. Diese Wahrheiten, die bei der Erforschung der katholischen Glaubenslehre eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes für das tiefere Verständnis einer bestimmten Wahrheit über Glaube oder Sitten durch die Kirche zum Ausdruck bringen, sind aus historischen Gründen oder als logische Folge mit der Offenbarung verknüpft“. Daher wird can. 750 CIC (= can. 598 CCEO) in zwei Paragraphen unterteilt, wovon § 2 lautet: „Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt“. Wer trotzdem eine derartige Lehre, „worüber can. 750 § 2 oder can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den

Ordinarius, nicht widerrufen“, soll „mit einer gerechten Strafe“ belegt werden (can. 1371 CIC; vgl. can. 1436 CCEO).

Die Kongregation für die Glaubenslehre fügte im Rahmen der Promulgation einen mit 29. Juni 1998 datierten „Lehrmäßigen Kommentar zur Schlußformel der *Professio fidei*“ an. Darin werden die einzelnen Aussagekategorien des kirchlichen Lehramtes im Blick auf die Ordnung der Wahrheiten, denen die Gläubigen anzuhängen haben, bezüglich ihres dogmatischen Verbindlichkeitscharakters verdeutlicht sowie anhand von Beispielen – insbesondere der jüngeren Lehrverkündigung – erläutert.

Demnach betrifft der erste Absatz in der Schlußformel der *Professio fidei* alle jene Lehren göttlichen und katholischen Glaubens, welche die Kirche formell als von Gott geoffenbart vorlegt, die als solche unabänderlich sind und daher Glaubenszustimmung verlangen, wie etwa die christologischen oder marianischen Dogmen, die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Gnadenwirksamkeit oder der Primat des Papstes (vgl. Nr. 11). „Diese Lehren sind im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten und werden durch ein feierliches Urteil als von Gott geoffenbarte Wahrheiten definiert, sei es vom Papst, wenn er »ex cathedra« spricht, sei es durch das auf einem Konzil versammelte Bischofskollegium, oder sie werden vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt als unfehlbar zu glauben vorgelegt“ (Nr. 5). Wer diese Lehren hartnäckig bezweifelt oder leugnet, zieht sich eine (von selbst eintretende) Beugestrafe als Häretiker zu (can. 1364 CIC, can. 1436 §1 CCEO).

Die Formel des zweiten Absatzes der *Professio fidei* umfaßt demgegenüber alle jene Aussagen des kirchlichen

Lehramtes, „die dem dogmatischen und sittlichen Bereich angehören und notwendig sind, um das Glaubensgut treu zu bewahren und auszulegen, auch wenn sie vom Lehramt der Kirche nicht als formell geoffenbart vorgelegt werden“. Diese Lehren können vom außerordentlichen Lehramt definiert oder vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche als *sententia definitiva tenenda* (als endgültig zu halten) unfehlbar gelehrt werden, weshalb auch ihnen von jedem Gläubigen die „feste und endgültige Zustimmung zu geben“ ist (Nr. 6). Als Beispiele, die zum Teil auch Verwunderung hervorgerufen haben, werden unter anderem die Ungültigkeitserklärung anglikanischer Weihen durch Leo XIII., die Lehre von der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe, die Unerlaubtheit der Euthanasie sowie die Unrechtmäßigkeit der Prostitution genannt (Nr. 11). „Wer (diese Lehren) leugnet, lehnt Wahrheiten der katholischen Lehre ab und steht deshalb nicht mehr in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ (Nr. 6; vgl. 9).

Dabei wird eingeräumt, daß die diesbezüglichen Wahrheiten „verschieden und in unterschiedlicher Weise mit der Offenbarung verbunden sein können“, sei es, daß sie „aufgrund einer geschichtlichen Beziehung notwendigerweise (mit ihr) verknüpft sind; andere lassen einen logischen Zusammenhang erkennen, der eine Etappe im Reifungsprozeß der Erkenntnis der Offenbarung zum Ausdruck bringt, den die Kirche zu erfüllen gerufen ist“ (Nr. 7). Die fehlende formale Qualifikation als ausdrücklich ‚geoffenbarte Lehren‘ schmälert demnach in keiner Weise ihren Endgültigkeitscharakter, noch dazu, da „nicht auszuschließen (ist), daß an einem bestimmten Punkt der dogmatischen Entwicklung das Ver-

ständnis des Inhalts und der Worte des Glaubensgutes im Leben der Kirche wachsen und das Lehramt dazu kommen kann, einige dieser Lehren auch als Dogmen göttlichen und katholischen Glaubens zu verkünden“ (ebd.). Die Kongregation betont schließlich eigens, daß es hinsichtlich „des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung“, die diese Wahrheiten fordern, keinen Unterschied zu den von der Kirche als von Gott geoffenbarten gibt, allerdings beruht „bei Wahrheiten des ersten Absatzes ... die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (*de fide credenda*)“, während sie sich „bei Wahrheiten des zweiten Absatzes ... auf den Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (*de fide tenenda*)“ stützt (Nr. 8).

Im dritten Absatz der *Professio fidei* werden jene Lehren angesprochen, „die in Sachen des Glaubens und der Sitten als wahr oder zumindest als sicher vorgetragen werden, auch wenn sie nicht durch ein feierliches Urteil definiert und auch nicht vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt als endgültig vorgelegt worden sind“. Sie sind „authentischer Ausdruck des ordentlichen Lehramtes des Papstes oder des Bischofskollegiums und erfordern deshalb religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes“. Eine Aussage, die gegen diese Lehren verstößt, ist als irrig, bei Lehren, die Vorsichtsmaßregeln darstellen, als verwegen oder gefährlich zu qualifizieren und kann deshalb nicht als gesichert gelehrt werden.

Nach dem lehrmäßigen Kommentar der Glaubenskongregation zählen also die als ‚definitiv‘ erklärten Wahrheiten zum Bereich der unfehlbaren Aussagen

und verlangen damit Glaubenszustimmung. Kirchenrechtlich wird jedoch die Sanktionierung einer Verweigerung nur in Parallele zu der von jenen lehramtlichen Aussagen gesetzt, die gemäß can. 1371, n. 1 CIC (lediglich) „religiösen Verstandes- und Willensgehorsam“ erfordern. Verstöße gegen als endgültig gelehrt Wahrheiten können somit disziplinar mit einer ‚gerechten Strafe‘ geahndet werden, ohne daß entschieden ist, ob es sich im vollen Sinn bereits um die Verweigerung der Glaubenszustimmung und damit um einen häretischen Akt (cc. 750, 1364 CIC) oder aber nur um eine Autoritäts- und Gehorsamsverweigerung handelt. So scheint weiterhin offen zu sein, welches ekklesiale Gewicht lehrmäßigen Irrtümern dieser Art tatsächlich zukommt.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 29 vom 17. Juli 1998, 6, 7–8)

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Dies Domini* vom 31. Mai 1998

Angesichts der Veränderung der Feiertagskultur in den traditionell christlich geprägten Ländern sah sich Papst Johannes Paul II. veranlaßt, in einem in fünf Kapitel gegliederten Apostolischen Schreiben für „die Heiligung des Sonntags“ einzutreten.

In der *Einführung* (Nr. 1–7) wird der Sonntag, der Tag der Auferstehung, als „der Ur-Feiertag“ (SC 106) für die Christen herausgestellt, „der nicht nur dazu bestimmt ist, der Abfolge der Zeit einen festen Rhythmus zu geben, sondern ihren tiefen Sinn zu enthüllen“ (2). Der Sonntag ist wesentlich mehr und anderes als ein bloßes „Wochenende“, das selbst in Ländern, die in staatlichen Gesetzen den Feiertags-

charakter noch geschützt haben, praktisch als „wöchentliche Zeit der Entspannung ... möglichst weitab vom ständigen Wohnsitz“ vor allem „durch die Teilnahme an kulturellen, politischen oder sportlichen Aktivitäten“ begangen wird. Gegenüber diesem durchaus als positiven Teilaspekt gesehenen gesellschaftlichen Bedürfnis nach Ruhe und Vergnügen wird die Vielfalt einer echt christlichen Heiligung des Sonntags betont, denn wenn dieser seinen ursprünglichen Sinn zugunsten einer oberflächlichen Lebensweise verliert, „kann es geschehen, daß der Mensch nicht mehr den ‚Himmel‘ sehen kann, weil er in einem so engen Horizont eingesperrt ist“ (4). Ausdrücklich werden daher vom Papst alle ortskirchlichen Initiativen begrüßt, die diesem Anliegen dienen (vgl. etwa die vom Linzer Diözesanbischof Dr. Maximilian Aichern wesentlich mitgetragene überparteiliche „Allianz für den Sonntag“). Andererseits wird auch realistisch wahrgenommen, daß „im Bewußtsein vieler Gläubigen ... nicht nur der Sinn für den zentralen Charakter der Eucharistie abzunehmen (scheint), sondern sogar die Pflicht, dem Herrn dankzusagen durch das gemeinsame Gebet mit den anderen innerhalb der kirchlichen Gemeinde“ (5). Darin ist das Anliegen begründet, durch die Darlegung der vielen Aspekte des Herrentages, die weit über eine Pflichteinmahnung hinausgeht, den Sonntag für die Christen wieder als „ihren Tag“ ins Bewußtsein zu rufen: „die Christus geschenkte Zeit ist niemals verlorene Zeit, sondern eine gewonnene Zeit für die tiefe Vermenschlichung unserer Beziehungen und unseres Lebens“ (7).

Im I. Kap. »*Dies Domini*« über „die Feier des Schöpfungswerkes Gottes“ (8–18) verweist Johannes Paul II. „zur

Einführung in das volle Verständnis des Sonntags“ auf eine Relecture der Schöpfungserzählung mit ihrer Spannung von Arbeit und ‚froher Ruhe‘ (jenseits bloßer Untätigkeit) sowie auf eine vertiefte Beschäftigung mit der Theologie des Sabbats. Als „unverzichtbarer Ausdruck der Beziehung zu Gott“ gegenüber einer reinen Vorschrift religiöser Gemeinschaftsdisziplin wird der „Tag der Ruhe“ als „der von Gott gesegnete und geheiligte Tag“ erläutert (13f). Mit dem Ostergeschehen wird der *Dies Domini* zum »*Dies Christi*«, dem das II. Kap. gewidmet ist: „der Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Geistes“ (19–30). Schon bald festigt sich in der Kirchengeschichte „die Unterscheidung des Sonntags vom jüdischen Sabbat“. Dies geht einher mit der Betonung der „Taufdimension des Sonntags“ als dem „Tag der Neuschöpfung“ (24), weshalb er sich besonders für Tauffeiern eignet und im Missale auch die Besprengung mit Weihwasser als Bußritus vorgesehen ist. Andererseits aber ist der Sonntag „nicht nur der erste Tag, er ist auch der ‚achte Tag‘, das heißt, er nimmt im Vergleich zur Abfolge der sieben Tage eine einzigartige und transzendente Stellung ein, die nicht nur den Beginn der Zeit, sondern auch ihr Ende in der ‚zukünftigen Ewigkeit‘ beschwört“ (26). So wird der Sonntag als „unverzichtbarer Tag“ (30) deutlich, an dem die Geistbegabung auch im gemeinsamen Credo zum Ausdruck kommt und ihn zum „Tag des Glaubens“ macht (29).

Das III. Kap. »*Dies Ecclesiae*« thematisiert die kirchliche Dimension des Sonntags, insofern „die eucharistische Versammlung das Herz des Sonntags ist“ (31–54). Die sonntägliche Feier des Herrentages und der Eucharistie steht im Mittelpunkt des Lebens der Kirche

(vgl. KKK Nr. 2177), ist sie doch „die Feier der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen inmitten der Seinen“ (31). Insofern die Liturgie „ihrem Wesen nach eine Epiphanie der Kirche“ ist, öffnet sich die Gemeinde bei der Eucharistiefeier auch „der communio mit der Weltkirche“ (34) und wird zum vorzüglichen „Ort der Einheit“ (36). In diesem Zusammenhang wird daran erinnert, daß es vor allem Aufgabe der Eltern ist, ihre Kinder zur Teilnahme an der Sonntagsmesse zu erziehen, wobei sie hinsichtlich der Erklärungen von den Religionslehrer/inne/n unterstützt werden und die Gestaltung von Kindermessen angeraten sein kann. Andererseits soll man an diesem „Tag der Versammlung des Gottesvolkes die Messen der kleinen Gruppen nicht fördern“, um das Leben und die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft auch im bunten Bild der verschiedenen Gruppen, Bewegungen, Vereinigungen und Ordensgemeinschaften zu bewahren (36). Es wird sodann an die konziliare Aussage erinnert, daß „Wortgottesdienst und Eucharistiefeier so eng miteinander verbunden (sind), daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen“ (SC 56). In der liturgischen Verkündigung des Wortes Gottes, dem „Gespräch Gottes mit seinem Volk“ (41), und in der empfohlenen Teilnahme an der Kommunion (44) werden die Gläubigen gestärkt und berufen, „mit der Kraft des Auferstandenen und seines Geistes die Aufgaben anzupacken, die in ihrem (alltäglichen) Leben auf sie warten“ (45). Deshalb soll der Gottesdienst auch gut vorbereitet und unter Einbeziehung aller angemessen gestaltet werden (50f).

Erst nach diesen theologischen Ausführungen kommt die normative Festlegung des Sonntagsgebotes zur Sprache, insofern es von der Kirche für

notwendig erachtet wurde, die Gewissenspflicht als Gebot geltendzumachen und erstmals im CIC/1917 gesetzlich zu positivieren. Can. 1247 CIC/1983 schreibt vor: „Am Sonntag und an den anderen gebotenen Feiertagen sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier verpflichtet“. Dies gilt gerade auch angesichts einer Umwelt, die sich dem Evangelium gegenüber „manchmal ausgesprochen feindselig, bisweilen – und das ist häufiger der Fall – gleichgültig und unempfindlich“ verhält (48). Andererseits – so Papst Johannes Paul II. – „stellt sich für die Bischöfe die entsprechende Verpflichtung, allen tatsächlich die Möglichkeit zur Erfüllung des Gebotes zu bieten“ (49). Daß dafür allerdings die im Dokument erwähnten Befugnisse zur Mehrfachzelebration und zur Vorabendmesse nicht überall ausreichen, zeigt sich immer häufiger.

Es wäre allerdings „einschränkend“, die Pflicht zur Heiligung des Sonntags allein auf „die Teilnahme an der Eucharistie ... zu reduzieren“ (52). Vielmehr soll der ganze Tagesverlauf – Familienleben, soziale Beziehungen, Gelegenheit zu Erholung und Zerstreuung – im Lebensstil von dem Frieden und der Freude des Auferstandenen geprägt sein. In diesem Kontext wird die Problematik jener Pfarrgemeinden angesprochen, in denen wegen Priestermangels keine Eucharistiefeier stattfinden kann. Unter diesen Umständen wird man zwar von der Meßverpflichtung entschuldigt, es entfällt aber nicht die Pflicht der Sonntagsheiligung, weshalb die Kirche auch die Einberufung sonntäglicher Versammlungen bei Abwesenheit des Priesters in dieser Pfarrgemeinde „empfiehlt“, die das Ziel, nämlich die Feier des Meßopfers, niemals aus den Augen verliert (53). Die Rundfunk- und Fernsehübertragungen

stellen für die Kranken, Gebrechlichen oder sonst aus einem schwerwiegenden Grund Verhinderten – und daher von der Erfüllung des Gebotes Entschuldigten – eine „wertvolle Hilfe“ dar, bilden aber „an sich keine befriedigende Erfüllung des Sonntagsgebotes“, da dieses die Zusammenkunft an einem konkreten Ort und die Möglichkeit zur eucharistischen Kommunion verlangt (54).

Im IV. Kap. »*Dies Hominis*« wird der Sonntag als „Tag der Freude, der Ruhe und der Solidarität“ behandelt (55–73). Dabei wird die Wichtigkeit und Bedeutung der zivilgesetzlichen Regelungen hinsichtlich des sonntäglichen Ruhetages herausgestrichen und die soziale Verantwortung des Staates gegenüber der arbeitenden Bevölkerung eingemahnt.

Im V. Kap. »*Dies Dierum*« kommt erneut der Sonntag als „der ursprüngliche Feiertag, der den Sinn der Zeit offenbart“ in den Blick (74–80), wobei insbesondere auf die Möglichkeiten einer unterschiedlichen Gestaltung und Zahl der Feiertage „mit Rücksicht auf die soziale und wirtschaftliche Situation“ sowie die jeweilige Tradition und zivile Gesetzgebung hingewiesen wird (79). Zum *Schluß* (81–87) ermutigt der Papst alle, den Sonntag zu verstehen als „eine Einladung, nach vorne zu schauen“ (84), wobei „die heutigen Christen“ angesichts einer pluralistischen Freizeitgesellschaft den pastoralen und spirituellen Reichtum des Sonntags, wie er der Kirche von der Überlieferung anvertraut wurde, erkennen und „in gewissem Maße als eine Zusammenfassung des christlichen Lebens“ begehen sollen (81).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 133).

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben MP *Apostolos suos* vom 21. Mai 1998

Gemäß can. 447 CIC ist die Bischofskonferenz der „Zusammenschluß der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes, die gewisse pastorale Aufgaben für die Gläubigen ihres Gebietes nach Maßgabe des Rechts gemeinsam ausüben“. Die Bischofskonferenz erscheint als ein institutioneller Ausdruck der *communio ecclesiarum*, der synodalen Dimension der *sacra potestas*. Im Hinblick auf die Diskussion um die theologische und juristische Verortung (vgl. zum Beispiel Müller, H.J. Pottmeyer [Hg.], Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989), werden im vorliegenden Dokument zentrale Leitlinien präsentiert und auch Festlegungen mit normativem Gehalt getroffen.

Bezüglich des Stimmrechts – entscheidend oder beratend – der Auxiliarbischöfe und der übrigen Titularbischöfe, die der Bischofskonferenz angehören, ist die Proportion mit den Diözesanbischöfen zu beachten, damit deren pastorale Leitungsverantwortung nicht beeinträchtigt wird. Gewünscht ist auch, daß die Statuten die Anwesenheit der emeritierten Bischöfe mit beratendem Stimmrecht vorsehen. Überdies ist Sorge zu tragen, daß sie „an Studienkommissionen beteiligt werden, die Themen behandeln, in denen ein Altbischof fachlich besonders bewandert ist“. Die Teilnahme der Mitglieder an der Konferenz ist persönlich wahrzunehmen, Delegation ist demnach nun grundsätzlich ausgeschlossen.

Zentrales Anliegen des Apostolischen Schreibens ist eine Klarstellung und exaktere Festlegung der Lehrautorität

der Bischofskonferenzen. Die Bischöfe sind „authentische Kündler und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen“ (can. 753 CIC). Eingebunden in die universalrechtliche Lehrautorität von Papst und Bischofskollegium haben die Bischofskonferenzen am authentischen Lehramt der Kirche teil, dem die Gläubigen religiösen Gehorsam entgegenzubringen haben. Auf der Basis des kodikarischen Rechts verfügte die Bischofskonferenz im Sinne von can. 753 bereits über die Möglichkeit, lehramtliche Erklärungen als Aussagen der Bischofskonferenz herauszugeben, doch erforderte dies gemäß can. 455 §4 CIC ein gemeinschaftliches Handeln i.S. einer Einmütigkeit der bischöflichen Beschlußfassung. Das Apostolische Schreiben legt nun normativ verbindlich fest, daß

Lehraussagen der Bischofskonferenz als Verwirklichung des authentischen Lehramtes im Namen der Konferenz veröffentlicht werden, wenn diese entweder „von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden, oder daß sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidrittelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt werden, (und) die *recognitio* des Apostolischen Stuhls erhalten“.

Die jeweiligen Statuten der Bischofskonferenzen sind an die Klarstellungen und rechtlich verbindlichen Festlegungen anzupassen und dem Apostolischen Stuhl zur Rekognition vorzulegen.

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 31/32 vom 31. Juli 1998, 9–12)

Norbert Scholl

Ein Bestseller entsteht: Das Matthäus- Evangelium

NEU '98

158 Seiten, kart. DM 26,80
ISBN 3-7917-1618-2

Eine Zeitreise nach Antiochia 90 n.Chr.

**historisch plausibel, theologisch zuverlässig,
lebendig und phantasievoll erzählt. Tatsächlich,
so könnte es gewesen sein und so wird uns
heute die Entstehung des Matthäus-Evangeliums
verständlich. Mehr noch, so fesselt sie uns!**

Lesen lohnt sich immer, aber hier besonders.

Verlag Friedrich Pustet



Das aktuelle theologische Buch

FRANZ ANSGAR (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. (Pietas Liturgica 8). Eos, St. Ottilien 1997. (927, 38 farb. Abb.). Geb. DM 248,-/S 1.810,-/sFr 220,-.

Zu den Früchten der nachkonziliaren Liturgiereform gehört zweifellos, daß atl. Texte in einem bisher in der römischen Tradition nicht gekannten Maße Eingang in die gottesdienstlichen Feiern gefunden haben. Volkssprachigkeit der Liturgie, schriftbezogene Predigten und eine Leseordnung, nach der außerhalb der Osterzeit zumindest in den Meßfeiern der Sonn- und Feiertage eine atl. Lesung vorgesehen ist, sind gemeinsam eine Hilfe, daß die Einheit der Bibel und die bleibende Verbindlichkeit auch der erstbündlichen Schriften im Gottesdienst und damit im kirchlichen Leben von allen wahrgenommen werden können. Daß im katholischen Gottesdienst „der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet“ und „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan“ (SC 51) wurde, wird offensichtlich einhellig begrüßt.

Gerade weil aber die atl. Schriften auf diesem Weg eine bisher in den liturgischen Ordnungen nicht realisierte Bedeutung gewonnen haben, kann es nicht verwundern, daß die konkreten gottesdienstlichen Leseordnungen und die damit mittlerweile verbundenen Erfahrungen Fragen aufwerfen, die sich in den 60er Jahren zumindest nicht mit gleicher Schärfe gestellt haben. In diesen Zusammenhang gehört der vorliegende Sammelband, der ausgehend von zehn Referaten einer im „Jahr der Bibel“ (1992) veranstalteten Tagung zu einem voluminösen Kompendium mit 40 Beiträgen geworden ist. Wie auch bei früheren Bänden der sorgfältig und qualitativ voll edierten Reihe „Pietas Liturgica“ erschweren allerdings Umfang und Preis eine breite Rezeption und Diskussion über den engeren Bereich der Wissenschaft hinaus. Das ist freilich bedauerlich; denn der Band hat in vielfacher Hinsicht Praxisrelevanz, die auch bei

einer notwendigerweise auswählenden Besprechung deutlich werden sollte.

Zugänge zu atl. Texten dokumentiert der erste Teil (17–355). Allein sechs Beiträge befassen sich mit dem Opfer des Isaak in Gen 22, einem „der sperrigsten, ja auch skandalösesten Texte der ganzen Bibel“ (17). Hier geht es wie in den acht weiteren Aufsätzen dieses Teiles nicht nur um die Möglichkeiten und Grenzen der historisch-kritischen Exegese christlicher Tradition. Gefragt wird auch nach den Deutungen jüdischer, allegorischer, typologischer und spiritueller Exegese. Darüber hinaus werden Zugänge aus der Perspektive der Psychologie, der Religionspädagogik, der Dichtung, der Kunst und der Musik aufgezeigt. Daß auch heute solche Formen der Auseinandersetzung mit den biblischen Texten legitim sind, könnte etwa im Blick auf die insgesamt doch noch eher seltene Predigt über atl. Lesungen anregend sein.

Mit der Frage nach dem Verhältnis der beiden Testamente zueinander wird im zweiten Teil eine der derzeit spannendsten Fragen des bibeltheologischen Gesprächs in sieben Artikeln thematisiert (357–490). Konkret lautet die entscheidende Kernfrage für die Christen mit den Worten von Henning Graf Reventlow, „wie das Bekenntnis zum endgültigen Handeln des Gottes Israels in Jesus Christus für alle Menschen gültiger Maßstab für den Umgang mit dem Alten Testament bleiben kann, ohne es in früher üblicher, aber inzwischen als unzulässig erkannter Weise zu christianisieren“ (369f). Diethelm Michel betont die Differenz des heutigen Judentums zum AT und kann dann sagen: „Schließlich hat historisch das Alte Testament zwei Fortsetzungen gehabt, das Judentum und das Christentum, die beide überzeugt waren, mit Recht die im AT angelegte und von der Sache des AT her gemeinte Fortsetzung zu sein. Das ist deshalb möglich, weil das AT in sich verschiedene Strömungen und Tendenzen enthält, die dann eben in verschiedene Fortsetzungen gemündet sind“ (390). Doch selbst wenn „das heutige Judentum von den alttestamentlichen Texten durch einen genauso breiten historischen Graben getrennt ist wie das heutige Christentum“

(375), bleibt für den Rez. die Frage, ob diesem „historischen Graben“ auch eine theologische Äquidistanz entspricht.

Eine größere Solidarität der Christen mit dem Judentum scheint auf bei Erich Zenger, der darauf hinweist, daß wir bei der Lektüre des von ihm auch „Erstes Testament“ genannten Teiles der Bibel „nicht nur Schulter an Schulter mit dem Juden Jesus, der Kraft und Maß unseres Christ-Seins ist, sondern ebenso Schulter an Schulter mit dem heutigen Judentum“ (401) stehen. Innerhalb der Kirche und ihrer Liturgie wären dann freilich „die beiden Teile der christlichen Bibel so miteinander zu korrelieren und zu konfrontieren, daß ein produktiver Streit um die Wahrheit entsteht“ (399). Deshalb muß das AT „Eigenwort mit Eigenwert“ (397) bleiben, damit es „seine Rolle als Herausforderin, Rivalin und Kommentatorin des Neuen Testaments“ (399) spielen kann. Es ist eine notwendige Ergänzung des NT. Denn während das NT „in der Gestalt Jesu Christi sozusagen die Idealgestalt erlösten Lebens und Sterbens verkündet, konfrontiert das Erste Testament stärker mit der Realität des Durchschnittsalltags“ (401). Ergänzend hierzu sei auf eine hermeneutische Nebenbemerkung bei Hansjakob Becker hingewiesen, der damit rechnet, „daß das Neue Testament und speziell die Evangelien bestimmte Themen nicht deshalb nicht aufgreifen, weil sie unwichtig oder abgetan wären, sondern weil sie bereits in der Bibel Jesu, dem AT, enthalten sind“ (648). Und Rolf Zerfaß erinnert daran, daß sich in den ntl. Perikopen die Kirchenthematik immer wieder in den Vordergrund drängt und gerade deshalb die Beschäftigung mit den atl. Texten eine „Rückbindung und Unterordnung der Kirchenthematik unter die Frage, wer Gott für uns ist und ob auf ihn Verlaß ist“ (864), fördert.

Zenger schließt seine „Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sogenannten Alten Testaments“ mit der Forderung nach „einem erneuerten Umgang der christlichen Liturgie mit dem Ersten Testament“ (401). Genau um dessen Stellenwert im Gottesdienst geht es im dritten Teil des Buches (491–868). Dabei wird älteren und

neueren Leseordnungen große Aufmerksamkeit geschenkt. Zentral ist der von Hansjakob Becker schon mehrfach vorgestellte, hier jedoch umfangreich dokumentierte Vorschlag einer Leseordnung, bei der an den Sonntagen nach Pfingsten atl. Perikopen in einer „heilsgeschichtlichen“ Reihenfolge die bestimmenden Texte für die Auswahl der ntl. Schriftlesungen sein sollen (659–689): „So wie der Gläubige in jedem Kirchenjahr von neuem den Weg Jesu von der Geburt bis zur Auferstehung geht [Doch stimmt diese Voraussetzung? Die Zeit zwischen Weihnachts- und Osterfestkreis ist nicht Abbildung der Lebenszeit Jesu! Anm. des Rez.], so soll er auch jedes Jahr die Stationen des Weges von der Urgeschichte bis zur Zeitenwende kennenlernen“ (670f).

Die kritischen Anmerkungen Zengers dazu (691f) sind mittlerweile bereits ergänzt durch Norbert Lohfink (vgl. BiLi 70. 1997, 218–232). Abgesehen vom „heilsgeschichtlichen“ Konzept, dessen Tragfähigkeit nach den Jahren „heilsgeschichtlicher“ Hochkonjunktur mittlerweile bezweifelt wird, scheint es grundsätzlich problematisch, eine verbindliche Leseordnung auf der Grundlage von theologischen Ideen zu entwerfen, die sich nicht aus der Schrift und ihrem Kanon selbst ergeben (vgl. 653 bei Adrien Nocent einen entsprechenden Hinweis auf die Skepsis gegenüber exegetischen Hypothesen bei der Arbeit an der nachkonziliaren Leseordnung). Die zahlreichen Anfragen an die konkrete Auswahl der atl. Texte im Blick auf die Sonntagsevangelien beruhen ja nicht zuletzt darauf, daß die theologischen Auswahlkriterien einseitig sind beziehungsweise dem AT und seinem Eigenwert nicht gerecht werden. Vor diesem Hintergrund verdient der in diesem Sammelband leider nur erwähnte, von Georg Braulik entwickelte Vorschlag einer sonntäglichen Tora-Bahnlesung besondere Aufmerksamkeit, weil ihm ein schrift- beziehungsweise kanonimmanentes Auswahlkriterium zugrundeliegt. Eine Gefahr der von Becker entwickelten Perikopenordnung kann beispielhaft illustriert werden: Die eindrucksvolle und ermutigende Auslegung der David-Geschichte,

mit der Rolf Zerfaß den vorliegenden Sammelband beschließt (855–868), wird dem atl. Text sicher gerecht, hätte sich aber kaum angeboten, wenn der Lesung aus 1 Sam 17 als Evangeliumstext Mt 18,1–4 beigegeben wird, wie es von Becker für den 15. Sonntag nach Pfingsten im Lesejahr B vorgesehen ist (683). So ist zu befürchten, daß eine einheitliche Leitidee aller Meßtexte in einem verbindlichen und auf Dauer angelegten Ordo (womöglich incl. entsprechender Perikopenorationen) am Ende doch die Offenheit der biblischen Texte eher einschränkt. Wird eine katechetische Überformung der Meßfeier vermieden, könnte allerdings für einzelne Gottesdienste mit Gewinn die Perikopenkombinationen Beckers fruchtbar gemacht werden.

Auf dem Hintergrund einer stärkeren Betonung des Eigenwertes des AT und seines gleichberechtigten Platzes in der Schrift wird verschiedentlich Kritik am Ritual des Wortgottesdienstes und der liturgischen Herausstellung des Evangeliums geübt (eigenes Buch, Hören im Stehen, Vortrag durch Diakon oder Priester, Ehrung durch Weihrauch und Kerzen). Daß im Evangelium Christus selbst begrüßt wird und deshalb damit keine Abwertung des AT verbunden ist, zeigt Benedikt Kranemann (759–768). Ergänzend sei angefügt: Gerade wenn das AT nicht oberflächlich christologisiert werden darf, kommt das unterscheidend Christliche gerade dort zum Ausdruck, wo von Jesus Christus gesprochen wird. So sehr es theologisch schwierig ist, den Mehrwert der Evangelien gegenüber den anderen Schriften zu begründen, so sehr ist es doch eine Tatsache, daß die Evangelientexte in der Frömmigkeit die personale Beziehung zu Jesus Christus in ausgezeichneter Weise (mehr auch als die meisten anderen ntl. Texte) symbolisieren und fördern konnten.

Auch eine längere Rezension kann einem so umfangreichen Werk kaum gerecht werden. Eine eigene Auseinandersetzung verdient sicher nicht nur die „Erwägungen zur kirchlichen Lehre von der Heiligen Schrift“, die Johannes Brosseder in Münster vorgetragen hat (459–478; hilfreich und spannend 479–490 das Wortprotokoll einer

darauf bezogenen – kontroversen! – Aussprache). Auch die Überlegungen zum Problem atl. Frauenperikopen (im Horizont der Frage nach der Frauenliturgie insgesamt behandelt von Birgit Janetzky 725–749) oder der liturgischen „Verwendung von heiligen Schriften nicht-christlicher Herkunft“ (Anand Nayak 751–758) enthalten theologischen und liturgischen „Sprengstoff“. Dankbar für die umfangreichen Register (875–927) werden nicht nur jene sein, die nicht das ganze Werk durcharbeiten können. Der Band will nicht eine Diskussion beschließen, sondern eine Auseinandersetzung fördern. Mit seinen zahlreichen theologischen, biblischen, liturgischen, homiletischen und spirituellen Anregungen könnte ihm dies gelingen.

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

■ FRESACHER BERNHARD, *Anderl von Rinn*. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher. Tyrolia, Innsbruck 1998. (224, 32 sw. Abb., 2 Karten) Brosch. S 248,–.

Der lebensfrohen und bunten Welt der katholischen Glaubensbräuche ist eigentlich nur eine Grenze gesetzt: Sie dürfen nicht die Liebe verletzen, weder diejenige zu Gott noch die zu den Mitmenschen. Oft aber wird die Grenze überschritten. Hin und wieder aus bewußt gelebter Bosheit und aus Haß, des öfteren aus Konkurrenz und Neidgefühlen, meistens aber nicht bewußt.

Sträfliche Gedankenlosigkeit in der Tradierung von Bräuchen trägt das Ihre dazu bei. All die genannten Motive nährten und nähren noch eine der größten Wunden des Glaubens und der Frömmigkeit: den christlich motivierten Antisemitismus. 19 Jahrhunderte lang predigte die Kirche das Strafgericht Gottes über die halsstarrigen

Juden und warf ihnen alle möglichen Untaten vor. Der schwerstwiegende Vorwurf betraf die Ritualschächtung von kleinen Kindern. Seit dem Frühmittelalter werden in ganz Europa Legenden tradiert, wonach die Juden christliche Kinder zu rituellen Zwecken töten. Anklagen dieser Art sind auch in Tirol zu finden. Der einzige historisch noch genau rekonstruierbare Fall ist für das Jahr 1475 zu datieren. In Trient wurde ein ermordetes Kind (Simon) gefunden, es wurde der Ritualmordvorwurf gegen die Juden erhoben und ein Prozeß veranstaltet. Unter den schwersten Foltern haben die Juden „gestanden“ und wurden „bestraft“. Die Trienter Judengemeinde wurde ausgerottet. Der Fall provozierte „Nachahmungen“. Die in anderen Tiroler Gegenden lebenden „dunklen“ Erinnerungen an Kindermorde wurden nun mit der Anschuldigung des Ritualmordes in Verbindung gebracht, Feindschaft gegen Juden und konkrete Fälle von Judenverfolgung geschürt. Auf diese Weise wurden noch zwei „Tiroler Kindesmartyrer“ produziert: Ursula von Lienz und Andreas Oxner von Rinn. Er ist neben dem Simon von Trient zu einem der bekanntesten „Opfer“ geworden. Seine Bekanntheit verdankt er zuerst seinem „Erfinder“: Dr. H. Guarinoni. Als eifriger Verehrer des Simon von Trient suchte dieser nach einem Parallelfall in Nordtirol. So verhalf er einer schwachen Erinnerung an ein umgebrachtes Kind zur konkreten Gestalt: Er schrieb im Jahr 1620, also fast 200 Jahre nach dem erzählten Geschehen, die „Begrü(n)de Historj Der Marter, deß Haillig = Unschuldigen Khindts Andree Von Rinn, So durch die Juden, Im 1462. Jahr Den 12. tag Julj, dem Christe(n)thumb Zu Hoon Vndt Spott, Ermördt“. Der Arzt und Architekt setzte sich für einen Kirchenbau zu Ehren des Anderle und für die Billigung der Verehrung durch den Papst ein. Einer der populärsten Tiroler Seligen wurde geboren. Wallfahrten, Schauspiele, unzählige Kunstwerke popularisierten den Anderl und dessen „Mörder“. Sie trugen dazu bei, daß das Denken über die Juden in den gewohnten Bahnen der Vorurteile geübt wurde. Selbst die Tatsache, daß die Anderl-Wallfahrt einer der wenigen katholischen Frömmigkeitsbräuche war, der von den Nazis nicht nur nicht unterbunden, sondern indirekt gefördert wurde, konnte die Legende und das Vorurteil nicht aus den Angeln heben.

Nachdem zu Beginn der 60er Jahre die katholische Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils ihre Haltung dem Judentum gegenüber grundsätzlich revidierte, die Ritualmordanschuldigung und den Prozeß von Trient neu aufrollte, die Unhaltbarkeit des Urteils verkündete und alle Ritualmordanschuldigungen als Lüge ent-

larvte, damit aber alle noch existierenden Kultorte aufgehoben hat, wurde Judenstein und die Ritualmordlegende von Rinn zum einzigen Stein des Anstoßes. Trotz internationaler Proteste wurde die Anschuldigung in Tirol weiterhin verbreitet. Gedankenlosigkeit, Liebe zu überkommenen Bräuchen, aber auch antisemitische Motive haben eine nur halbherzige Revision des Kultes mit sich gebracht.

Die entscheidende Konfrontation begann im Jahr 1985. Diözesanbischof Reinhold Stecher setzte das offizielle Ende der Verehrung des Anderle gegen entscheidenden Widerstand aus verschiedensten Kreisen der Bevölkerung, teilweise auch gegen Widerstand aus dem Klerus, durch. Die dieses Ende begleitenden Auseinandersetzungen, deren Grauzonen bis in die Kreise rechts-extremer politischer Kräfte reichen, zeigen die erschreckende Kraft der Vorurteile. Antisemitismus gehört keineswegs der Vergangenheit an! Auch heute noch erlebt ein Teil unserer (katholischen) Mitbürger die Abneigung und den Haß gegen die Juden als einen Teil seiner eigenen Identität. Um so wichtiger ist, daß die Spuren der beleidigenden Anderl-Verehrung in Judenstein nicht verdrängt und verwischt wurden. Kaum einer der Touristen, der sich in die Kirche von Judenstein „verirrt“, wird diese Kirche verlassen, ohne die dort angebrachten Tafeln gelesen zu haben. Sie erzählen die schmerzhafteste Geschichte der Vorurteile und des Hasses, bekennen die Schuld der Christen an dem Unrecht und sind ein Zeichen der Mahnung gegen stereotype, die Liebe beleidigende Glaubensbräuche. So wird am Grab festgehalten: „Hier ruht das unschuldige Kind Anderl, welches nach der Überlieferung im Jahre 1462 von Unbekannten ermordet wurde. Leider wurde sein Tod jahrhundertlang als Ritualmord durchreisenden Juden unterstellt. Diese damals häufige und völlig unbewiesene Beschuldigung hat dazu geführt, daß das Anderl irrtümlicherweise als Märtyrer des Glaubens angesehen wurde. Das Kind Anderl ruht hier zwar nicht als Märtyrer der Kirche, aber als mahnende Erinnerung an die vielen Kinder, die bis zum heutigen Tag Opfer der Gewalt und der Mißachtung des Lebens wurden. Mit ihnen allen ist das Anderl von Rinn eingezogen in Gottes ewige Freude“. Die Inschrift am Stein lautet: „Dieser Stein erinnert an eine dunkle Bluttat, aber auch durch seinen Namen an manches Unrecht, das von Christen an Juden begangen wurde. Er soll in alle Zukunft ein Zeichen der Versöhnung mit jenem Volke sein, aus dem uns der Erlöser erstand“. Es bleibt nur zu hoffen, daß die offene Feindschaft zwischen der „offiziellen Kirche“, die dem Kult ein Ende bereitet hat, und den Anderl-Verehrern, die immer noch an dem

Kult festhalten, ein Ende findet. Über all diese Vorgänge informiert das Buch von Fresacher. Es ist bisher das beste und auch umfassendste Werk zu dieser Thematik. Ausgezeichnet geschrieben, mit zahlreichen Dokumenten ergänzt, stellt dieses Werk hoffentlich den Abschluß einer „Legende ohne Ende“ dar.

Innsbruck

Józef Niewiadomski

■ MUCH THEODOR, *Judentum, wie es wirklich ist*. Die bedeutendsten Prinzipien und Traditionen. Die verschiedenen Strömungen. Die häufigsten Antijudaismen. Kremayr und Scheriau, Wien 1997. (191) Geb. S 250,-/DM 33,80/sFr 31,80.

Wer sich einen Überblick über die verschiedenen Strömungen, Traditionen und Prinzipien des Judentums verschaffen will, sollte zu diesem Buch greifen: Klar, präzise und mit geradezu faszinierender Ehrlichkeit beschreibt der Autor viele Phänomene und bezieht auch selbst Stellung. Theodor Much, 1942 in Tel Aviv geboren, weil seine aus Wien stammenden Eltern rechtzeitig (im Gegensatz zu anderen Familienmitgliedern, die im KZ umgekommen sind) nach Palästina ausgewandert waren, lebt seit 1956 in Österreich. Er arbeitet als Arzt, war Gründungsmitglied der ersten liberalen jüdischen Gemeinde in Wien und ist seit 1990 Präsident dieser „Or-Chadasch“-Bewegung.

Abgesehen davon, daß ein sehr informativer Überblick über Feste, Traditionen, Prinzipien, gesetzliche Vorschriften und daraus resultierende Probleme geboten wird, beschäftigt sich das Buch ausführlich mit dem Pluralismus im Judentum, schildert den Umgang der verschiedenen Strömungen mit nur scheinbar unveränderlichen Regelungen. Es zeigt ein Judentum, das nicht nur aus altbewährten Traditionen besteht, sondern auch ein modernes Gesicht besitzt und über die Jahrtausende hinweg immer wieder die Kraft besessen hat, sich in verschiedenen Gesellschaftsformen zu erneuern und zu verjüngen.

Die Voraussetzungen für konstruktiven Dialog und respektvolle Zusammenarbeit gelten innerhalb des keineswegs monolithischen oder auch nur annähernd einigen Judentums genauso wie im Dialog zwischen Juden und Christen (der durch die genauere Kenntnis der Spannungsfelder, wie sie hier vermittelt wird, wohl auch wesentlich differenzierter ausfallen könnte). Der vom Autor angestrebte Abbau von Antisemitismus und Vorurteilen wird schon allein durch diese Art von gründlicher, engagierter Information geleistet. Ob es nun um „Auservählung“ – der mißverständliche Begriff oder um Universalismus, Partikularismus und „Abkapselung“ geht, um den

Status der Frau im Judentum (und zwar ohne Beschönigungen) oder Wer ist Jude, was ist Judentum? – jedes Kapitel bringt echten Gewinn. So gesehen, ist dieses Buch geradezu Pflichtlektüre für Theolog/inn/en und solche, die es noch werden wollen; dies besonders im Hinblick auf die katastrophalen Folgen des christlichen Antijudaismus, der nicht zuletzt aus einem ungeheuren Informationsdefizit resultiert(e). Allerdings sollte diese Pflicht nicht gerade schwerfallen: Denn das Buch liest sich so spannend, daß man es kaum aus der Hand legen will. Abgerundet wird es durch den Überblick über „Hauptereignisse der jüdischen Geschichte“, ein ausführliches Glossar, ein Verzeichnis weiterführender Literatur und ein Stichwortverzeichnis.

Leonding

Eva Drechsler

■ PETUCHOWSKI J.J./THOMA C., *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. 3. überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Herder, Freiburg 1997. DM 24,80/ S 181,-. ISBN 3-451-04581-8.

Das Gemeinschaftswerk des 1991 verstorbenen jüdischen Gelehrten Petuchowski und des Luzerner Judaisten Thoma ist eine wichtige Quelle für die erste Orientierung in Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs. Die Überarbeitung war durch neuere Entwicklungen notwendig geworden. Thoma überarbeitete die von Petuchowski verantworteten Artikel geringfügig und ergänzte neuere Literatur. Zudem wurde der in den vorherigen Ausgaben fehlende Artikel „Erlösung“ nunmehr hinzugefügt. Im Anhang erweitert wiederum eine Liste wichtiger Persönlichkeiten der jüdisch-christlichen Geschichte den thematischen Teil.

Linz

Franz Böhmisch

■ BUTZKAMM ALOYS (Hg.), *Wer glaubt was? Religionsgemeinschaften im Heiligen Land*. (Bonifatius Kontur Bd. 0215). Bonifatius, Paderborn 1998. (232). Kart.

Es war eine gute Idee, die im Heiligen Land vertretenen Religionsgemeinschaften von Leuten darstellen zu lassen, welche die nötigen Kenntnisse vor Ort erworben haben. Insbesondere gilt das für den früheren Abt der Dormition-Abbey in Jerusalem, Nikolaus Egenter OSB, der viel für die ökumenische Zusammenarbeit geleistet hat. Er ist auch einer der Hauptautoren in diesem Buch, denn von ihm stammt die Darstellung der Ostkirchen hinsichtlich ihrer Entstehung, ihrer Theologie und Spiritualität sowie ihrer gegen-

wärtigen Situation und Tätigkeit im Heiligen Land. Dazu kommt noch die Beschreibung des lateinischen Patriarchats. Die evangelische Kirche wird kurz von K.H. Ronecker vorgestellt, und P.H. Huckle schreibt über die lange und bedeutsame Wirksamkeit der Franziskaner. Sehr gediegen und respektvoll geschrieben ist auch die vom Herausgeber gebotene Einführung in den Islam sowie in die Religion der Drusen, über die man sonst schwer Informationen bekommt. K. Schmidt wirbt mit seinem kurzen Beitrag über „Das Gottesbild der drei monotheistischen Religionen“, welcher die Darstellung von Judentum, Christentum und Islam abschließt, für eine „Groß-Ökumene“. Einen gewissen missionarischen Ton spürt man in der Vorstellung der Bahá'í-Religion durch Uta von Both, was allerdings der Sache selbst nicht schadet. Ärgerlich ist aber der erste Beitrag im Buch, „Judentum und Israel“ von H.G. Glasner, denn er ist nicht nur sprunghaft und salopp in der Darstellung und deshalb bisweilen sogar irreführend beziehungsweise ungenau, sondern er enthält auch Fehler (Yom Kippur ist nicht eine Woche, sondern zehn Tage nach Neujahr und vom „Sündenbock“ spricht 3 Mos 16 und nicht 4 Mos, u.a.m.) und bedient sich zum Teil völlig unnötig einer merkwürdigen Schreibung hebräischer Begriffe, zum Beispiel durchgängig „Shabat“. Daß den Speisegeboten „ursprünglich rein hygienische Gründe“ zugrundeliegen, ist so allgemein gesagt auch ein Unsinn. Die insgesamt in diesem Buch gebotene Information wiegt aber diese Mängel bei weitem auf, darum sollte es unbedingt gelesen werden als Vorbereitung auf eine Reise ins Heilige Land.

LinZ

Franz D. Hubmann

■ PRAGER DENNIS/TELUSHKIN JOSEPH, *Judentum heute*. Neun Fragen an eine Weltreligion. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. (192). TB. DM 24,80.

Bei dieser Publikation handelt es sich um ein „Nes Ammim-Buch“. Nes Ammim ist eine christliche Siedlung im Norden Israels, in der Nähe von Nahariya. Der Name Nes Ammim bedeutet „Zeichen für die Völker“ (Jes 11,1–12; 49,22; 62,10). Sinn und Aufgabe dieser Siedlung ist es, für alle Christen und Völker ein Zeichen dafür zu sein, daß Juden und Christen als Brüder und Schwestern im Glauben an den einen Gott verbunden sind und deshalb auch wie Brüder und Schwestern miteinander leben sollen. Nes Ammim ist ein Zeichen gelebter christlicher Solidarität mit dem jüdischen Volk im Land und Staat Israel. „Nes Ammim-Bücher“ sollen den gemeinsamen Anliegen von Christen und Juden

dienen: Bekämpfung des Bösen in der Welt, Verminderung der Leiden, Beantwortung der Frage, wie das Gute erreicht werden kann, und gemeinsames Ringen in der Gottesfrage.

Dennis Prager und Joseph Telushkin sind von Jugend an befreundet. Beide wirken als Rabbiner. Prager lebt in Los Angeles, Telushkin in Jerusalem. Die beiden Autoren versuchen ihr langjähriges persönliches Ringen um jüdische Identität und ihre Erfahrungen aus Streitgesprächen und Diskussionen zum Thema ‚Judentum heute‘ in neun Fragen und Antworten zusammenzufassen. Ihr erklärtes Ziel ist es, „die ganze Menschheit zum ethischen Monotheismus zu bekehren“. Dies sei die einzige Lösung zum Problem des Bösen. Das Judentum zeige den Weg zu einem heiligeren und moralischeren Leben, ohne auf die Vernunft verzichten zu müssen (16).

Juden hätten versucht, durch Marxismus, Sozialismus, Liberalismus und praktisch jede andere Ideologie die Welt zu verbessern. Nun sei es höchste Zeit für die Juden und das Judentum, „die eigene moralische Ideologie und die Wurzeln der anderen zu benutzen, um die Welt zu verbessern“ (169). Der religiösen Welt müsse das jüdische Volk sagen, „daß Gott ohne Ethik Götzendienst ist und daß Gott ohne Vernunft zu Bösem führt“ (170).

Die Absicht des jüdischen Gesetzes sei es, „gute und letztendlich heilige Menschen hervorzubringen“ (168).

Dem Leser begegnet ein missionarisches Judentum, das sich offen und gesprächsbereit zeigt. Für den christlichen Leser ist es erfreulich, in einem Buch zweier engagierter Rabbiner über ‚Judentum heute‘ eine ausführliche Stellungnahme zum Verhältnis Judentum – Christentum zu finden (70–81, 169), die das gemeinsame Bemühen, „eine säkulare amoralische Welt in eine religiöse und moralische Welt zu verwandeln“ als Basis für weitere christlich-jüdische Diskussionen annimmt und nicht vom Wunsch ausgeht, den Dialog zu führen, um sich „gegenseitig zur Konversion zu bewegen“ (81). Etwas frustrierend wirkt die Formulierung der 4. Frage: „Wodurch unterscheidet sich das Judentum vom Christentum, vom Marxismus beziehungsweise Kommunismus und vom Humanismus?“ Hätte das Christentum mit seiner zweitausendjährigen Geschichte, mit seinem dynamischen Entwicklungsprozeß und mit seinen Auswirkungen auf die Strömungen der Geistesgeschichte – auch in seiner Wechselbeziehung zum Judentum – nicht eine gründlichere Analyse verdient, als in einem Atemzug mit zwei Ideologien genannt zu werden, deren Beitrag zur Menschheitsgeschichte begrenzt erscheint? Das Christentum als Weltverbesserungs-ideologie zu betrachten, wäre ein

oberflächliches Stehenbleiben beim politischen Katholizismus und seinen problematischen Erscheinungsformen. Sicher gehört Kritik an Fehlentwicklungen der Geschichte zum fruchtbaren Dialog, doch wäre es an der Zeit, daß sich jüdische Autoren mit dem tiefsten Wesen des Christentums, wie es sich in den Feuerproben des 20. Jahrhunderts als gelebte Liebe und Solidarität mit den Verfolgten herauskristallisiert hat, näher auseinandersetzen.

Die Autoren verwenden Sätze des Galaterbriefes, um eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen ‚Judentum als Weg der Taten‘ und ‚Christentum als Weg des Glaubens‘ zu skizzieren (70–74). Dazu seien einige Gedanken gestattet: Paulus bekämpfte offensichtlich auch im Galaterbrief nicht die Freude frommer Juden an der Tora, insofern sie begründet war in der Liebe zu Gott und den Menschen. Was Paulus selbst an seinem früheren Verhalten – vor seiner Bekehrung –, bereute und was er seinen späteren judaisierenden Gegnern vorwarf, war das „Machtausüben“, „Belauern“ und „Versklaven“ mit Hilfe der Tora. Paulus warnte eindringlich davor, die Erfüllung des Gesetzes zum Dienst am Götzen der Selbstgerechtigkeit und des Stolzes werden zu lassen. Die Apologetik des Apostel Paulus im Galaterbrief muß aus der Konfliktsituation seiner Zeit heraus interpretiert werden.

Zum Thema ‚christliche Dogmen und das Judentum‘ (74f) wäre anzumerken: Die christlichen Dogmen sind ebenfalls vor dem Hintergrund ihrer Entstehungszeit zu sehen und vor dem Hintergrund des Jetzt und Heute ständig neu zu erarbeiten. Auch die Tora bedarf ständig neuer Aktualisierung. Das Mysterium Salutis offenbart sich eben in geschichtlichen Dimensionen.

Die Frage, ob Jesus das messianische Zeitalter hervorgebracht hat (75–80), ist nicht statistisch-theoretisch beantwortbar, sondern berührt die ganze Tiefe individueller und kollektiver menschlicher Existenz.

Die These der Autoren, daß „Jesus pharisäisches (rabbinisches) Judentum praktiziert hat“ und „seine Lehren im Einklang mit jüdischen, das heißt biblischen und pharisäischen Glaubensgrundsätzen sind“ (76), stellt einen Anknüpfungspunkt für den christlich-jüdischen Dialog dar.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß den Autoren eine erfrischende und ansprechende Darstellung des heutigen Judentums gelungen ist. Sie zeigen sich dialogbereit und stellen, bei allem Trennenden, die gemeinsamen Ziele von Judentum und Christentum in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Dies verdient Anerkennung und Würdigung.

Wiener Neustadt

Josef Lettl

■ MAYRHOFFER FRITZ/SCHUSTER WALTER (Hg.), *Bilder des Nationalsozialismus in Linz*. Archiv der Stadt Linz 1997. (198). Bildband. Geb. S 390,–.

Ziel dieser sehr eindrucksvollen Bandes, der im Rahmen des von der Stadt Linz durchgeführten wissenschaftlichen Projektes zum Thema „Nationalsozialismus in Linz“ gestaltet wurde, ist es, alle wesentlichen Aspekte mit Abbildungen zu dokumentieren. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden die Fotos aus dem Eigentum der Stadt Linz – wo seit mehr als dreißig Jahren Material dieser Art gesammelt und wissenschaftlich bearbeitet wird – mit Abbildungen aus dem Oberösterreichischen Landesarchiv, dem Österreichischen Staatsarchiv, den US-National Archives sowie von privaten Eigentümern ergänzt. Einen sensationellen Fund machten die Archivmitarbeiter mit den völlig unbekannten Aufnahmeserien von Hitler und „seinem“ Linz-Modell, die aus dem Führerbunker im Jahr 1945 stammen könnten.

13 wissenschaftliche Beiträge runden den Band ab. Die umfassende Bearbeitung des Themas Nationalsozialismus dränge sich für Linz noch mehr auf als für andere Städte, schreiben die Herausgeber im Vorwort. Linz sei die Heimatstadt Adolf Hitlers gewesen, der er sich zeit seines Lebens besonders zugetan gefühlt habe. Hier wurde am 13. März 1938 den „Anschluß“ Österreichs an das Deutsche Reich vollzogen, weshalb Linz der „Ehrentitel“ „Gründungsstadt des Deutschen Reiches“ zugekommen sei. Hitler machte sie zur „Patenstadt des Führers“ und als einzige österreichische zur „Führerstadt“. Auch sei Linz der Herkunfts- beziehungsweise Heimatort weiterer bekannter Nationalsozialisten gewesen.

Die Bilder sprechen für sich. In ungeschminkten Momentaufnahmen führen sie die Massenhysterie, den Größenwahn, die unwahrscheinliche Brutalität, den peinlichen heroischen Kitsch und die grauenhaften Folgen dieser Ideologie in erschütternder Weise vor Augen. Könnte man nicht die Bauwerke identifizieren (soweit sie den Krieg überdauert haben), es fiel schwer, die dokumentierten Szenen mit der Stadt Linz überhaupt in Verbindung zu bringen. Vielleicht ist gerade dieses fassungslose Staunen später geborener Unbeteiligter ein Schlüssel zu den Verdrängungsmechanismen jener, die damals zumindest als Zuschauer beteiligt gewesen sind.

Leonding

Eva Drechsler

■ HÜNERMANN PETER (Hg.), *Und dennoch...* Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen –

Kritik – Ermutigungen. Herder, Freiburg 1998. (189). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,-.

Auch mehr als ein Jahr, nachdem die „Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ am 13. November 1997 veröffentlicht wurde, sind die Entwicklungen, denen das römische Schreiben entgegenzutreten will, und die Fragen, die durch das Schreiben selbst aufgeworfen wurden, weiterhin aktuell. Hat sich auch die erste Aufregung gelegt, so wirken die disziplinären Erinnerungen und Anweisungen doch für viele weiterhin bedrohlich und binden an nicht wenigen Orten Kräfte, die an sich für andere Aufgaben dringend gebraucht würden. Da war es sicher ein guter Gedanke, einige grundlegende, bereits an anderen Orten veröffentlichte Überlegungen zur Instruktion in einer Publikation zu sammeln und um weitere Texte zu ergänzen. So konnten die schwierigen amtstheologischen Fragen, die hinter der Instruktion stehen, kirchenpolitisch und dogmatisch (Peter Hünemann), biblisch (Michael Theobald) und kirchenrechtlich (Ilona Riedel-Spangenberg), aber auch im Blick auf Konzilsrezeption (Stefan Knobloch) und Sprachgebrauch (Stefanie Spendel) untersucht werden. Dokumentiert wird auch der Brief, den der Innsbrucker Altbischof Reinhold Stecher aus Anlaß der Instruktion, allerdings mit weit darüber hinausgehenden Anfragen geschrieben hat (132–138); das Buch gibt ihm Gelegenheit, auf die Vorwürfe, die ihm seinerzeit gemacht wurden, zu antworten (139–149).

Wie der Untertitel des Buches bereits anzeigt, geht es neben der Ermutigung für die Betroffenen vor allem um (sachliche) Klarstellungen und eine Kritik der Instruktion. Der Versuch, nach den ortskirchlich zu verantwortenden Ursachen der von der Instruktion „bekämpften“ Entwicklungen zu fragen und so das Anliegen der Instruktion und die römischen Sorgen vorurteilsfrei zu würdigen, wird noch am ehesten in dem kleinen Beitrag des Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl gemacht (128–131). Anlage und Sprache der Instruktion erschweren in der Tat eine solche vorurteilsfreie Relecture, nicht zuletzt weil ein disziplinäres Dokument ja gerade nicht den Diskurs eröffnen, sondern beenden will. Doch wäre es fatal, wenn die Instruktion nur zu einer Klärung der Fronten (und einer entsprechenden Zuordnung der Diskutanten zu bestimmten innerkirchlichen Lagern) führen würde, die eigentlich notwendige theologische Klärung aber ausbliebe.

Die Rezension eines Sammelbandes kann kein umfassender Beitrag zur Problematik selbst sein und auch nicht die einzelnen Beiträge angemessen würdigen. Aber Rez. muß doch auf den Widerspruch aufmerksam machen, wenn einer-

seits die neue Sazerdotalisierung des priesterlichen Amtes durch die Instruktion beklagt wird, andererseits aber durch den Herausgeber diese Sazerdotalisierung im Namen einer einheitlichen seelsorglichen Linie und einer abgesprochenen Linie der Verkündigung verstärkt wird, indem er den Predigtdienst des Pastoralassistenten fordert für jene Sonntagsmessen, die durch wechselnde Geistliche gehalten werden (98). Dieser Vorschlag geht mit Sicherheit hinter die Amtstheologie des 2. Vatikanischen Konzils zurück, in der die Verkündigung als erste Aufgabe der Priester bestimmt und eine Reduzierung ihres Dienstes auf die sakramentalen Vollmachten gerade überwunden wurden.

Rez. konnte auch nicht überzeugt werden, daß der Begriff „Mitarbeit der Laien“ in sich ein häretischer Begriff (so Stefanie Spendel) ist. Dies nicht nur deshalb, weil Mitarbeit nicht grundsätzlich subalterne Tätigkeiten beschreibt, sondern auch deshalb, weil es trotz aller Gemeinsamkeit der Sorge auch weiterhin Bereiche geben wird, die primär und originär bestimmten Gruppen zugeordnet sein können. Theologisch dürfte doch eine zentrale Frage sein, ob der Seelsorgsbegriff der Instruktion der einzig mögliche ist. Wenn Seelsorge dort als originäre Aufgabe allein des ordinierten Amtes erscheint, bleibt außer acht, daß auch vom Konzil her Seelsorge als Wesensvollzug der Kirche und aller ihrer Glieder verstanden werden kann. Aber auch innerhalb eines solchen, nach Meinung des Rez. dem Konzil angemesseneren Seelsorgebegriffes wird zu fragen sein, welche Aufgaben wem originär zukommen und welche Aufgaben von wem subsidiär wahrgenommen werden können. Wer aber Unterscheidungen dieser Art immer schon in den Verdacht der Häresie bringt, schüttet das Kind mit dem Bade aus.

Notwendig wird es sein, daß auch weiterhin eine theologische (und nicht nur disziplinäre) Auseinandersetzung stattfindet. Deshalb ist es hilfreich, daß der Text der Instruktion in dem vorliegenden Band abgedruckt ist (152–183). Unklar geblieben sind dem Rez. die Kriterien, nach denen die an sich wertvolle bibliographische Übersicht über Stellungnahmen zur Instruktion erstellt wurde (184–188). Es muß kein Schaden für die Kirche sein, wenn die Einschätzung von Peter Hünemann sich bewahrheitet, daß die Instruktion „durch den Widerspruch und die Diskussionen die notwendigen theologischen und kirchenpolitischen Klärungsprozesse beschleunigen wird“ (26). Es bleibt aber zu hoffen, daß diese Klärungsprozesse sich nicht auf Machtkämpfe reduzieren und daß sie insofern dialogischer verlaufen als die Entstehungs- und bisherige Rezeptionsgeschichte der Instruktion.

Linz

Winfried Haunerland

■ HÜNERMANN PETER (Hg.), *Papstamt und Ökumene*. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (110). Kart. DM 28,-/S 204,-/sFr 26,50.

Im Mai 1995 habe Johannes Paul II. „den wohl folgenschwersten Schritt seines Pontifikates“ getan. In seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ lädt er Bischöfe und Theologen der verschiedenen Kirchen zu einem Dialog über die Ausgestaltung des Petrusdienstes ein. Er unterscheidet zwischen Wesen und geschichtlichen Formen der Ausübung und bittet um Vergebung, wenn Inhaber dieses Amtes die Glaubenseinheit verletzt haben (Hünemann, 7).

Eine eindrucksvolle Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern mit kompetenten Referenten widmete sich dem Thema; die leicht überarbeiteten Vorträge mit den einschlägigen Passagen der Enzyklika (86–99) im Anhang liegen hiermit vor.

Die drei Beiträge von katholischer Seite bieten zuerst eine gründliche biblische Bestandsaufnahme des Petrusdienstes: Petrus ist Bürge und Garant des Evangeliums, der in kollegialer Ausübung seines Dienstes die Brüder und Schwestern im Glauben zu stärken hat (Joachim Gnllka). Der Primat ermöglicht u.a. gesamtkirchliche Kollegialität und konziliare Entscheidungsfindung; die Gefahr sind Verfestigungen bei Sachproblemen durch den Selbstvereidigungszwang der Autorität und die Gefahr des Machtmißbrauchs (Klaus Schatz). Das „*una cum*“ (Konzil), Kirche als *communio ecclesiarum* (ihre Einheit hat in der *Communio* der verschiedenen Kirchen ihre Form), verdichtet den Petrusdienst im Blick auf die Ökumene sowie auf das gegenwärtige Leben der katholischen Kirche als Mit-Sorge und Mit-Verantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche sowie als Sorge und Mit-Sorge des Papstes für sie. Von daher sind dessen infalibles Lehramt und andere Probleme anzugehen. Umsetzungen ins Kirchenrecht sind noch nicht oder kaum vorhanden (Peter Hünemann).

Von evangelischer Seite wird gesagt, daß die Tatsache des Vorranges der römischen Gemeinde unbefangen anerkannt werden sollte (47). Es geht um den Primat des Evangeliums, aber auch um die formelle Entlassung aus der Jurisdiktionsgewalt des lateinischen Patriarchen. Je weniger der römische Bischof den Anspruch auf Gehorsam herauskehrt, desto wirksamer würden seine Äußerungen sein können; sie bleiben auf Rezeption angewiesen (Wolfhart Pannenberg).

Die Orthodoxie sieht die kirchliche Einheit als freie *Communio* im Heiligen Geist: Der Primat des Papstes wie jeder Vorrang in der Kirche beschränkt sich auf das Vorangehen in der litur-

gischen, eucharistischen und kerygmatischen Synaxis (Nikolitsa Georgopoulou). Der anglikanische Beitrag verweist auf die weitgehend von kirchenpolitischen Interessen diktierte Trennung von Rom: „Die Idee des Primates ist grundsätzlich etwas sehr Gutes. Das ‚Kleingedruckte‘, das heißt seine Umsetzung in der Praxis, muß jedoch gründlich erörtert werden“ (Henry Chadwick).

Von einer entsprechenden Beachtung des „stauenswerten Vorgangs“ (7), der diese Einladung des Papsts ist, in der Öffentlichkeit und in den Medien kann bisher leider nicht die Rede sein. Muß das Eisen noch heißer werden?

Linz

Johannes Singer

■ WEBER FRANZ (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden*. Impulse aus den Basisgemeinden, Tyrolia, Innsbruck 1998. (160) Brosch. S 198,-/DM 27,-/sFr 26,-.

Einer schlechten Kirchenluft im deutschen Sprachraum, die auf das Gemüt drückt und bisweilen Atemnot hervorruft (7), will dieses vom Innsbrucker Pastoraltheologen Franz Weber herausgegebene Buch begegnen. Gemeinsamer Hintergrund der Beiträge ist die Teilnahme an einem Treffen brasilianischer Basisgemeinden im Sommer 1997. Ein weiter Bogen spannt sich von den erfrischend zu lesenden Tagebuchaufzeichnungen Markus Beraneks bis zu eher reflexionsbestimmten Beiträgen: Der Dogmatiker Franz Gruber stellt angesichts des intensiven Gebrauchs religiöser Symbole in den Basisgemeinden die Frage nach dem Umgang mit Symbolen in der westlichen marktwirtschaftlich orientierten Gesellschaft. Ottmar Fuchs reflektiert unter dem Eindruck der Martyrer der Basisgemeinden die Rolle des Martyriums als Glaubenszeugnis, als Bereitschaft zur Solidarisierung bis zum Äußersten. Wenn darauf der im Nordosten Brasiliens tätige Comboni-Missionar Bruno Haspinger seine bitteren – aber auch bereichernden – Erfahrungen mit Landkonflikten schildert, so illustriert dies in beeindruckender Weise die dahinterstehende Realität.

Was dieser belebende Südwind in der europäischen Kirche bewirken könnte, darauf geben die Autoren durchaus differenzierte Antworten. Den Wiener Homiletiker Ewald Huscava etwa führen seine Reiseerfahrungen in Hinblick auf die Pastoral zur Forderung einer Stärkung der Mündigkeit der Gläubigen durch mehr Partizipation. Ob man sich dazu wirklich den Priesterangel Lateinamerikas als „Segen“ wünschen soll, da er die Gemeinden dazu zwingt, „zu neuen eigenständigeren Strukturen zu finden“ (82), darüber kann man geteilter Meinung sein. Der Inns-

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

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

brucker Religionspädagoge Matthias Scharer dagegen kritisiert auf Basis derselben Erfahrungen in Hinblick auf europäische Erziehungs- und Bildungskonzeptionen ihre Orientierung an einer subjektorientierten „Mündigkeitslogik“ (85). Eine interessante Perspektive bringt der Beitrag von Christine Rod zur Rolle der Frauen in den Basisgemeinden. Sie schildert mit kritischem Blick, wie auch dort Frauen um offizielle Positionen kämpfen müssen – und dies auch mit Zähigkeit und unterschiedlichem Temperament zu tun verstehen –, obwohl sie in der Realität einer Mehrheit der Basisgemeinden bereits längst die Leitungsverantwortung tragen.

„Es kann uns nicht schaden, sondern es wird uns guttun, wenn wir aus dem Kreisen um die eigene Kirchenkrise heraustreten und einen Blick über den Zaun wagen“, schreibt Franz Weber (22). Der vorliegende Band bietet eine erfrischende Gelegenheit dazu.

Linz

Markus Lehner

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ KLESSMANN MICHAEL/LIEBAU IRMHILD (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie*. Dietrich Stollberg zum 60. Geburtstag. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997. (261). Kart.

Der Körper war in der abendländischen Kultur eher verdrängt und abgewertet. Friedrich Nietzsche wandte sich mit der ganzen Wucht seiner Sprachgewalt gegen die „Verächter des Leibes“ und gegen ihre vermeintliche Brutstatt, das Christentum, als den „Platonismus für das Volk“.

Körper und Leiblichkeit sind seit einigen Jahren in ihrer Bedeutung und Aktualität wiederentdeckt worden – auch im wissenschaftlichen Diskurs. In der Theologie ist diese „Wiederkehr des Körpers“ bisher kaum rezipiert worden. Eine der wenigen Ausnahmen ist der evangelische praktische Theologe Dietrich Stollberg. Sein Interesse galt immer schon einer „Verleiblichung der Theologie“. Stollbergs These lautet: „Seelsorge ist eine Weise, Theologie zu treiben, sie ist nicht etwa eine Anwendungsform, sondern eine Verleiblichung von Theologie.“ Mit dieser These ist ein Anspruch verbunden. „Als Kennzeichnung dieser Position lassen sich nennen: ihr Mut zum Anspruch auf Diesseitsrelevanz des Evangeliums, ihre Konfliktträchtigkeit, ihre Tendenz zur Konkretion, ihr kommunikativer (Wort-)Charakter, ihre Tendenz zur Befreiung und zur Freiheit...“ (11)

In der vorliegenden Festschrift diskutieren eine Reihe namhafter evangelischer TheologInnen und PsychotherapeutInnen wie Karl Fritz Daiber, Manfred Josuttis, Hans-Joachim Thilo, Klaus Winkler, der katholische Theologe Hermann Steinkamp und der Begründer der Bioenergetik Alexander Lowen aus psychotherapeutischer, seelsorglich-pastoralpsychologischer, liturgisch-ästhetischer, gesellschaftspolitischer und religionswissenschaftlicher Perspektive die Bedeutung der Leiblichkeit für praktisch-theologisches Handeln. Es ist ein wertvolles Buch entstanden, das dem Anspruch von Dietrich Stollberg gerecht wird.

Besonders hinweisen möchte ich auf folgende Beiträge: die Herausgeber Michael Klessmann und Irmhild Liebau arbeiten sprachlich pointiert den pastoralpsychologischen Akzent in der praktischen Theologie von Dietrich Stollberg heraus. Hans-Christoph Piper stellt sich die Frage, welche Rolle der Leib in der Krankenhauseelsorge hat. Ein sehr praxisrelevanter Beitrag des klinischen Psychologen und anglikanischen Priester John B. Houk arbeitet den Zusammenhang von Leiblichkeit und Grenzziehung auf. Manfred Josuttis begibt sich auf die Spurensuche zur Wirklichkeitserschließenden Kraft von leiblichem Verhalten im Gottesdienst. Beeindruckend ist der Beitrag von Gerhard Marcel Martin über den nackten Leib Christi. Die Autorinnen Angela Klopstech und Irmhild Liebau nähern sich dem Thema Leiblichkeit aus bioenergetischer beziehungsweise bioenergetischer und theologischer Sicht. Zu Michel Foucaults Topos des „politischen Körpers“ hat Hermann Steinkamp einen bedeutenden Aufsatz geschrieben, und Karl Fritz Daiber versucht anhand von persönlichen Beobachtungen den körperlichen Vollzug von Ritualen zu beschreiben.

„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“ ist ein aktuelles, interessantes und gut redigiertes praktisch-theologisches Buch, das sehr zu empfehlen ist.

Linz

Hermann Deisenberger

■ FUCHS GUIDO, *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie*. Hinführung und Anregung. Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (119) Hardcover. DM 29,80/S 218,-/sFr 27,50.

Für gewöhnlich wird unter Agape „ein Mahl verstanden, das – zumeist getrennt von der Eucharistie – von der Gemeinde oder einer Gruppe als liturgisch geprägtes Sättigungsmahl gehalten wird und sowohl der liebevollen Gemeinschaft untereinander als auch der Armenfürsorge dient“ (12). Guido Fuchs, Dozent für Liturgik an

der Fachschule für kirchlichen Gemeindedienst in Hildesheim, möchte über die Geschichte und den Sinn christlicher Agape-Feiern sowie über sinnvolle Anlässe und konkrete Gestaltungsmöglichkeiten informieren und kann dabei einen eigenen, im Liturgischen Jahrbuch (Jg. 46. 1996, 23–40) veröffentlichten Aufsatz aufgreifen. Da das vorliegende Büchlein aber der Bewußtseinsbildung und Reflexion in den Gemeinden dienen soll, ist es hilfreich, daß viele Quellentexte in deutscher Übersetzung dokumentiert und unter den konkreten Anregungen auch Gebetstexte für solche Feiern zu finden sind.

Richtig ist sicher, daß solche Feiern als „Propädeutikum‘ zur Eucharistie ... besser geeignet [sind] als das Nachspielen lebendiger jüdischer Riten in einem ‚Sedermahl‘“ (45). Doch bleibt – nicht zuletzt durch die beigegebenen Beispiele, Erfahrungsberichte und Bilder – der Eindruck vorherrschend, daß ein wirklich „liturgisch geprägtes Sättigungsmahl“ die meisten Gemeinschaften überfordern wird. Daß die Agape nach Einschätzung des Verfs. „mindestens ebenso sehr eine Frage des Bewusstseins der Feiernden wie der Form“ (106) ist, löst die Frage nach tatsächlich möglichen Formen noch nicht.

Denn es stellt sich die Frage, ob stilisierte Agapefeiern am Ende nur als Verlängerung einer Liturgie empfunden werden müssen, die vielen fremd geworden ist. Oder können sie im rechten Rahmen doch eine propädeutische und hinführende Funktion haben, weil in ihnen ein wenig aufleuchten kann von der Liebe Christi und der christlichen Gemeinde?

Wirklich überzeugend und zeitgemäß wirkt allerdings allein die Revitalisierung der „Witwenagape“ durch einen Schweinfurter Pfarrer (102–104): Einmal wöchentlich lädt er einsame, alleinstehende und ältere Menschen zu einem gemeinsamen Mittagessen ein. Doch nicht eine liturgische Stilisierung gibt dieser Mahlzeit ihren beeindruckenden Charakter, sondern die konkret geschenkte Tischgemeinschaft.

Linz

Winfried Haunerland

■ KATHOLISCHES BIBELWERK DER PFARRE PFARRKIRCHEN BEI BAD HALL (Hg.), *Frohe Botschaften an Sonn- und Feiertagen*. Bildmeditationen. Ein meditativer Wegbegleiter durch das liturgische Lesejahr A. Bad Hall 1995. (78) S 25,–.

Das vorliegende Bändchen bietet Bildmeditationen zu allen Sonntagsevangelien des Lesejahres A. Es ist dabei vom Aufbau her so gestaltet, daß sich auf jeder Seite ein zentraler Satz aus dem jeweiligen Sonntagsevangelium befindet, darunter eine Grafik, die sich auf diesen Kernsatz aus

dem Evangelium bezieht, und die Seite schließlich abgeschlossen wird durch einen Begleittext, der zur Anregung und Vertiefung des Evangeliums dienen soll.

Dabei ist dieser Band sicher gut geeignet für Bibelkreise in den Gemeinden oder auch zur persönlichen Vorbereitung auf den sonntäglichen Gottesdienst, zumal am Anfang des Bandes auch noch einmal allgemeine Hinweise zur Schriftbetrachtung gegeben werden.

Bedauerlich ist allerdings, daß es kein Bildverzeichnis gibt, das die Quellen der Grafiken aufschlüsselt, die zudem auch von ihrem künstlerischen Anspruch her recht unterschiedlich ausfallen.

Münster

Martin Stuflessner

■ BAUERNFEIND HANS / SCHLEMMER KARL, *Feiern in Zeichen und Symbolen*. Neue Modelle für priesterlose Gottesdienste. 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)

Im 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 begeben, welche um das Evangeliar angeordnet sind...“) oder wenn eine Segensbitte für die Gemeindeversammlung in der Ich-Form angeboten wird. (44)

Der zweite Teil (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 sinnenhafte 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

BIBELWISSENSCHAFT

■ REVENTLOW GRAF HENNING, *Epochen der Bibelauslegung*. Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus, Beck, München 1997. (271) Ln. DM 68,-/S 496,-/sFr 62,-. ISBN 3-406-34987-0.

In diesem dritten Band seiner Exegese-geschichte [vgl. zu den ersten Bänden ThPQ 143,4 (1995) 429–432] stößt Reventlow über Renaissance und Humanismus zur Reformation vor und geht

exemplarisch auf die Zeit der Gegenreformation beziehungsweise der lutherischen Orthodoxie ein. In der Darstellung dieser Zeiten heftiger Auseinandersetzungen um die Exegese zwingt ihn der personenorientierte Ansatz zu einer Auswahl „paradigmatischer“ Exegeten, die wohl für die anderen Bände noch leichter gefallen ist.

Das erste Kapitel ist der Renaissance und dem Humanismus gewidmet. Die Bewegung „ad fontes“ wird im Zusammenhang mit Gianozzo Manetti (hebräisches „Original“ des Alten Testaments) und Lorenzo Valla (neutestamentlicher Urtext) thematisiert. Ein neuerlicher, nun humanistisch getönter Einfluß des Platonismus auf die Exegese zeigt sich am Beispiel des Marsilio Ficino. Johannes Reuchlin, der einst in Linz beim Leibarzt des Kaisers Friedrich III., Jakob ben Jehiel Loans, Hebräisch gelernt hat, ist ein Abschnitt gewidmet, der die Rezeption jüdischer Gelehrsamkeit bei den Humanisten vorstellt. Johannes Faber Stapulensis und John Colet erscheinen als Vertreter einer erneuerten Lektüre der Bibel mit verstärkter Hinwendung zu Paulus. Ein Abschnitt zu Erasmus leitet zur Reformationszeit über.

Die Exegese Martin Luthers, deren Verwurzelung in ma. Schriftauslegung vor allem durch Ebeling wieder ins Bewußtsein gehoben wurde, wird in seine persönliche Entwicklung hineingestellt, die die Kontinuität mit aber auch sein verstärktes Heraustrreten aus der mittelalterlichen Exegese verständlich macht. Neben den großen reformatorischen Exegeten Melancthon, Zwingli, Calvin, die eingehend behandelt werden, überspringt Reventlow, wie er selber eingangs bemerkt, die „zweite Reihe“ wie Osiander, Bucer, Oecolampad und Bullinger, um sich mehr den Sonderwegen der sogenannten „radikalen Reformatoren“ zu widmen. Radikale und teilweise gefährliche exegetische Entwicklungen zeigen sich bei Thomas Müntzer, den Zürcher Täufern, schließlich beim Münsteraner Täuferregiment. Den ganz anders gearteten Weg einer mystischen Lektüre der Bibel entfaltet Reventlow in der Darstellung des Exegeten Sebastian Franck. Dem Irrweg eines gänzlichen Abrückens vom Alten Testament ist ein Abschnitt über Pilgram Marpeck gewidmet.

Die Darstellung der Tendenzen der Exegese nach der Reformation eröffnet Joannes Maldonatus S.J. als Paradigma für die mehrheitlich jesuitische Schriftauslegung der Gegenreformation. Das strenge Urteil, daß die Exegese der Jesuiten in der Gegenreformation kaum methodische Fortschritte gebracht habe (236), könnte dann anders ausfallen, wenn man den Stellenwert der erneuerten Rezeption der Kirchenväter in deren Bibelkommentaren anders einschätzt oder die über-

Neu Soeben erschienen

Werner Eizinger Wortgottesdienste Modelle für die Sonn- und Festtage im Jahreskreis A/B/C

Reihe: Konkrete Liturgie
240 Seiten, Hardcover, ausge-
stattet mit Fadenheftung,
Zeichenband
DM 49,80 / sFr 47.- / öS 364,-
ISBN 3-7917-1632-8

Das Buch bietet alle Texte, die
der Leiter/die Leiterin des
Gottesdienstes vom Sedile
(oder vom Ambo) aus spricht:

- Einführung
- Kyrie-Rufe
- Tagesgebet
- Fürbitten
- Kommunionmeditation
- Schlussgebet

Die Texte orientieren sich an
den durch das jeweilige *Evan-
gelium* vorgegebenen Gedan-
ken und zeichnen sich durch
eine *dem liturgischen Anlass
angemessene moderne Spra-
che* aus. Großer Wert wurde
auf die *liturgisch-theologische
Stimmigkeit* der Texte gelegt..

**Die Modelle in diesem schön
ausgestatteten Buch eignen
sich sowohl für den Wort-
gottesdienst der Messe als
auch für priesterlose Wort-
gottesdienste.**



aus interessanten Vergleiche mit Werken Ciceros oder griechischen Ethiken, die zum Beispiel Cornelis Cornelissen van den Steen (Cornelius a Lapide) für die Weisheitsbücher anstellte, mit ins Kalkül zieht. In einem Abschnitt über Hugo Grotius tritt uns die Entwicklung historischer Fragestellungen in der Exegese entgegen. Der Gebrauch der Bibel in der lutherischen Orthodoxie und die Entwicklungen zu einem immer schärferen Verständnis der Inspiration schildert der letzte Abschnitt.

Ein Anhang bietet Literatur zu den einzelnen Abschnitten. Um sich zu nicht eigens behandelten Exegeten weiter informieren zu können, könnte man sich noch eine zusätzliche nach Epochen geordnete ergänzende Auswahlbibliographie im vierten Band wünschen.

Linz

Franz Böhmisch

■ HÜBNER HANS, *Vetus Testamentum in Novo*. Band 2: Corpus Paulinum. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (663). Geb. DM 188,-/S 1.372,-/sFr 167,-.

Bei diesem Band handelt es sich um ein Hilfsmittel, das zunächst für die Paulusbriefe, in weiterer Folge aber für das gesamte NT das Aufsuchen, Bewerten und Bearbeiten alttestamentlicher „Parallelstellen“ erleichtern und anregen soll. Man kann fragen, was durch diese Neuerscheinung gewonnen ist, da doch in vielen Bibelausgaben – nicht nur in wissenschaftlichen Textausgaben – ohnehin am Rand oder sonstwo atl. (und ntl.) „Parallelstellen“ in Masse angegeben sind. Und wer einen ntl. Text intensiv bearbeitet, muß darüber hinaus ohnehin über Konkordanzen und Wörterbücher jene Stellen (im AT) aufsuchen, die einen bestimmten Ausdruck oder ein Thema bringen, das im NT dann auch vorkommt. Wenn dieses Hilfsmittel somit auch nichts grundsätzlich Neues oder Ungewöhnliches bringt – es versteht sich selbst ja auch als Neubearbeitung des gleichnamigen Werkes von W. Dittmar (Göttingen 1903) –, so hat es doch zwei wesentliche Vorteile und Verdienste:

1. Die Anlage ist bequem und übersichtlich und verleitet schon dadurch zu vermehrtem Umblick auf die atl. „Parallelen“: Jede Doppelseite hat vier synoptische Textkolonnen. *Ganz links* der in Frage kommende ntl. Text im griechischen Urtext, versweise (in diesem Band von Röm 1,1 bis Phlm 16). In der *zweiten Kolonne* sind die atl. Verse abgedruckt, auf die im NT-Text als Zitat, Anspielung oder dgl. Bezug genommen ist, und zwar in der griechischen AT-Übersetzung der Septuaginta (LXX), also jener Textform, die für die griechischsprechende beziehungsweise -schreibende Urchristenheit (aus Juden und

Heiden) weithin ihre „Heilige Schrift“ darstellte. Die *dritte Kolonne* bietet den dahinterstehenden hebräischen Text. In einer *vierten Kolonne* sind unter der Rubrik *alia* oft noch weitere Hinweise und Erklärungen geboten. (Hier auch Verweise auf weitere Stellen, die nicht unter die abgedruckten Parallelen aufgenommen wurden.) Um die eigentlich parallelen Textteile rasch aufnehmen zu können, wurde als optische Kenntlichmachung verwendet: Inhaltliche Übereinstimmung durch Unterstreichung (griech. und hebr. Ausdrücke); wörtliche Übereinstimmung (von griech. Ausdrücken) darüber hinaus durch Fettdruck und Unterstreichung. – Der Autor gibt schon im Vorwort zu bedenken, daß angesichts der Fülle des in Betracht kommenden Materials eine Auswahl jener Stellen, die tatsächlich auszitiert werden, um Ermessensurteile nicht herkommt. Das Ziel dieses Arbeitsinstruments ist aber jedenfalls, den BenutzerInnen soviel Material an die Hand zu geben, daß diese sich ihr eigenes Urteil über das tatsächliche Vorliegen und über Art und Grad einer Anspielung, Zitation oder Bezugnahme bilden können.

2. Dieses neue Hilfsmittel ist auch deshalb zu begrüßen, weil es in *zweifacher* Hinsicht gut auf ein derzeit sehr aktuelles Bedürfnis in Bibelstudium und Bibelwissenschaft abgestimmt ist: (a) Die Fragen nach dem Verhältnis von AT und NT, nach einem sachgerechten Umgang von ChristInnen mit dem AT und nach der Möglichkeit einer echten „Biblischen Theologie“ sind momentan heiße Themen. [Bei dieser Suche nach einer „Biblischen Theologie“ ginge es darum, eine Lektürewise der christlichen Bibel aus AT und NT zu entwickeln, die die beiden Testamente (und in ihnen noch einmal die einzelnen Schriften) je in ihrem Eigenwert (und „Mehrwert“) respektiert; eine Lektürewise, die aber dennoch nicht zum Auseinanderfallen der Bibel in eine bloße Anhäufung von eigentlich in sich disparaten religiösen Erfahrungsdokumenten führt! H. Hübner hat in diesen Fragekomplexen eine prononcierte Meinung entwickelt, die er in seiner dreibändigen „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ (Göttingen 1990 bis 1995) vorlegte; darin spielt die Vorstellung vom *Vetus Testamentum in Novo receptum* (das AT, insofern es im NT rezipiert ist?) eine wichtige und kritische Rolle. Das hier vorliegende Hilfsmittel präformiert die BenutzerInnen aber nicht zur Übernahme dieses Konzepts, sondern ist ein Arbeitsinstrument, das die Bildung eigenen Urteils ermöglichen will.] – (b) Momentan ist es in vielen exegetischen Arbeiten einer der Schwerpunkte, besonders auf die sogenannte *Intertextualität* des untersuchten Textes zu achten. Das hat man natürlich immer schon getan, tut es jetzt aber mit

einem präziseren texttheoretischem Anspruch und Programm: Texte reagieren ja immer, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, auf vorliegende Texte: Sie zitieren oder widersprechen, imitieren oder verfremden, sie benützen vorliegende Sprachbilder oder standardisierte Formelemente und suchen manchmal durch mannigfaltig gestaltete Anspielungen an als normativ geltende Texte die eigene Autorität oder Überzeugungskraft zu steigern. Intertextualität ist ein Phänomen, das in fast jeder sprachlichen Kommunikation vorkommt. Das AT ist zwar nicht das einzige, aber doch fraglos das bei weitem wichtigste Bezugsfeld, das bei der Traditionsbildung und bei der Textierung des NT zur Verfügung stand. Die Ermittlung der genauen Art und Weise, wie Autoren solche Bezugnahmen offen oder verdeckt gestalten, und die Beschreibung, wie solche Bezugnahmen von den LeserInnen bewußt erkannt oder mehr diffus realisiert werden und welche lesepsychologischen Effekte dies jeweils bringt, das alles ist Programm von Untersuchungen zur Intertextualität. – Das Arbeitsinstrument, das Hübner (mit einem zahlreichen Stab an MitarbeiterInnen) vorlegt, wird auch bei solchen Untersuchungen sicherlich gut behilflich sein können.

Linz

Christoph Niemand

FESTSCHRIFT

■ LARCHER GERHARD (Hg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?* Für Karl Matthäus Woschitz. Verlag Styria, Graz 1997. (440 und 16 Bildseiten). Ln. S 400,-.

Diese Festschrift wurde anlässlich des 60. Geburtstags des Grazer Bibeltheologen und Religionswissenschaftlers Karl Matthäus Woschitz herausgegeben. Die insgesamt 33 Beiträge gehen hauptsächlich auf eine mehrsemestrigte Auseinandersetzung zur Thematik „Ästhetik – Theologie – Kunst“ zurück, die einen Eindruck von der interdisziplinären Forschungsarbeit des Jubilars vermittelt. Dementsprechend ist der Hauptteil dieses Sammelbandes gestaltet: „SYMPOSITION. Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?“ (13–148). Darin wird die gleichnamige Tagung vom Herbst 1996 dokumentiert. In einem zweiten Teil („SPIEGELUNGEN“) sind ergänzende Beiträge gesammelt; die einzelnen Schwerpunkte heißen: „Bild-Themen der Tradition“ (149–272), „Bruchlinien der Moderne“ (273–368) und „Literarische Konkretionen“ (369–426). Abschließend finden sich ein Verzeichnis der Publikationen von Karl Matthäus Woschitz (427–432), verfaßt

von Maria Lackner, sowie Angaben zu den Autor/inn/en (433–440).

Die Breite und Vielfalt aller Abhandlungen dieses Bandes reicht von kirchenrechtlichen Untersuchungen über philosophische Reflexionen bis hin zu Studien über Underground-Musik. Das Grundthema ist die „tiefgreifende kultur- und religionsgeschichtliche Zäsur“ (48), die mit dem Auftreten der modernen Kunst bewußt wird. Die „Bildwürdigkeit“ Gottes ist fragwürdig geworden, ja verlorengegangen. Erst die innere Aneignung dieser modernen Gebrochenheit vermag die traditionelle kirchliche Kunst aus ihrem „kulturellen Ghetto“ (18) zu befreien. Wer der Frage nach dem schwierigen Verhältnis von Kunst und Kirche beziehungsweise Ästhetik und Theologie genauer nachgehen will, wird in diesem Band vielfältige Anregungen finden.

Corrigenda: S. 58, 21. Zeile: welche; S. 172, Anm. 31, 8. Zeile: dabei; S. 176, 2. Zeile: unterläge; S. 213; 6./7. Zeile: praeambula; S. 214, 9./10. Zeile und S. 216, 2./3. Zeile v.u.: [jeweils Trennfehler]; prae-ambula; S. 230, 7. Zeile v.u.: Anmerkung muß mit „6“ numeriert werden; S. 240, 15./16. Zeile v.u.: Got-tesdienst [Trennfehler]; S. 240, 1./2. Zeile v.u.: Festi-vals [Trennfehler]; S. 262, 1./2. Zeile v.u.: Fürst-erzbischofs [Trennfehler]; S. 276, 19./20. Zeile v.u.: eigenartigen; S. 278, 8./9. Zeile: Alteri-tät [Trennfehler]; S. 355, 12./13. Zeile v.u.: gegen-über [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

HOMILETIK

■ RATZINGER CARDINAL JOSEPH, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens.* Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg 1996. (94). Die Fastenpredigten, 1981 im Münchener Liebfrauentempel gehalten, wurden 1985 publiziert und 1996 unverändert aufgelegt. Im Hintergrund steht die neue Dringlichkeit des Schöpfungsthemas: die Bedrohung des Lebendigen und paradoxerweise das Verschwinden der Schöpfungsbotschaft in Katechese, Predigt und auch Theologie (9). Die Predigten haben Gen 1–3 zur biblischen Grundlage.

Der Gehalt der biblischen Schöpfungsberichte ist in Differenz zu ihrer Gestalt die Glaubenswahrheit: Gott hat die Welt geschaffen. Die Unterscheidung ist keine Verlegenheitsantwort, weil die Einheit der Bibel, das Ganze ihres Weges, Maßstab der Auslegung zu sein hat. – Der Schöpfungsglaube ist vernünftig: Der Grund allen Seins ist der Schöpfergeist. Die symbolischen

Elemente des Textes haben bleibende Bedeutung: So deutet die Siebenzahl auf die Sabbat-Struktur der Schöpfung, auf die künftige Teilhabe am Frieden Gottes. – Was ist der Mensch? Der Schöpfungsbericht gibt Antwort: von der einen Erde genommen, weswegen das Menschengeschlecht eine Einheit ist; Ebenbild Gottes, weil er Gottes Atem in sich trägt und Gott zu denken vermag. Die Evolutionslehre hingegen will biologische Abläufe erkennen und beschreiben. – Die Sünde, ein heute verschwiegenes Thema, besteht darin, daß der Mensch sein Geschöpfsein leugnen will, weil er die darin eingeschlossene Grenze nicht annimmt und so zur Karikatur wird, zu einem Pseudo-Gott. Da die Schöpfungsbeziehung gestört ist, kann nur der Schöpfer selbst Erlöser sein.

In die Publikation ist ein Vortrag aus dem Bereich der Fachtheologie mitaufgenommen: Verdrängungen und Verdeckungen des Schöpfungsglaubens werden ausgeleuchtet, um dessen Aneignung zu ermöglichen.

Das Vorhaben, eine gegenwärtige Schöpfungskatechese für Erwachsene zu bieten (9), wird auf hohem Niveau auch in Auseinandersetzungen zum Beispiel mit Monod eingelöst.

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

■ MEDING WICHMANN VON, *Österreichs erstes Reformationsjubiläum*. Jakob Glatz und die Gemeinden Augsburger Konfession 1817/18. Ein Modell des Verhältnisses von Kirchenleitung und Verkündigung. Peter Lang, Frankfurt a.M. 1998. (215). Kart. S 442.–

Nach der Erlassung des Toleranzpatentes von 1781 wurde es 1817 mit kaiserlicher Genehmigung möglich, auch in Österreich ein Reformationsfest zu feiern. Antragsteller war Konsistorialrat Jakob Glatz gewesen, der die Erinnerung an Geschehnisse auch in einem zweibändigen Werk festhielt. Aus Dankbarkeit wird darin einer „Kaiserverherrlichung“ Tribut gezollt, die so weit ging, daß die Realität verfälscht und abgedruckte Predigttexte manipuliert wurden. Man beachte die Gegenüberstellung der Erwähnungen von Franz I. und Martin Luther (S. 76)! Tatsächlich stand bei den Feiern aber selbstverständlich die Reformation im Mittelpunkt. Der Verfasser stellt zusammenfassend fest: „Österreichs breit dokumentiertes Reformationsjubiläum zeigt eine Kirche, die nach einer keineswegs überwundenen Leidenszeit um des Evangeliums willen und trotz erheblichen An-

passungsdrucks ihre Anhänglichkeit an das *der Reformation verdankte Evangelium* bekundete“ (129).

Im Rahmen dieser Zeitschrift verdient der Abschnitt „Theologische Probleme“ – und hier wieder das Kapitel „Katholizismus“ – besondere Aufmerksamkeit. Es gab Festpredigten wie jene Liedermanns, die einer baldigen „Aussöhnung“ das Wort sprachen (120), während andere, wie jene von Kováts in Galizien, den Aspekt „Verfolger und Verfolgte“ hervorhoben (119). Die Mehrzahl der Prediger stand nicht in der Mitte, sondern in der Nähe von Kováts!

Einen Mangel der interessanten Studie stellt es dar, daß darin genannte Personen nicht näher identifiziert und auch nicht durch ein Register erfaßt werden. Die Verwendung des Begriffes „Doppelmonarchie“ für die Zeit nach 1815 ist unüblich (17), dieser findet erst ab dem „Ausgleich“ von 1867 Anwendung.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

■ SED-RAJNA GABRIELLE u.a., *Die jüdische Kunst* (Große Epochen der Weltkunst. Ars Antiqua). Aus dem Französischen von Peter Wild und Ute Wikenhauser. Herder, Freiburg 1997. (636, 205 Farb-Abb., 593 s/w-Abb.) Ln. DM 390.–/S 2.847.–/sFr 390.–

Die jüngst in der Reihe Ars Antiqua erschienene Publikation ist eine großangelegte Darstellung jüdischer Kunst, bearbeitet von einem internationalen Expertenteam (Gabrielle Sed-Rajna, Dominique Jarassé, Ziva Amishae-Maisels u.a.). Sie orientiert sich entlang eines geschichtlichen Fadens, beginnend mit Dura Europos über Zeugnisse jüdischer Kunst im Abendland bis hin zum Kunstschaffen des 20. Jahrhunderts – aufgebaut nach den drei Hauptbereichen: Heiliger Ort (Tempel und Synagoge sowie die dazugehörige Ausstattung), Heiliges Wort (Tora-Rollen und ihr Schmuck, Prachthandschriften, Ester-Rollen, Pascha-Haggadot und ihre künstlerische Gestaltung), Heilige Zeiten (die für die Feier des Sabbats und der Feste nötigen Geräte etc.).

So kommen hier alle Gattungen zur Sprache, Architektur und Malerei, insbesondere die Buchmalerei, desgleichen Bildhauerei und Kunsthandwerk. Sind die unterschiedlichen künstlerischen Äußerungsformen auch abhängig von den jeweiligen Umständen und Möglichkeiten, so wird doch deutlich, daß keine Epoche jüdischer Geschichte ohne irgendeine Form künstlerischen Ausdrucks begegnet.

NEU BEI MOHR:

Was bedeuten Rechtfertigungslehre und ihre Hermeneutik den Menschen heute?

Michael Beintker
Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt
 Theologische Erkundungen

In der Reformation wurde der Rechtfertigungsartikel als die alles entscheidende Leitperspektive von Glaube, Kirche und Theologie betrachtet. Heute werden an dieser Stelle erhebliche Verstehensschwierigkeiten vermutet. Michael Beintker widerspricht der verbreiteten Ratlosigkeit gegenüber einer situationstransparenten Auslegung der Rechtfertigungsbotschaft. Er zeigt anhand ausgewählter Themenfelder, daß es in der Lebenswelt der Menschen keinen Bereich gibt, der rechtfertigungstheologisch uninteressant ist. Er untersucht unter anderem die Beziehungen zwischen der Rechtfertigungsbotschaft und der neuzeitlichen Wahrnehmung von Schuld, dem Freiheitsverständnis, dem Streben nach Selbstverwirklichung und Sinn und der Frage nach Gerechtigkeit. Außerdem fragt er nach den Konsequenzen für Zeugnis und Dienst der Kirche.

Inhaltsübersicht:
 Rechtfertigung – Schuld und Verstrickung in der Neuzeit – Neuzeitliche Schuldwahrnehmung

im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft – Das reformatorische Zeugnis von der Freiheit heute. Ist das Reden von Freiheit eine Möglichkeit, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu erschließen? – Freiheit und Glauben. Freiheitsuche der Menschen von heute. Gemeinsamkeiten und Konflikte – Selbstverwirklichung in der Spannung von humanwissenschaftlicher Anthropologie und Rechtfertigungslehre – In welchem Sinn klärt sich im Glauben die Sinnfrage? – Das Schöpfercredo in Luthers kleinem Katechismus. Theologische Erwägungen zum Ansatz einer Auslegung – Wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott (Hiob 4,17)? Nachdenken über Rechtfertigung und Gerechtigkeit – Die Souveränität des Evangeliums. Einige Erwägungen im Anschluß an Römer 1,16 – Das Wort vom Kreuz und die Gestalt der Kirche – Die Botschaft von der freien Gnade Gottes und die Gestalt einer Kirche des Erbarmens Gottes

1998. Ca. 230 Seiten. ISBN 3-16-147007-9 fadengeheftete Broschur
 DM 59,-/ÖS 431,-/sFR 54,-
 (November)

Mohr Siebeck

<http://www.mohr.de>



Bemerkenswert ist das klare Plädoyer für den Begriff „Jüdische Kunst“ – dies entgegen Interpretationsansätzen (vgl. KuK 4/96), die sich gegen eine Definition des „Jüdischen“ zur Wehr setzen und stattdessen etwa die Bezeichnung „Kunst des Judentums“ vorziehen. Ziel der vorliegenden Studie ist es, „einen methodischen und erschöpfenden Zugang zu allen künstlerischen Werken zu ermöglichen, die von den Anfängen bis in die Gegenwart die Geschichte des jüdischen Volkes begleitet haben“. (10) Damit wird keineswegs eine Definition unter stilistischen Gesichtspunkten versucht, sondern: „Im Rahmen religiöser Traditionen hängen also die Originalität und das Spezifikum eines künstlerischen Schaffens nicht sosehr vom Stil ab, sondern von der Fähigkeit, diesen tiefen Geist und diese eigentliche Identität in die Formensprache umzusetzen“ (11); im besonderen für die Frage des „Jüdischen“: „Das Grundkonzept der am Sinai offenbarten Religion ist die Transzendenz Gottes: Sein Wesen ist durch die Welt der Formen nicht zu erfassen, und sein unaussprechbarer Name entzieht sich dem Bereich des Hörbaren“. (11)

Bei einem derartigen Ansatz wird deutlich, wie sehr der Geist dieses Volkes bestimmend in die gesamte abendländische Kultur Eingang gefunden hat. Durch die großartige, großteils farbige Bebilderung und umfangreiche Dokumentation und Bibliographie liegt hier eine Studie vor, die sowohl dem Laien Einblick in einen faszinierenden Ausschnitt der Kunstgeschichte gewährt als auch der Wissenschaft eine umfassende und detaillierte Forschungsgrundlage bietet.

Dennoch seien einige Kritikpunkte angemerkt: Die Schreibung der Eigennamen und Fachbegriffe entspricht oft nicht den im deutschsprachigen Raum üblichen Formen (zum Beispiel Thora statt Tora; Yavne statt Jabne; Bar Kokhba statt Bar Kochba; Aristäus statt Aristaeas; Mesusa statt Mezusa – abgesehen von offensichtlichen Fehlern wie Untergalilä in der Überschrift von S 99 u.a.m.). Des weiteren sind Mängel in der Übersetzung von Fachbegriffen festzustellen (zum Beispiel in Bildbeschreibungen „Schränklade“ beziehungsweise „Heilige Lade“ statt „Tora-Schrank“; „Caritas-Vereinigung“ beziehungsweise „Caritas-Gesellschaft“ erscheint unpassend als Übersetzung von „hevra kadisha“); angemerkt sei auch, daß Abb. 452 auf dem Kopf steht.

Die wenigsten Leser/innen werden diese Mängel freilich bemerken oder störend finden; anders verhält es sich beim Preis. Aber wer sich dieses Buch leisten kann und will, wird durch die Fülle des Gebotenen letztendlich reich belohnt.

Linz

Franz Hubmann/Monika Leisch-Kiesel

LITURGIE

■ HAUNERLAND WINFRIED, *Die Primiz*. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. (Studien zur Pastoralliturgie 13) Pustet, Regensburg 1997. (L + 564). ISBN 3-7917-1559-3.

Haunerland erfüllt mit seiner Arbeit – Habilitation in München 1994 – ein oft geäußertes Desiderat der Liturgiewissenschaft. Sie bietet einen Überblick über die Feier der Primiz in der lateinischen Kirche Europas – außer Irland (vgl. 537) – zwischen Trient und 2. Vatikanum. Vortridenische Quellen werden berücksichtigt und nachvatikanische Feiern, soweit sie dem Autor bekannt wurden.

Haunerland gliedert seine Arbeit in vier Teile. Im Teil A geht es um die „Ausgangspunkte“. Er beginnt mit der Schilderung der stadtrömischen Primiz, wie sie im Ordo Romanus 39 geschildert wird (8./9. Jahrhundert). Es folgen „Spuren“ und „Quellen“ zur Primizfeier im Mittelalter und in der Neuzeit.

Teil B befaßt sich mit der „Primizfeier in der Neuzeit – Zur Grundgestalt“. Hier kommen „kirchliche Rechtsbestimmungen“ zur Darstellung. Der Autor wendet sich den liturgischen Büchern der Ordensgemeinschaften zu und den teilkirchlichen Ordnungen von Frankreich bis nach Polen. Auch nichtamtliche liturgische Ordnungen – etwa Lehrbücher – werden miteinbezogen. Einen eigenen Punkt bilden „Berichte, biographische Hinweise und volkskundliche Beobachtungen als Quellen zur Primizfeier“. Der Autor merkt an, daß hier noch viel Material zu erheben ist aus „örtlichen Archiven und Publikationen“ (231). Vgl. hierzu die Rezension des Autors: M. Kania, „Geistliche Hochzeit“. Primiz als Heimat-Feier, Würzburg 1997, in: LJ 48. 1998, 134f.

In Teil C werden „Einzelfragen“ behandelt: Primizsegen, -predigt, Texte zur Primizfeier und liturgiebegleitendes Brauchtum.

Teil D bietet „Systematische Perspektiven“. In einem ersten Kapitel werden „Anthropologische Ansätze“ vorgestellt. Die Primiz wird als „Übergangsritus“ (Rite de passage) gesehen und gedeutet. Das zweite Kapitel listet „Ekklesiologische Aspekte“ auf. Dabei geht es um die Primiz als „geistliche Hochzeit“, als „Glaubensfeier der Gemeinde“ und um „Primiz und Priesterbild“. Das dritte Kapitel zieht „Pastoralliturgische Konsequenzen“. Dabei ist sich Haunerland bewußt, daß „hier allein Grundlinien zu zeichnen“ sind (515). Er fragt nach der „Zuordnung von Priesterweihe, Primiz und Amtsantritt“, nach der

„Feiargestalt der Primiz“. Er stellt Überlegungen an „Zur Primizpredigt“ – der Autor plant eine systematische Studie zu diesem Thema (34, Anm. 102) – u. a. geht es hier um die Person des Primizpredigers. Sollte es nicht der Neupriester selbst sein, da in PO 4 die Verkündigung der frohen Botschaft als erste Aufgabe des Priesters herausgestellt wird (507f)? Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit dem „Umfeld der Primiz“. Der Akzent liegt dabei darauf, daß die *ganze* Gemeinde feiert. Im letzten Abschnitt geht es Haunerland um die „Identität der Primizfeier“. Der letzte Satz lautet: „Deshalb zeigt eine Primiz in der Gegenwart am glaubwürdigsten ihre katholische Identität, wenn sie erkennen läßt, daß der Primiziant an dieser Sendung der Kirche teilhat und in der Priesterweihe gerufen und gesandt wurde, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen“ (533).

In einem „Rückblick und Ausblick“ (535–540) faßt der Autor die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen.

Haunerland legt eine umfassende, interessante und sehr informative Arbeit vor – ich hätte es an sich wissen müssen, daß meine Hände noch mit Katechumenenöl gesalbt wurden, 1968 erfolgte die Umstellung auf Chrisam (123), ich wußte es aber nicht! Es wäre sicher einer Überlegung wert, ob man Teil D nicht als Ausgangspunkt für ein Werkbuch zur Primizfeier machen sollte. Wer studiert schon vor einer Primiz dieses Werk!

Im folgenden möchte ich noch einige Themen erwähnen, die mir besonders aufgefallen sind. Warum spielt die Primiz gegenüber der Priesterweihe eine so große Rolle? Es herrschte die Auffassung vor, der Neugeweihte sei erst durch die Primiz ein „richtiger“ Priester (465 u. ö.). Die Konzelebration der Weiehekandidaten – aufgenommen im 13. Jahrhundert (15) – wird nicht mehr als solche wahrgenommen (15). Im Sozialisationsprozeß spielt eben die Primiz – wohl auch heute noch – eine große Rolle.

Interessant finde ich die Übernahme von Hochzeitsbräuchen in das Umfeld der Primiz. Das legt sich nahe, weil ja die Primiz als „geistliche Hochzeit“ gesehen wird. Allerdings kommt es zu mehr komischen Zügen, wenn etwa ein Polterabend veranstaltet wird (261), wenn es zur Einführung des Primizknabens kommt (184 und 406) u. a. Auch Zitronen spielen in manchen Gegenden bei der Primiz eine Rolle, sie seien „vermutlich“ aus dem Hochzeitsbrauchtum übernommen, schreibt der Autor (448). Leider gibt er keine nähere Erklärung. Der „presbyter assistens“ wird des öfteren „paronymus“ genannt (13, 206 u. ö.), der Neomyst wird als „sponsus“ bezeichnet (146).

Im Umfeld der Primiz kommt es zu Mißbräuchen, die immer wieder verboten werden, was ihre Dauerhaftigkeit bezeugt; genannt seien hier: Tanzen (zum Beispiel 44f), Tauben aufsteigen lassen (65) und schließlich noch Habgier und Gewinnsucht (65 u. ö.).

Daß die Kirche den technischen Fortschritt bemerkt, belegt ein Erlaß des Münsteraner Bischofs Johannes Poggenburg vom 25. November 1926. Er verbietet die feierliche Abholung des Neupriesters nicht nur durch Reiter, sondern auch durch Radfahrer (100).

Mödling

Winfried Glade

■ MEISNER JOACHIM KARDINAL/KAUFMANN HANS-GÜNTHER, *Die heilige Messe*. Pattloch, Augsburg 1997. (128). Hardcover DM 68,-/S 496,-/sFr 62,-.

Ein „sinnenfälliges Plädoyer für die Kraft und Schönheit der erneuerten Meßliturgie“ (Klappentext) möchte der vorliegende Bildband sein, in dem Hans-Günther Kaufmann mit eindrucksvollen Fotos „Geist und Kraft der erneuerten Riten“ zu visualisieren sucht (47–128). Und in der Tat zeigen die Bilder, daß nicht nur im bischöflichen Pontifikalamt und im Konventamt eines Klosters, sondern auch in den all(sonn)täglichen Pfarr- und Familiengottesdiensten „Einsichten“ von großer Dichte und Symbolkraft möglich sind. Einfühlsam durch das Deutsche Liturgische Institut ausgewählte Texte interpretieren die Bilder und werden umgekehrt durch diese vertieft. Dabei laden die Abbildungen ganz unterschiedlicher Art zum betrachtenden Verweilen ein. Nicht ideal sind gelegentlich die doppelseitigen Abbildungen, wenn der Blick auf die Bildmitte (zum Beispiel 62f) durch die Bindung erschwert wird.

Der „Hinführung zur Heiligen Messe“ soll auch der einführende Text dienen, den der Kölner Kardinal Joachim Meisner beisteuert (7–46). Ohne Zweifel ist dies ein Beitrag zur liturgischen Bildung, der mystagogische und motivierende Züge trägt. Ob dieses Anliegen nicht durch den Kampf gegen konkrete Fehlentwicklungen behindert wird, sei dahingestellt. Es verwundert jedoch, wenn der Kardinal gerade in diesem Buch schreibt: „Heute bleibt uns oft nur noch ein Besuch bei unseren ostkirchlichen Brüdern und Schwestern, wenn wir erleben wollen, wie man Liturgie mit allen Sinnen feiert“. (13) Versuchen nicht die Fotografien in diesem Buch, die Sinnenhaftigkeit unserer Meßliturgie aufzuzeigen?

Unverständlich und ärgerlich ist allerdings, wenn die hier wichtige Enzyklika „Mediator Dei“ von 1947 mit der Enzyklika „Mystici Corpor-

der“ von 1943 verwechselt wird (18). Zumindest mißverständlich ist, wenn behauptet wird, das II. Vaticanum habe betont, „daß der Laienkelch zum Ausdruck der Vollkommenheit des sakramentalen Zeichens nicht notwendig ist“ (44). Denn in der Kelchkommunion geht es ja gerade darum, daß „das Zeichen des eucharistischen Mahles auf vollkommener Art zum Ausdruck gebracht“ (AEM 240) wird. Unbeschadet davon ist die Vollkommenheit der sakramentalen Gnade, da der ganze und unversehrte Christus unter jeder Gestalt empfangen wird.

Aufhorchen läßt der Hinweis, daß der neue Ordo im Blick auf das rechte Meßopferverständnis („Die Kirche opfert nicht Gaben, sondern Christus gibt sich als Selbstopfer hin“) „eine Gefahr des Mißverständnisses“ berge (35). Doch darf man zur Ehrenrettung des Reformwerkes hinzufügen, daß manche Formulierung im alten Ordo Missae noch mißverständlicher war.

Linz

Winfried Haunerland

PASTORALTHEOLOGIE

■ BABINSKY ULRICH, *Den Armen die Frohe Botschaft verkünden*. Zur diakonischen Dimension der Predigt. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd.22) Echter, Würzburg 1997. (311).

Eine Überwindung der bestehenden Kluft zwischen Verkündigung und Diakonie durch die Ausrichtung beider an der Option für die Armen, auf diese Vision zielt die vorliegenden Dissertation von Ulrich Babinsky. Entsprechend dem Schema ‚Sehen-Urteilen-Handeln‘ legt er zunächst eine ausführliche Analyse der gegenwärtigen Situation von Diakonie und Verkündigung vor. In Bezug auf ersteres greift er sowohl auf Ergebnisse der neueren Wohlfahrtsverbände-forschung als auch auf die praktisch-theologische Diskussion zur Rolle der Diakonie als kirchlicher Grundvollzug im gemeindlichen Leben zurück. In Bezug auf die Verkündigung konzentriert er sich auf die Predigt.

Der folgende biblische Teil (106–146) faßt in gelungener Weise neuere exegetische Arbeiten zur diakonischen Dimension der jesuanischen Verkündigung und zur Option für die Armen zusammen. Doch wie ist dieser Impuls in der Geschichte der christlichen Predigt aufgenommen worden? Der Autor wagt einen weiten historischen Überblick von der Väterzeit bis ins 19. Jahrhundert. Dies ist sicherlich der angreifbarste Punkt seiner Arbeit, und dies schon aus methodischen Gründen. Klarerweise kann ein

derartiger Überblick nur exemplarisch vorgehen, trotzdem stellt Babinsky auf dieser Basis generalisierende Thesen auf. So scheine etwa in einer 1695 gehaltenen Predigt Philipp Jakob Speners „zum ersten Mal ... in einer Predigt“ der Gedanke auf, daß Liebe sich in und durch Strukturen verwirkliche (166). Eine nähere Analyse der Predigtlehre von Alban Isidor Stolz und Theodor Schäfer sowie ein Blick auf neuere ‚theologisch weiterführende homiletische Beiträge zur diakonischen Dimension der Predigt‘ – interessanterweise sämtliche aus dem evangelischen Bereich – führen diesen historischen Teil fort.

Im Gegensatz zu den beiden breit ausgeführten Schritten ‚Sehen‘ und ‚Urteilen‘ beschränkt sich die Handlungsdimension auf eher kurz gefaßte Perspektiven (271–286). Ein Anhang bringt einen Überblick über diakonische Ansatzpunkte in der Perikopenordnung. Die Schwierigkeiten einer Übertragung der Option für die Armen aus dem lateinamerikanischen Kontext auf die Ebene der Weltkirche beziehungsweise konkret der deutschen Kirche werden durchaus angesprochen (242–270). Nicht ausreichend klar wird allerdings, was genau die Vorzüge des Begriffs ‚Option für die Armen‘ auf dem Weg zu einer stärkeren Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die gesamte Kirche sind. Doch bei aller möglichen Kritik im Detail handelt es sich um eine interessante, von spürbarem persönlichen Engagement getragene Arbeit eines Autors, der sich mutig auf offensichtliches homiletisches Neuland vorgewagt hat.

Linz

Markus Lehner

SOFTWARE

■ VOGEL WALTER (Hg.), *Religion*. Computerlexikon auf CD-ROM (Schule und Bildung auf CD-ROM; 1). Andreas Schnider Verlags-Atelier, Graz u.a. 1996, (Zu beziehen über Kath. Bibelwerk 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/innen darüber hinaus motivieren, ihnen Texte zur Verfügung zu stellen, andererseits (durchaus aktuelle) Texte und Bilder von Ver-

Theologie im kulturellen Dialog

Maximilian Liebmann (Hg.)

KIRCHE IN DER DEMOKRATIE – DEMOKRATIE IN DER KIRCHE

Band 1 der Reihe: „Theologie im kulturellen Dialog“
Hgg. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Es geht hier um die Grundfrage, wie Kirche in der modernen Demokratie leben kann, und in wie weit demokratische Strukturen auch in die Kirche Einzug halten werden.

207 Seiten
Format: 16,5 x 23,5 cm, gebunden
öS 298.–/DM 40,80/sFr. 39.–
ISBN 3-222-12548-1

Peter Inhoffen, Kurt Remele,
Ulrike Saringer (Hg.)

DEMOKRATISCHE PROZESSE IN DEN KIRCHEN?

Konzilien, Synoden, Räte

Band 2 der Reihe: „Theologie im kulturellen Dialog“

Von den Anfängen der Kirche an gab es in ihr demokratische Vorgänge. Das Buch zeigt Möglichkeiten, das demokratische Element in der Kirche des 21. Jahrhunderts zu stärken.

235 Seiten
Format: 16,5 x 23,5 cm
gebunden
öS 298.–/DM 40,80/sFr. 39.–
ISBN 3-222-12638-0

Maximilian Liebmann (Hg.)

DEMOKRATIE UND KIRCHE

Erfahrungen aus der Geschichte

In diesem Buch zeigen Kirchenhistoriker, wie die Entscheidungen in der Kirche gestaltet wurden, von den Anfängen bis zur Gegenwart; mit Blick auf andere Kirchen.

170 Seiten
Format: 13 x 20,6 cm
gebunden mit Schutzumschlag
öS 248.–/DM 34.–/sFr. 32.–
ISBN 3-222-12547-3

Erwin Möde, Felix Unger,
Karl Matthäus Woschitz (Hg.)

AN-DENKEN

Festgabe für Eugen Biser

Dem großen Vordenker des Dialogs und der Erinnerung zum 80. Geburtstag:
Analysen zur Zeit, von seinen Freunden und Schülern.

605 Seiten
Format: 16,5 x 23,5 cm
gebunden mit Schutzumschlag
öS 680.–/DM 93.–/sFr. 88.–
ISBN 3-222-12563-5

Gerhard Larcher (Hg.)

GOTT-BILD

Gebrochen durch die Moderne
Festschrift für
Karl Matthäus Woschitz

440 Seiten
Format: 16,5 x 23,5 cm
gebunden mit Schutzumschlag
öS 400.–/DM 54,80/sFr. 52.–
ISBN 3-222-12544-9

verlag :STYRIA

A-8010 Graz, Schönaugasse 64

lagen 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

■ CLARET BERND J., *Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“*. Ein Antwortversuch auf die Sinn-

frage. Ein Buch zum Thema des Katholikentages. PHV-Verlag, Offenbach/M. 1998. (140). Kart.

HÜNERMANN PETER (Hg.), *Und dennoch...* Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen. Herder, Freiburg 1998. (189). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,-.

KOLB ANTON/ESTERBAUER RAINHOLD/RUCKENBAUER HANS-WALTER (Hg.), *Cyberethik*. Verantwortung in der digitalvernetzten Welt. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (192). Kart. DM 49,80/S 364,-/sFr 46,-.

MUCH THEODOR, *Judentum, wie es wirklich ist*. Die bedeutendsten Prinzipien und Traditionen. Die verschiedenen Strömungen. Die häufigsten Antijudaismen. Kremayr und Scheriau, Wien 1997. (192). Geb. S 250,-.

WESS PAUL, *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur, Innsbruck 1998. (552). Brosch. S 348,-/DM 49,80/sFr 45,-.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ HILBERATH BERND-JOCHEN/SCHARER MATTHIAS, *Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt*. Theologisch-praktische Orientierungshilfen. Grünewald/Tyrolia, Mainz/Innsbruck 1998. (152). Brosch. S 234,-/DM 32,-/sFr 30,40.

HÖFFKEN PETER, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*. (NSK-AT 18/2) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1998. (284). Kart. DM 52,-/S 342,-/sFr 44,-.

BIBELWISSENSCHAFT

■ AMMASSARI ANTONIO (Hg.), *Gli Atti del Cristo risorto*. Note di commento sulla struttura letteraria e de lezioni degli „Atti degli Apostoli“ nella colonna latina del „Bezae Codex Cantabrigiensis“. (Lecture Bibliche 10). Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. (117). Brosch.

DIE PSALMEN. Aus dem Urtext übertragen von Alisa Stadler. Tyrolia, Innsbruck 1998. (264, 150 Farbill.). Geb. S 348,-/DM 47,80/sFr 45,50.

DOGMATIK

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Leben aus dem Tod*. Betrachtungen zum Ostermysterium. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1997. (88). Brosch. DM/sFr 18,-/S 141,-.

VON BALTHASAR HANS URS, *Maria für heute*. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1997. (75). DM/sFr 17,-/S 124,-.

INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gott der Erlöser*. Zu einigen ausgewählten Fragen. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1997. (103). Brosch. DM/sFr 19,-/S 139,-.

KUNZLER MICHAEL, *Amen, wir glauben!* Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Bonifatius, Paderborn 1998. (696). Geb. DM 59,80/S 437,-/sFr 56,80.

RATZINGER CARDINAL JOSEPH/VON BALTHASAR HANS URS, *Maria – Kirche im Ursprung*. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1997. (160). Kart. DM/sFr 32,-/S 234,-.

ETHIK

■ AYUCH DANIEL ALBERTO, *Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision*. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden. (MThA 54) Oros, Altenberge 1998. (VIII + 230). Kart. DM 58,-.

JUNKER-KENNY MAUREEN, *Argumentationsethik und christliches Handeln*. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (176). Kart. DM 49,80/S 364,-/sFr 46,-.

PALAVER WOLFGANG, *Die mythischen Quellen des Politischen*. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie. (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 27). Kohlhammer, Stuttgart 1998. (83). Kart.

FESTSCHRIFTEN

■ BÄRENZ REINHOLD (Hg.), *Theologie, die sieht und hört*. Festschrift für Josef Bommer zum

75. Geburtstag. Echter, Würzburg 1998. (243). Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

LAUBREUTER HEINZ (Hg.), *Psychotherapie und Religion*. Festschrift für Richard Picker. Tyrolia, Innsbruck 1998. (160). Brosch. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ FEIGE GERHARD (Hg.), *Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis?* Erfurter Theologische Woche 1997. (ETHS Nr. 25) Benno, Leipzig 1998. (127). Brosch.

MVUANDA JEAN LE DIEU, *Inculturer pour évangéliser en profondeur*. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante. Peter Lang, Frankfurt/M. 1998. (451). Kart. S 725,-.

SCHMIDT-LEUKEL PERRY, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente. Ars Una, Neuried 1997. (614). Kart. DM 198,-.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke Bd. IX*. Tyrolia, Innsbruck 1998. (900). Ln. S 980,-/DM 134,-/sFr 128,-.

BEUTLER WERNER, *Vicente Carducho: Der große Kartäuserzyklus in El Paular*. (An. Cart. 130:12) (267, zahlr. Abb.). CLARK JOHN (Hg.), *Transumptum Ex Chartis Capituli Generalis: Ab anno 1250 ad annum 1379, a V.P.D. Joanne Chauvet, Professo cartusiae & Scriba ordinis*. (An. Cart. 100:29) (XII + 226); CLARK JOHN, *The Chartae of the Cartusian General Chapter 1504–1515*. (An. Cart. 100:30) (81). DEVAUX AUGUSTIN, *L'Architecture dans L'Ordre des Chartreux*. (An. Cart. 146) (425). CHALAMET CHRISTOPHE, *Spiritualité et méditation chez Guiges I^{er}, prieur de Chartreuse*. (An. Cart. 145) (120). FERRAS VINCENT, *Un Chartreux de Garessio (Piémont)*. Le Bienheureux Guillaume de Fenoglio. Son Culte à travers l'Europe. (An. cart. 143). HOGG JAMES (Hg.), *La Cartuja de Santa María de Aniago (1441–1835)*. La Orden de San Bruno en Valladolid. Santiago Cantera Montenegro. An. Cart. 94:1) (Tomo I + II 430); PALLESCHI FRANCESCO/PALLESCHI ALDO, *Politica e Diplomazia*

Certosina (An. Cart. 148) (126); WIELANDER ELIAS, *Kartäuser und Pastoral*. Antonio Callà: Pittore dei Certosini. (An. Cart. 147) (99, Bildteil) Institut für Anglizistik und Amerikanistik, Salzburg 1998.

DEL RE NICCOLÒ, *Das Vatikanlexikon*. Pattloch, Augsburg 1998. (1008). Geb. DM 148,-/S 1.080,-/sFr 132,-.

EBBEL JANSSEN HEIKO, *Gräfin Anna von Ostfriesland – eine hochadelige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575)*. Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich. (rst 138) Aschendorff, Münster 1998. (VIII + 290). Brosch. DM 112,-.

KAMPERT OTMAR, *Das Sterben der Heiligen*. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts. Oros, Altenberge 1998. (561). Brosch. DM 88,-.

WAGNER HELMUT, *Der NS-Kirchenkampf in den Pfarren*. Auswirkungen des NS-Kirchenkampfes auf pfarrliches Leben und seelsorgliche Praxis vor, während und nach der Zeit des NS-Regimes (1938–1945) am Beispiel von Mühlviertler Pfarren. Edition Kirchen.Zeit.Geschichte, Linz 1998. (432). Brosch.

WEITLAUFF MANFRED (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*. F. Pustet, Regensburg 1998. (204). Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

WOLF HUBERT (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Schöningh, Paderborn 1998. (397). Kart. DM 108,-/S 788,-/sFr 96,30.

KIRCHENRECHT

■ VERAJA FABIJAN, *Heiligsprechung*. Resch, Innsbruck 1998. (XI + 205). Ln.

LITURGIE

■ BAUERNFEIND HANS, *Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft*. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 34) Echter, Würzburg 1998. (383). Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

FELBECKER SABINE, *Die Prozession*. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. (MThA 39). Oros, Altenberge 1998. (743). DM 99,80.

FUCHS GUIDO, *Mahlkultur*. Tischgebet und Tischritual (Liturgie & Alltag). Pustet, Regensburg 1998. (387). Geb. DM 49,80/S 364,-/sFr 47,-.

JEGGLE-MERZ BIRGIT, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie*. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl. (LQF Bd. 84). Aschendorff, Münster 1998. (405). Brosch. DM 108,-.

KRANEMANN BENEDIKT, *Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster*. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. (LQF Bd. 83) Aschendorff, Münster 1998. (XXX + 360). Brosch. DM 110,-.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BÄUMER REGINA/PLATTIG MICHAEL, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele*. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! Echter, Würzburg 1998. (346). Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

FECHTNER KRISTIAN/HASPEL MICHAEL (Hg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (280). Kart. DM 49,80/S 364,-/sFr 46,-.

NICKEL MONIKA, *Predigt als Dialog*. (Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 31) Echter, Würzburg 1998. (668). Brosch. DM 72,-/S 526,-/sFr 69,-.

VAN DE SPIJKER HERMAN, *Gott du bist ein Engel*. Das Tobit-Buch und sein poimenisches Anliegen. Poimen, Heerlen (NL) ²1995. (152). Kart.

PATRISTIK

■ URHIG CHRISTIAN, *Sorge für die Einheit, über die nichts geht*. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien. (MThA 55). Oros, Altenberge 1998. (261). Kart. DM 62,-.

PHILOSOPHIE

■ HOFER MICHAEL, *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit*. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher. Fink, München 1998. (298). DM 78,-/S 569,-/sFr 69,50.

KÜHN ROLF, *Husserls Begriff der Passivität*. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. (Reihe Phänomenologie. Kontexte, Bd. 6) Alber, Freiburg 1998. (592). Geb. DM 118,-/Subskr. DM 98,-.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ SCHORI KURT, *Religiöses Lernen und kindliches Erleben*. Eine empirische Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis acht Jahren. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (312). Kart. DM 59,-/S 431,-/sFr 53,50.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BSTECH ANDREAS (Hg.), *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Dritte Religionstheol. Tagung in St. Gabriel. (546); *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus*. Vierte Religionstheol. Tagung in St. Gabriel. (672). (Studien zur Religionstheologie, Bd. 3, Bd. 4). Referate – Anfragen – Diskussionen. St. Gabriel, Mödling 1997 beziehungsweise 1998. Brosch. Je Band S 398,-/DM 54,50/sFr 51,80.

GOLOB ANDRÉ, *Buddha und die Frauen*. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur. (MThA 56) Oros, Altenberge 1998. (555). Kart. DM 68,-.

HAGEMANN LUDWIG/ALBERT REINER (Hg.), *Dialog in der Sackgasse?* Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung. Echter/Würzburg und Oros/Altenberge 1998. (205). Brosch. DM 44,-.

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

■ CZAUDERNA GUNTRAM, *Sakramente im Religionsunterricht*. Rezeption der Sakramententheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils im

schulischen Kontext. (MThA 52). Oros, Altenberge 1998. (XII + 599). Brosch. DM 96,-.

SPIRITUALITÄT

■ HAHNEN PETER, *Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität*. (TuP 3). Lit, Münster 1998. (504). Brosch. DM 59,80.

HOLLMANN KLAUS, *Die Zeiten segnen*. Christliche Hoffnung für heute und morgen. Bonifatius, Paderborn 1998. (166). Kart.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von Peter Knauer. Echter, Würzburg 1998. (151). Brosch. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

RADECK HEIKE, *Ignatianische Exerzitien und Bibliodrama*. Ein hermeneutischer Strukturvergleich. (Praktische Theologie heute, Bd. 35) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (173). Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,-.

SICARI ANTONIO, *Das geistliche Leben des Christen*. Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit. (AMATECA, Bd. XVII/1) Bonifatius, Paderborn 1998. (440). Geb. DM 88,-/S 642,-/sFr 83,60.

TRUMMER PETER, *Daß meine Augen sich öffnen*. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (224). Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,-.

KLEINSCHRIFTEN

■ AMES C. ALAN, *Durch die Augen Jesu*. (224). DM 19,80/S 150,-/sFr 18,50; LEMMENS ANDREAS, *Geht auch ihr in meinen Weinberg*. Über einige Berufungen in der Kirche und über biblisch-theologische Konsequenzen für ihre konkrete Verwirklichung. (144). DM 16,80/S 125,-/sFr 15,80; OBEREDER HORST, *Diagnose Krebs*. Ein Gespräch über die Krankheit in der katholischen Kirche – ihre Ursache und Behandlung. (141). DM 15,80/S 120,-/sFr 14,80; Miriam, Jestetten 1997.

LEJEUNE RENÉ, *Der „kleine Weg“ der Theresia von Lisieux*. Spiritualität und Novene (95); TORNIELLI ANDREA, *Das Geheimnis der Tränen*. Bericht über die Muttergottes von Civitavecchia. (127). Parvis, Hauteville (Schweiz) 1997.

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 76010085
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, Muttenerstraße 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 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

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

„Ein wichtiger Beitrag zum Verständnis von Antijudaismus und Antisemitismus.“

Ignatz Bubis über „Die Juden in der Kunst Europas“.



Ursula Büttner / Martin Greschat **Die verlassenen Kinder der Kirche**

Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“.

Sammlung Vandenhoeck.

1998. 151 Seiten, Paperback
DM 28,- / öS 204,- / SFr 27,20
ISBN 3-525-01620-4

Nach den Nürnberger Gesetzen waren auch Christen jüdischer Herkunft der Diskriminierung und Verfolgung durch den nationalsozialistischen Staat ausgesetzt. Der Band gibt eine Einführung in die Situation und dokumentiert vor allem die Diskussion innerhalb der Bekennenden Kirche.

Drei Einzelschicksale – Marga Meusel, Friedrich Weißler und Jochen Klepper – werden ausführlich vorgestellt.

Heinz Schreckenberg

Die Juden in der Kunst Europas

Ein historischer Bildatlas.

1996. 408 Seiten mit 658 Abbildungen, davon 16 Farbtafeln, Format 23,5 x 29,5 cm, Leinen mit Schutzumschlag
DM 168,- / öS 1226,- / SFr 148,-
ISBN 3-525-63362-9
Vandenhoeck & Ruprecht / Verlag Herder

„Heinz Schreckenberg zeigt in seinem über vierhundert Seiten starken Bildband die europäische Sicht der Juden in frühchristlichen bis neuzeitlichen Motiven, geordnet nach geschichtlichen, biblischen und sozialen Themen... Die Darstellungen jüdischer Bräuche, Riten oder ‚typischer‘ Berufe sind harmonisierend bis respektvoll, manchmal auch schlicht antisemitisch Der äußerst facettenreiche Band wird abgerundet durch eine summarische Einführung und eine Schlußbetrachtung über die Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Juden.“

Frankfurter Allgemeine Zeitung

Weitere Informationen:

Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie,
37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

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

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

PASTORAL IM SPARZWANG

Oesch · Sparen, wo Milch und Honig fließen?

Weber · Maß nehmen und Maß halten

Laurien · Theologie – ein Luxus?

Reisinger · Zwischen Zwang und Auftrag

Schümmelfeder · Glaube und Geld

Vieböck · Ein diözesanes Sparkonzept

Gruber · Teilen schafft Lebensmöglichkeit

Mauvais · Pastorale Neustrukturierungen

Gruber · Gnade – verborgen in Erfahrungen

Kögler · Getting in Contact

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Lexikon der Bioethik (A. Riedl),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft,
Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Lateinamerika, Liturgie, Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionswissenschaft, Spiritualität

2 1999

147. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1999

Schwerpunktthema: Pastoral im Sparzwang	
Josef M. Oesch:	Sparen im „Land, in dem Milch und Honig fließen“? 115
Franz Weber:	Maß nehmen und Maß halten. Wie sind Sparmaßnahmen in der Kirche pastoraltheologisch verantwortbar? 124
Hanna-Renate Laurien:	Theologie – Luxus oder Notwendigkeit? 132
Ferdinand Reisinger:	Zwischen ökonomischem Zwang und christlichem Auftrag 139
Dieter Schümmelfeder:	Hängt der Glaube am Geld? Der Rückgang der Kirchensteuer als Herausforderung für die Kirche im Ruhrgebiet 144
Wilhelm Vieböck:	Strategische Planung in der Diözese Linz 149
Hans Gruber:	Teilen schafft Lebensmöglichkeit. Eine theologisch-soziale Reflexion ... 154
Louis Mauvais:	Pastorale Neustrukturierungen in Frankreich. Das Beispiel der Erzdiözese Besançon 163
Abhandlungen:	
Franz Gruber:	„Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21). Über die Verborgenheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen 171
Ilse Kögler:	Getting in Contact. Lifestyles, Werte und Religiosität Jugendlicher 182
Bericht:	
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe 192
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Alfons Riedl:	Lexikon der Bioethik (W. Korff u.a.) 195
Besprechungen	
Aktuelle Fragen (197), Anregungen für die Praxis (199), Bibelwissen- schaft (200), Dogmatik (205), Ethik (208), Fundamentaltheologie (209), Kirchengeschichte (209), Lateinamerika (212), Liturgie (213), Pastoraltheologie (216), Philosophie (217), Religionswissenschaft (220), Spiritualität (220)	
Eingesandte Schriften	 221
Impressum	 letzte Seite

-
- Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
 Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 073 2 / 78 42 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,
 Dir. Dr. Dr.habil. Markus Lehner (*Redakteure*)
- Anschriften der Hubert Gratzner und Mag. Hans Gruber, Sophiengutstraße 18, A-4020 Linz
 Mitarbeiter: Doz. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Mag. Friedrich Käferböck-Stelzer, Nettingsdorfer Straße 58, A-4053 Haid
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. Dr. Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Dr. Dr. h.c. Hanna-Renate Laurien, PF 129, D-12211 Berlin
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Generalvikar Louis Mauvais, 3 rue de la Convention, F-25041 Besançon
 Prof. Dr. Josef M. Oesch, Grauer-Stein-Weg 39, A-6020 Innsbruck
 Prof. Dr. Ferdinand Reisinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Generalvikar Dieter Schümmelfeder, Zwölfing 16, D-45127 Essen
 Bischofsvikar Wilhelm Vieböck, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Franz Weber, Universitätsstraße 4/II, A-6020 Innsbruck

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

Liebe Leserinnen und Leser!

Die Zeiten der vollen Kassen sind vorbei – offensichtlich auch in den Kirchen Europas, in Diözesen, Pfarren und kirchlichen Institutionen. Sparsamkeit, seit Jahrzehnten meist folgenlos als Tugend gepredigt, ist mittlerweile zu einer handlungsbestimmenden Kategorie geworden. Finanzielle Einschränkungen haben immer mehr spürbare pastorale Folgen. Nicht wenige leiden bereits unter einem Gesprächsklima, in dem Kreativität angesichts der (nicht) vorhandenen Geldmittel kaum mehr gefragt scheint.

So drängt sich manchen der Eindruck auf, daß die Federführung bei den Pastoralplänen faktisch längst von den Pastoraltheologen und Seelsorgeamtsleitern auf die Finanzdirektoren und kirchlichen Ökonomen übergegangen ist. Wird in Zukunft auch in der Kirche wichtig werden, wer am lautesten seine Interessen anmeldet und wer die bessere Lobby hat? Oder werden Fragen der Refinanzierung zum entscheidenden Kriterium für kirchliche Projekte?

Doch deutlich muß in Erinnerung gehalten werden: Unabhängig von den zur Verfügung stehenden Ressourcen muß das kirchliche Handeln theologisch verantwortbar bleiben. Die unvermeidliche Normativität des Faktischen braucht deshalb immer wieder die kritische Rückfrage, ob wir mit

dem, was uns zur Verfügung steht, angemessen umgehen. Wenn das Evangelium nicht nur eine Botschaft für gute Zeiten ist, muß es auch in einer Zeit finanzieller Veränderungen der verbindliche Maßstab für das Handeln der Kirche bleiben.

Geldfragen sind jedenfalls alles andere als ekklesiologisch folgenlos. Wenn beispielsweise in der Schweizer Kirche die Pfarren reich sind, den Bistümern aber kaum finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, bleiben die Bischöfe dort strukturell in ihrer Leitungsaufgabe geschwächt. Der Basler Bischof Kurt Koch hat im vergangenen Jahr auf die Spannung aufmerksam gemacht, wenn dies vielfach gewollt, zugleich aber bei Konflikten mit der römischen Kirchenleitung nach „starken Bischöfen“ gerufen wird. Zu Recht nennt er „das kirchliche Finanzierungssystem zwar die wirksamste, freilich nicht unbedingt die beste ‚Theologie‘“. Kirchliche Finanzentscheidungen sind also folgenreiche pastorale und ekklesiologische Interventionen.

Insofern sind die theologischen Beiträge unseres Heftes aus einem eminent praktischen Interesse geschrieben. Die Erfahrungsberichte wollen aufzeigen, wie an verschiedenen Orten versucht wird, zugleich ökonomisch und theologisch verantwortlich zu handeln. Denn eine „Pastoral im Sparzwang“

muß als Dienst der Kirche an den Menschen Ausstrahlung haben. Nicht wenig dürfte sich daran entscheiden, ob die Kirche einen anderen, eigenen Weg finden kann, mit den notwendigen Einschnitten umzugehen.

Herausgeber und Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift erinnern dankbar an Prälat Univ.-Prof. DDr. Josef Lenzenweger, der am 20. Februar 1999 verstorben ist. Der emeritierte Wiener Kirchenhistoriker war von 1950 bis 1965 Ordinarius für Kir-

chengeschichte an der damaligen Linzer Philosophisch-Theologischen Lehranstalt. Von 1963 bis 1981, also auch nach seinen Berufungen an die Universitäten in Bochum und Wien, hat Prof. Lenzenweger durch die Mitarbeit in der Redaktion unserer Zeitschrift seiner Heimatdiözese Linz und der Vermittlung von Theorie und Praxis gedient. Gott lohne ihm all seine Mühen.

*Mit guten Wünschen grüßt Sie
Ihre Redaktion.*

JOSEF M. OESCH

Sparen im „Land, in dem Milch und Honig fließen“?

Mit den vorhandenen Mitteln haushalten zu müssen ist nicht erst eine moderne Notwendigkeit. Unser Autor, Assistenzprofessor für Altes Testament in Innsbruck, zeigt auf, inwiefern „Sparen“ auch in der Tradition Israels eine Rolle spielte. (Redaktion)

Vorbemerkung

„Sparen“ im „Land, in dem Milch und Honig fließen“, scheint nach den biblischen Quellen kein Thema gewesen zu sein. Nur selten finden sich entsprechende Begriffe, und wenn sie vorkommen, dann begegnen sie in weiteren und anderen Zusammenhängen und mit anderen Wertungen als heute, wo wirtschaftliches Sparen als Universalthema in alle Lebensbereiche eindringt und alternativlos alles umzugestalten droht. Doch der Schein trügt. Denn wer die Lebensumstände in Palästina zu biblischen Zeiten mit den Quellen in Verbindung bringt, bekommt unschwer den beinharten Überlebenskampf in den Blick, der auch im Verheißenen Land geführt werden mußte. So kann man klare Optionen erkennen, die im Umgang mit den unsicheren, gelegentlich reichlich fließenden, gelegentlich ausbleibenden, immer aber gefährdeten und hart erarbeiteten Ressourcen getroffen worden sind, und kann auch die theologischen Leitideen entdecken, die dabei richtungsweisend waren.

Der vorliegende Beitrag versucht, in dieser eher verdeckten Schicht der alt-

testamentlichen Bibel auf derartige Hintergründe hinzuweisen und einige Beispiele aufzuspüren, in denen konkrete Sparoptionen durchscheinen.

Zur hebräischen Begrifflichkeit

Die Bedeutungen des deutschen Wortes „sparen“ können in unterschiedliche Richtungen gehen. Von alters her wird es im Sinn von „bewahren, schützen, unverletzt erhalten, mit der Nutzung beziehungsweise Anwendung zurückhalten“ gebraucht.¹ Heute ist damit vor allem das Zurückhalten des Gebrauches von Gütern beziehungsweise des Ausgebens der entsprechenden Geldmittel zugunsten eines späteren Verbrauchs gemeint. Im Hebräischen werden mehrere Vokabeln dafür verwendet, deren Bedeutung vor allem dem älteren deutschen Gebrauch des Begriffs nahesteht. So meint das Verb חָמַל (hāmal) „Mitleid empfinden“, „schonen“ und חָשַׁק (hāšak) „zurückhalten“, „verschonen“, „hindern“, „abhalten“. Im Sinn von „sparen“ wird ersteres zum Beispiel in Ijob 20,13 mit dem Objekt „das Böse“ oder in Jer 50,14 mit dem Objekt „Pfeile“ (gegen Babel) verwendet; חָשַׁק findet sich

¹ Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, bearbeitet von Moritz Heyne, Leipzig, Bd. 10/1 (1905) 1921–1933.

zum Beispiel in Ijob 38,23, wo von Gott gesagt wird, daß er den „Hagel“ für den Tag des Kampfes und der Schlacht „aufbewahrt“ hat, in Jes 54,2, wo vom „Ausspannen der Zelttücher (für das neue Jerusalem) ohne zu sparen“ die Rede ist und in Ijob 16,5, wo es um das Sparen des (bloßen) Beileids der Lippen geht.² Ein anderes hebräisches Wort (סָפַן [šāpan] „verbergen, aufbewahren, aufsparen“) findet sich in Ijob 21,19, wo vom „Aufbewahren des Unheils für die Söhne“ die Rede ist. Die typische Bedeutung unseres heutigen Sparens findet sich dagegen kaum, und wenn, dann in negierten Aussagen: Spr 21,26: „Den ganzen Tag begehrt er (der Faule) voll Gier; der Gerechte aber gibt, ohne zu geizen“ (so die Einheitsübersetzung; wörtlich: „und hält nicht zurück“ [שָׁפַן]).

Auf der reinen Textoberfläche wird man demnach kaum Aussagen zur heutigen Problematik des Sparens auffinden können. Aus diesem Grund ist es notwendig, tiefer in die Lebensumstände der Menschen in biblischer Zeit, wie sie aus der Landeskunde und den Texten des Alten Testaments erschlossen werden können, einzudringen, um Nichtthematisiertes aufzuspüren.

A. Sparen im ökonomischen Zusammenhang

1. Ökonomische Voraussetzungen

Hauptwirtschaftsfaktor war in Syrien/Palästina weit über die biblische Zeit hinaus die Landwirtschaft, gefolgt

vom Handel, der in diesem Brückenland zwischen Asien und Afrika ebenfalls eine große Rolle spielte. Während dieser vor allem im Interesse der städtischen Oberschicht lag und von ihr kontrolliert wurde, lebte das Gros der nomadischen und seßhaften Bevölkerung von Ackerbau und Viehzucht, deren Erträge hauptsächlich im Rahmen einer Subsistenzwirtschaft verteilt wurden. Die Hauptprodukte der Landwirtschaft Palästinas waren Getreide, Öl und Wein; bedeutend war auch – zumindest in herodianischer Zeit – die Dattelerzeugung in der Oase Jericho.

Nun beschreibt zwar die Bibel das „Verheißene Land“ als überaus fruchtbar. Nach Num 13,27 tragen die Kundschafter zu zweit eine Rebe mit der Weintraube auf einer Stange zum Volk zurück und bringen dazu Granatäpfel und Feigen mit. In der großen Moserede vor dem Einzug in dieses Land heißt es, daß es sogar Ägypten in den Schatten stelle:

„Denn das Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, ist nicht wie das Land Ägypten, aus dem ihr ausgezogen seid. Dort mußttest du, wenn der Same gesät war, den Boden künstlich bewässern wie in einem Gemüsegarten. Das Land, in das ihr jetzt hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, ist ein Land mit Bergen und Tälern, und es trinkt das Wasser, das als Regen vom Himmel fällt. Es ist ein Land, um das der Herr, dein Gott, sich kümmert.“³

Doch die Realität war keine Idylle. Zwar war es auch in diesem Lande möglich, große Produktivitätsüber-

² Auch im berühmten Vers Spr 13,24 „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn ...“ wird dieses Verb gebraucht (vgl. Spr 23,13; 29,17).

³ „Das Land, in dem Milch und Honig fließt“, ist allerdings eher ein literarischer Topos als eine konkrete Beschreibung. Mit „Honig“ ist wahrscheinlich auch nicht Bienenhonig gemeint, sondern allgemein ein „süßer Stoff“. Gedacht ist dabei entweder an einen durch Kochen eingedickten, honigartigen Saft von Trauben (bis vor kurzem noch Exportartikel nach Ägypten) oder ein Süßstoff aus Datteln (Ios.bell.Iud. IV 468). Vgl. dazu André Caquot, Art. רֶחֶק, in: ThWAT II 135–139, hier 136.

schüsse zu erzielen. Aber der Boden, vor allem im Bergland, dem Hauptsiedlungsgebiet der Israeliten, mußte dazu intensiv bearbeitet werden (Terrassenbauten gegen die Erosion, Umbruch, Bewässerung), und die ganze Fruchtbarkeit hing letztlich vom un verfügbaren Regen ab, vom Frühregen im September/Okttober bis zum Spätregen im April/Mai, ohne die es keine oder wenigstens keine guten Ernten gab.⁴ Die Gabe dieses Regens hing nach der religiösen Überzeugung der Israeliten einzig vom Willen des Eigentümers des Bodens ab, von Gott, das heißt vom Gehorsam den Weisungen dieses Gottes gegenüber. Auch die unberechenbaren Getreidekrankheiten und Heuschreckenschwärme, die die Ernten vernichten konnten, traten nach dieser Logik auf. Regelmäßige Dienstleistungen und Abgaben an das Gemeinwesen oder an die jeweiligen Herren des Landes sowie kriegerische Ereignisse verminderten außerdem den Ertrag des Bodens. So war ohne harte Arbeit vom Morgen bis zum Abend kein Überleben möglich (Koh 11,6).

2. Sparen zwischen Verschwendung und Geiz

Sparen, das heißt das Aufbewahren von Gütern statt deren Konsum oder Gebrauch, zum Zweck der späteren Benutzung, ist unter den Bedingungen der Seßhaftigkeit eine *absolute Notwendigkeit*, da es sonst kein Überleben bis zur nächsten Ernte gibt. Positive Zeugnisse davon finden sich aus dem Be-

reich der Archäologie in jenen Einrichtungen, die der Aufbewahrung und dem Schutz der Erträge dienten. Dazu gehören in israelitischer Zeit die Drei- und Vierraumhäuser, in denen außer den Werkzeugen für die Landwirtschaft die Vorräte an Getreide, Öl und Wein in typischen Krügen („Krug mit Halskragen“) untergebracht waren.⁵ Von solchen Einrichtungen ist auch in der Bibel die Rede.⁶ Zur Tätigkeit des Sparens selber aber finden sich nur Aussagen über die Extreme, über Verschwendung und Geiz.

Von *Verschwendung* handelt ein Gesetz, das auch in der programmatischen Moserede vor dem Einzug ins Land aufgezeichnet ist und vom ungehorsamen und unbelehrbaren Sohn handelt:

„Wenn ein Mann einen störrischen und widerspenstigen Sohn hat, der nicht auf die Stimme seines Vaters und seiner Mutter hört, und wenn sie ihn züchtigen und er trotzdem nicht auf sie hört, dann sollen Vater und Mutter ihn packen, vor die Ältesten der Stadt und die Torversammlung des Ortes führen und zu den Ältesten der Stadt sagen: Unser Sohn hier ist störrisch und widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein Verschwender und Trinker. Dann sollen alle Männer der Stadt ihn steinigen, und er soll sterben.“ (Dtn 21,18–21)

Die Härte dieses Gesetzes ist nur auf dem Hintergrund der Härte des Überlebenskampfes verständlich. Daß es beim elterlichen Gebot inhaltlich um den haushalterischen Umgang mit den Gütern ging, zeigt die Begründung („er

⁴ Vgl. dazu Othmar Keel, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. 1. Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln 1984, 41–45.

⁵ Helga Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II,1), München 1988, 393–401.

⁶ Zum Beispiel von „Vorratskammern“ (1Chr 26,17; Neh 12,25: מִסְכָּנִים; Hag 2,19: מִגְנִיזָה, von „Vorratshaus“ (1 Chr 26,15: בֵּית הַמִּסְכָּנִים) und von Vorratsstädten (Ex 1,11; 1 Kön 9,19; 2 Chr 8,4; 16,4; 17,12: מְסָכְנוֹת; zu Einzelheiten vgl. Gustav Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina (BFChTh II 29), Gütersloh II (1933) 188–206 (Getreide); IV (1935) 252–255 (Öl); 378–382 (Wein).

ist ein Verschwender und Trinker“) und kann auch aus einem Weisheitsspruch entnommen werden, der lautet:

„Wer sich an die Lehre hält, ist ein verständiger Sohn, wer mit Verschwendern umgeht, macht seinem Vater Schande.“ (Spr 28,7)

Wenn Schmarotzertum selbst im engsten Familienkreis nicht geduldet werden konnte, sondern mit der Höchststrafe bedacht wurde, weist dies weniger auf die Brutalität der Gesellschaft, in der ja sonst männliche Nachkommenschaft als höchstes Gut eingestuft wird (vgl. zum Beispiel Gen 15,2–4), als auf die der Lebensumstände hin. Sie erforderte zum Überleben den Einsatz aller verfügbaren Arbeitskräfte.⁷

Öfter wird vom anderen Mißbrauch im Umgang mit den Gütern, dem Geiz, geredet. So findet sich im Buch Jesus Sirach 14,3–10 eine längere Abhandlung über den Geizigen im Zusammenhang mit einer Erörterung über den richtigen Umgang mit Reichtum (14,3–19). Fast spöttisch wird darin der Unsinn „Geiz“ bloßgestellt:

„Einem Engherzigen steht Reichtum nicht an. Wozu braucht ein Geiziger Gold? Wer gegen sich selbst geizt, sammelt für einen andern; in seinen Gütern wird ein Fremder schwelgen. Wer sich selbst nichts gönnt, wem kann der Gutes tun? Er wird seinem eigenen Glück nicht begeben. Keiner ist

schlimmer daran als einer, der sich selbst nichts gönnt, ihn selbst trifft die Strafe für seine Mißgunst. Tut er etwas Gutes, dann tut er es aus Versehen, und am Ende zeigt er seine Schlechtigkeit. Schlimm ist ein Geizhals, der sein Gesicht abwendet und die Hungernden verachtet. Dem Auge des Toren ist sein Besitz zu klein, ein geiziges Auge trocknet die Seele aus. Das Auge des Geizigen hastet nach Speise, Unruhe herrscht an seinem Tisch.“ (Sir 14,3–10)

3. Sparen, ein asketisches Ideal?

Kann Sparen zwischen Verschwendung und Geiz demnach als asketisches Ideal gelten? Die Fortsetzung des Sirachtextes zeigt an, daß Sparsamkeit in der Bibel kein Selbstzweck ist, sondern auf das Leben, und wenn möglich ein gutes Leben hin, ausgerichtet bleibt:

„Mein Sohn, wenn du imstande bist, pflege dich selbst; soweit du kannst, laß es dir gutgehen! Denk daran, daß der Tod nicht säumt und die Frist bis zur Unterwelt dir unbekannt ist. Bevor du stirbst, tu Gutes dem Freund; beschenk ihn, soviel du vermagst. Versag dir nicht das Glück des heutigen Tages; an der Lust, die dir zusteht, geh nicht vorbei!“ (14,11–14; ähnlich Koh 2,24 u.ö., Ps 127,2)

Eine solche Aussage über die Einstellung zu den Freuden des Lebens ist durchaus repräsentativ für die Anthro-

⁷ Zum Problem des Arbeitskräftemangels in der palästinischen Wirtschaft vgl. David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age* (The social world of biblical antiquity series 3), Sheffield 1985, bes. 213–161. Georg Braulik, *Deuteronomium II. 16,18–34,12* (Neue Echter Bibel. Altes Testament), Würzburg 1992, 157f verweist in diesem Zusammenhang auf Spr 23,20–22; Martin Rose, 5. Mose. Teilband I: 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze (Zürcher Bibelkommentare. AT 5,1), Zürich 1994, 262–265 spricht von einem archaischen Gesetz, dem in der nichtarchaischen israelitischen Gesellschaft programmatischer Charakter zukommt, und weist darauf hin, daß keine Zeugnisse von solchen Hinrichtungen vorliegen; Paul E. Dion, *La procédure d'élimination du fils rebelle* (Deut 21,18–21). *Sens littéral et signes de développement juridique*, in: Georg Braulik u.a. (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Norbert Lohfink SJ. Freiburg 1993, 73–82 weist den reformatorischen Gehalt in diesem Gesetz auf, das die alleinige väterliche Vollmacht über den Sohn einschränkt. Als sachlichen Hintergrund sieht er ebenfalls die Untragbarkeit des Schmarotzertums, vor allem in einer nomadischen Gesellschaft.

pologie des Alten Testaments; es gehen auch eschatologische Aussagen wie Jes 25,6 in diese Richtung. Sie macht verständlich, warum Sparsamkeit kein asketisches Ideal in der Bibel ist. Allerdings muß bei der positiven Einstellung zu den Gaben der Schöpfung mitbedacht werden, daß es dabei nicht um die individuelle Lustbefriedigung geht, sondern um ein gemeinsames sich Freuen, an dem alle Volksangehörigen Anteil haben, nicht nur weil reichlich beschenkt wird (v13), sondern weil grundsätzlich auch die Armen, Witwen und Waisen mit einzubeziehen sind (Dtn 15,7–11; 23,16–26). Gesetze wie Dtn 24,20–22 bestätigen noch einmal eindringlich, daß bei aller Notwendigkeit des Sparens Großzügigkeit und Solidarität vorrangig waren:

„Wenn du einen Ölbaum abgeklopft hast, sollst du nicht auch noch die Zweige absuchen. Was noch hängt, soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Wenn du in deinem Weinberg die Trauben geerntet hast, sollst du keine Nachlese halten. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören.“ (Dtn 24,20–22)

Darum richtet Tobias vor dem Tod an seinen Sohn, den er von einem in Medien hinterlegten Familienschatz in Kenntnis setzt, unter anderem folgende Mahnung über den Umgang mit dem Geld:

„Allen, die gerecht handeln, hilf aus Barmherzigkeit mit dem, was du hast. Sei nicht kleinlich, wenn du Gutes tust. Wende deinen Blick niemals ab, wenn du einen Armen siehst, dann wird auch Gott seinen Blick nicht vor dir abwenden. Hast du viel, so gib reichlich von dem, was du besitzt; hast du wenig, dann zögere nicht, auch mit dem Wenigen Gutes zu tun.“ (Tob 4,7–8)

B. Geschichtliche Optionen des Sparens

1. Zensus und Verschuldung

In biblischen Zeiten spielte sich das Leben in Palästina längst in Staatswesen ab, die gemeinsame Arbeiten zu übernehmen hatten und deshalb von den einzelnen Individuen Leistungen erforderten, die aus Arbeit oder Anteilen aus der Produktion bestehen konnten („Zehnt“). Anschaulich wird dies im sogenannten „Königsrecht“ geschildert, das Samuel dem Volk vortrug, als es die Einführung des Königtums forderte (1 Sam 8,10–17). Dies bedeutet, daß strukturell der einzelne Haushalt je nach seiner Größe einen Teil der Arbeitskraft und des Ertrages „zurückhalten“, sparen und abgeben mußte für die öffentlichen Aufgaben, die konkret von Stadt- oder Territorialkönigen, beziehungsweise von Provinzstatthaltern oder Tempelgemeinden durchgeführt wurden.⁸ Unter „normalen“ Bedingungen zwangen diese Abgaben zu keinen besonderen Sparanstrengungen; schwere Probleme aber stellten sich ein, wenn die Abgabenlast zu hoch war, wenn wegen Katastrophen (Dürre, Seuchen, Kriege) der Ertrag zu gering ausfiel oder es an Arbeitskräften zu mangeln begann.

Die Folgen für die Betroffenen bestanden in diesen Fällen dann darin, daß Saatgut angekauft werden mußte, wozu unter Umständen das notwendige Geld ausgeliehen wurde. Dies war auch in Israel ein üblicher Vorgang (Ex 22,24–26; Lev 25, 36–37). Konnten diese Schulden nicht zurückbezahlt werden, drohte nicht nur der Verlust

⁸ Das Abgabewesen kann hier nicht näher behandelt werden. Siehe dazu Manfred Görg, Art. „Abgabe“ in: NBLeX I (1991) 9–10. – Eine weitere Einnahmenquelle bildeten die Zölle.

des ganzen Besitzes, sondern auch der Freiheit, jene der Familienmitglieder und der persönlichen, kurz die Schuldklaverei. Diese Unterdrückungszustände werden schon im Buch Amos (8,6) kritisiert, dürften sich aber im Verlauf der Jahrhunderte noch verschärft haben. Besonders drückend wurde die Lage unter den Ptolemäern, den hellenistischen Herrschern über Ägypten und im 3. Jh.v.Chr. auch über Palästina, da sie ihre Ländereien systematisch in eine Art „Geldmaschine“ verwandelten.⁹ In römischer Zeit, in der die Provinzen auch die gesamten Steuern der römischen Bürger zu tragen hatten, wird die Abgabenlast auf ca. 25 Prozent des Bruttosozialproduktes geschätzt.¹⁰

Eine gefürchtete und verhaßte Maßnahme zur Vermehrung der öffentlichen Abgabenleistung bestand im Zensus. Eine erste solche Volkszählung wird in der Bibel David zugeschrieben (2 Sam 24), die letzte bezeugte ist jene des Statthalters Quirinius, die nach Lk 2,1–7 Josef und Maria zwang, den Weg von Nazaret nach Betlehem auf sich zu nehmen. Die Verurteilung, die die Aktion Davids in der Bibel erfährt, wird inhaltlich nicht begründet. Aus dem Einwand Joabs, des Heerführers

Davids, der die Zählung durchführen soll, wird geschlossen, daß der König sich damit der Stärke seines Heeres vergewissern wollte, obwohl er hätte wissen müssen, daß der Herr nicht auf eine große Zahl an Kämpfern angewiesen ist (1 Sam 14,7).¹¹ In römischer Zeit dienten solche Volkszählungen dazu, die Steuerlisten à jour zu halten, um die Kopfsteuer und die anderen Abgaben vollständig eintreiben zu können.¹² Die Führung solcher Listen zur Eintreibung von Abgaben und Dienstleistungen war in Ägypten aber schon seit dem Mittleren Reich Usus, und nach Herodot führte der Pharao Amasis im 6. Jh. v. Chr. die Pflicht ein, daß jeder Ägypter alljährlich den Behörden sein Einkommen persönlich anzeigen soll (Hdt. II 177,2).¹³ Von daher liegt es nahe, bei der Aktion Davids auch an solche Interessen zu denken.¹⁴ Lactantius, ein lateinischer Kirchenschriftsteller aus Afrika im 3./4. Jh., beschreibt Szenen, die sich bei einem solchen Zensus abgespielt haben und die so brutal sind, daß die heute verordneten „Sparpakete“, die für die Bevölkerung ebenfalls große Einbußen bringen können, dagegen als mildtätig erscheinen.¹⁵ Ein wesentlicher Unterschied zwischen damaligem Zensus und heutigen

⁹ Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, London 1997, 34.

¹⁰ Michael Ernst, *Die sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu*, in: K. Füßel/F. Segbers (Hg.) „... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Salzburg 1995, 68.

¹¹ So zum Beispiel Georg Hentschel, 2 Samuel (Neue Echter Bibel. AT 38), Würzburg 1994, 107.

¹² Bei der Volkszählung unter dem Statthalter Quirinius (Lk 2,1–7) handelte es sich um einen Provinzialzensus, in welchem „Personenstand, Alter, Beruf und Steuerstatus jeder einzelnen Person sowie ... die Wohnverhältnisse“ erhoben wurden (Bernhard Palme, *Die ägyptische κατά οίκον απογραφή* und Lk 2,1–5, in: PzB 2,1 [1993] 1–24, hier 1; dazu ders., *Neues zum ägyptischen Provinzialzensus*, in: PzB 3,1 [1994] 1–7).

¹³ Viehzählungen sind in Ägypten schon seit der Thinitenzeit belegt (LÄ VI [1986] 1038–39); über die Steuern wurden jährlich Register angelegt (LÄ I [1975] 149; vgl. dazu Palme 1993 (s. Anm. 12) 2).

¹⁴ Dies ist schon mehrfach erwogen worden und wird auch von P. Kyle McCarter JR, II Samuel (Anchor bible 9), New York 1984, 512–514 diskutiert.

¹⁵ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 23, nach: Lactance, *De la mort des persécuteurs*. Introduction, texte critique et traduction de J. Moreau (SC 39, I–II), Paris 1954, I 103–105, II 333–336. Vgl. dazu Kuno Füßel, *Die politische Ökonomie des römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit*, in: „... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“ (s. Anm. 10), 36–59, hier 53–54.

„Sparpaketen“ liegt allerdings darin, daß die Betroffenen in den orientalischen und hellenistischen Staatswesen keinerlei Einsicht nehmen konnten in deren Haushaltsrechnungen, in denen öffentliche und private Ausgaben nicht getrennt wurden, und damit nicht nachvollziehen konnten, wohin ihre Leistungen flossen.

Ein biblisches Zeugnis für einen drohenden Aufstand wegen der *Verschuldung* vieler Judäer findet sich in Neh 5. Als Grund für diese Krise in der nach-exilischen Gemeinde wird ausdrücklich auch die Abgabenlast an den (persischen) König genannt. Nehemia löst das Problem, indem er auf die Eintreibung seiner eigenen Guthaben und auf sein Einkommen als persischer Statthalter verzichtet, und seine „jüdischen Brüder“ ebenfalls zum Schuldenerlaß auffordert.¹⁶ So führt Nehemia für jene Situationen, in denen Sparen keine Problemlösung mehr bringen kann, einen Ausweg vor, der heute noch aktuell ist: der *Schuldenerlaß*.¹⁷

2. Der Bau des Zweiten Tempels

Eine Sparaktion, und zwar im doppelten Sinn, liegt den Geschehnissen zugrunde, von denen das Buch Haggai spricht. Wenn man der Datierung des Textes folgen darf, rief der Prophet Haggai im Jahr 520 v. Chr. das Volk von Juda auf, den Tempel in Jerusalem

wieder aufzubauen, der seit fast 70 Jahren in Trümmern lag. Als Begründung weist er auf das Mißfallen JHWHs hin, daß die Leute selber in „getäfelten Häusern“ wohnten, während sein Haus zerstört sei (1,4), und daß sich dieses Mißfallen in den dürftigen Ernteerträgen äußere (1,6). Er fordert deshalb das Volk auf, ins Gebirge zu gehen, Holz herbeizuschaffen und den Tempel wieder aufzubauen (1,8). Es geht hier also nicht um ein Zurückstellen von Geldmitteln, um den Bau in Angriff nehmen zu können, sondern um konkrete Arbeitsleistungen für den Tempel. Den Ausgangspunkt in der Begründung bildet die oben angesprochene Vorstellung, daß der Ernteertrag immer auch Segen Gottes ist (1,10–11; 2,19). Der aber stellt sich nach Haggai nicht wegen eines vom Volk abgehobenen Tempel- und Opferkultes wieder ein, sondern deshalb, weil im Volk nicht nur die je eigenen Interessen wahrgenommen werden (in „getäfelten Häusern“ wohnen), sondern auch die gemeinsamen Aufgaben in Angriff genommen werden. Denn religiös gesehen war der Tempel vor allem „Begegnungsort der Gemeinde mit dem in Gnaden gegenwärtigen Bundesgott“ (2,5);¹⁸ dabei erfüllte er aber auch wichtige politische und ökonomische Funktionen als Zentralsymbol für eine im göttlichen Gesetz legitimierte gesellschaftliche Macht und – ganz praktisch – als Schatz- und Bankhaus zur ge-

¹⁶ Rudolph erklärt sich die Durchsetzungskraft dieser „Aufforderung“ von daher, daß die wenigen betroffenen reichen Adligen und Ratsherren, nachdem sie Nehemia in privaten Verhandlungen nicht zum Schuldenerlaß bewegen konnte, in der in Neh 5 geschilderten Versammlung öffentlich zu dieser Aktion aufgefordert hat, sodaß diesen nichts anderes übrig blieb, als „wahrscheinlich zähneknirschend“ einzulenken (Wilhelm Rudolph, Esra und Nehemia samt 3. Esra [Handbuch zum Alten Testament I 20], Tübingen 1949, 129f).

¹⁷ Demselben Ziel des sozialen Ausgleichs dient die biblischen Institution des Jubeljahres, von der nicht klar ist, ob sie konkret durchgeführt wurde oder nur programmatischen Charakter hatte. Vgl. dazu Rainer Albertz, Art. „Jubeljahr“, in: NBLex II (1995) 346–347.

¹⁸ Alfons Deißler, Zwölfpropheten III. Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi (NEB. AT 21), Würzburg 1988, 254.

rechten Verwaltung der gemeinsamen Güter.¹⁹

Eine Sparaktion in einem weiteren Sinn stellte dieser Tempelbau insofern dar, als er bei weitem nicht an die Pracht und Herrlichkeit des ersten Tempels herankam (2,3). Dies ergab sich daraus, daß der alte Tempel aus dem Gesamteinkommen der Könige gebaut und ausgestattet wurde, man aber beim Bau des neuen aber auf keine solche Einkünfte zurückgreifen konnte.²⁰ Trotz des kleinen Anfangs kündigt der Prophet aber die Weiterführung des Bundes an, den Gott bei der Herausführung aus Ägypten mit dem Volk geschlossen hat (v5), und er verheißt für den neuen Tempel eine künftige Herrlichkeit, die größer sein wird als die frühere (v9).

3. Mittel zu Tempelrenovierungen

Von einer weiteren Sparaktion zu Gunsten des Tempels, diesmal von oberster Stelle angeordnet, ist in den Königsbüchern beziehungsweise parallel dazu in den Chronikbüchern die Rede (2 Kön 12,5–17 // 2 Chr 24,1–27).²¹ Das Geschehen wird zwar König Joasch von Juda, der von 835–796 v. Chr. regierte, zugeschrieben, dürfte aber erst in nachexilischer Zeit und auf dem Hintergrund von Problemen aus dieser Zeit geschrieben beziehungsweise redigiert worden sein.²² Es geht im Text

um die Frage, wie die Restaurierungsarbeiten für den Tempel zu organisieren und zu finanzieren sind. Zwei Anordnungen dazu erläßt König Joasch. Die erste lautet:

„Alles Geld, das als Weihegabe in das Haus des Herrn gebracht wird, ferner das Geld, das jemandem durch Schätzung auferlegt wird oder das er nach der Schätzung für andere zu entrichten hat, endlich das Geld, das jemand freiwillig in das Haus des Herrn bringt, das alles sollen die Priester an sich nehmen, jeder von seinen Bekannten. Sie sollen damit die Schäden ausbessern, die man am Tempel feststellt“ (12,5–7).

Danach müssen die Priester mit den Einkünften aus den Weihegaben und den freiwilligen Beiträgen ihrer Bekannten alle auftretende Schäden am Tempel ausbessern. Nachdem eine – offenbar ungebührliche – Zeit vergangen war, in der nichts geschah, erläßt Joasch eine zweite Anordnung, die den Priestern alle diese Einkünfte entzog, sie aber auch von der Verpflichtung, den Tempel instand zu halten, entband (v8). Darauf wird beschrieben, wie die wohl ältestbezeugte Sammelbüchse der Literatur angefertigt, aufgestellt, jeweils geleert und wie das eingegangene Geld verwaltet wurde (v10–16). Daß die Priester, die fortan kein Geld mehr vom Volk annehmen durften, sondern nur mehr das Geld aus Schlacht- und Sündopfern erhielten

¹⁹ Die Geschichte in 2 Makk 3, bes. v8–14, schildert anschaulich die Bedeutung des Tempels als Schatzhaus. Allgemein zur Funktion des Jerusalemer Tempels vgl.: Carol Meyers, Art. „Temple, Jerusalem“, in: Anchor Bible Dictionary, New York 1992, Vol. VI 350–369, hier 359–362.

²⁰ Zur Finanzierung des salomonischen Tempels vgl. Carlos A. Dreher, Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo, in: EvTh 51 (1991) 49–60, bes. 51.

²¹ Der Chroniktext weist beträchtliche Erweiterungen gegenüber der Vorlage in den Königsbüchern auf, die aber nicht auf eine selbständige Quelle, sondern auf chronistische Interessen zurückgehen; dazu: Joachim Becker, 2 Chronik (Neue Echter Bibel. AT 20), Würzburg 1988, 77–80. Diese Differenzen sind im gegebenen Zusammenhang unerheblich, sodaß nicht näher darauf eingegangen wird.

²² Schon die Verwendung des erst in nachexilischer Zeit aufgekommenen Begriffs „Hohepriester“ (v11) weist auf eine Entstehung beziehungsweise Redaktion in dieser Zeit. Für letzteres entscheidet sich zum Beispiel Georg Hentschel, 2 Könige (Neue Echter Bibel. AT 11), Würzburg 1985, 55–56, für ersteres Volkmar Fritz, Das zweite Buch der Könige (ZBK. AT 10,2), Zürich 1998, 67.

(v9.17), mit dieser Neuregelung einverstanden waren, sagt der Text ausdrücklich (v9). Daß der Grund darin lag, daß der „königliche“ Druck zu groß war und die Priester einsahen, daß ein repräsentativer Tempel auch in ihrem Interesse stand, kann nur vermutet werden. Es wäre dies ein Beispiel für eine einschneidende Sparaktion zu Lasten einer bestimmten Bevölkerungsgruppe, die aus der Einsicht in die Sinnhaftigkeit des verfolgten Ziels akzeptiert worden wäre.²³

Zusammenfassung

Auch wenn vom Thema „Sparen“ im Alten Testament keine Texte handeln, ist doch erkennbar, daß die Sache selbst im damaligen Leben eine Selbstverständlichkeit war. Zum Fall der Verschwendung, also der Verweigerung der lebensnotwendigen Sparsamkeit, finden sich gesetzliche Aussagen, die

den Ernst der Sache erkennen lassen. Nie scheint Sparsamkeit als asketisches Ideal auf; vielmehr wird das Übermaß davon, der Geiz, ausdrücklich zurückgewiesen. Hinter beiden Wertungen steht die Grundoption für das Leben, sei es das „bloße“ Überleben, oder sei es – wenn möglich – ein gutes Leben in Freude an den Gaben der Erde. Erkennbar ist auch eine Reflexion auf den, von dem dieses Leben her kommt und wer seinen Bestand durch seinen Segen sichert. Dies kommt zum Vorschein, wenn außerordentliche Anstrengungen oder Verzichtleistungen zugunsten des Jerusalemer Tempels gemacht werden. Zwar rechtfertigten sich solche Bemühungen schon wegen der politischen und wirtschaftlichen Funktionen dieser Institution; aber dahinter steht doch die tiefe Überzeugung, daß durch dieses Realsymbol auf den das Leben spendenden, segnenden und gestaltenden Gott verwiesen wird.

²³ Daß die Einkünfte aus den „Schuldopfern“ und „Sündopfern“ genügend Ausgleich eingebracht hätte, ist eher unwahrscheinlich. Diese Art von Opfer sind erst in nachexilischen Texten belegt (Ex 30,17; Lev 5,15–19), was sie einbrachten, ist unklar; vgl. dazu T. Raymond Hobbs, 2 Kings (Word Biblical Commentary 13), Waco 1985, 155.

FRANZ WEBER

Maß nehmen und Maß halten

Wie sind Sparmaßnahmen in der Kirche pastoraltheologisch verantwortbar?

Sparmaßnahmen angesichts geringerer Geldmittel müssen in der Kirche nicht nur effektiv sein, sondern auch theologisch verantwortet werden. Der Innsbrucker Ordinarius für Pastoraltheologie zeigt ekklesiologische Optionen für einen sachgerechten „Sparprozeß“ auf. (Redaktion)

Daß angesichts notwendiger Einsparungen in allen öffentlichen Bereichen auch die Kirchen im deutschsprachigen Raum, die im Vergleich zur Situation der meisten Ortskirchen in anderen Teilen der Welt bis jetzt zu Recht als wohlhabend und spendenfreudig, nicht aber als besonders sparwillig galten, nun unter Sparzwang geraten sind, kann nicht verwundern und hat vielerlei Ursachen.¹ Überstürzte Reaktionen darauf wären weder hilfreich noch angebracht, zumal gerade in der katholischen Kirche diesbezüglich wenig Anlaß zur Panik, wohl aber genügend Grund zu einem längerfristigen und tiefergehenden Nachdenkprozeß über Umverteilung und Einsatz der knapper werdenden Mittel besteht.

Wer von „Maßnahmen“ spricht, meint damit meist „Verfügungen“, die „von oben“ kommen, von einer übergeordneten Verwaltungsinstanz, die darüber bestimmt, was „Untergebene“ zu tun oder zu lassen, zu bezahlen oder zu erhalten haben, ohne daß diesen als den eigentlich Betroffenen ein Mitsprache-, geschweige denn ein Mitbestimmungsrecht zugestanden wird. Einschränkungen im Finanz- und Per-

sonalbereich sind von wirtschaftlichen Vorgaben diktiert und haben meist nicht jene im Blick, die sie betreffen.

Worauf ist der Blick der Kirche gerichtet, wenn sie sich zu Sparmaßnahmen gezwungen sieht? Woran nehmen die Verantwortlichen in der Kirche „Maß“, wenn sie notgedrungen und unausweichlich zu solchen „Maßnahmen“ schreiten müssen? Mit welchem Maß mißt die Kirche den ihr von ihren Mitgliedern anvertrauten Kirchenbeitrag? Nach welchen Maßstäben teilt sie ihn wieder aus und wem teilt sie ihn zu? Welche Grundentscheidungen stehen dahinter und welche Handlungskriterien sind im letzten dafür „Maßgebend“? Wie können Einsparungen so „maßvoll“ sein, daß sie auch theologisch-ekklesiologisch vertretbar und pastoral „angemessen“ sind?

Dem Versuch, sich diesen Fragen in einer praktisch-theologischen Reflexion aus einer legitimen kritischen Distanz zum kirchlichen „Einsparungsalltag“ wenigstens ansatzhaft zu stellen, liegt die Überzeugung zugrunde, daß auch Sparmaßnahmen am umfassenden Heilsauftrag der Kirche „Maß zu nehmen“ haben und sich an dieses „Maß zu halten“ haben.

¹ Vgl. dazu K. Niendiedt, Kirchen unter Sparzwang, in: HerKorr 51 (1997) 55–57.

1. Der Umgang mit Finanzen als ekklesiologisch-sakramentale Grundfrage

Die Diskussion um die Kirche und ihr Geld hat zwar auch in „fetten Jahren“ die Gemüter erhitzt. Sie spitzt sich innerkirchlich zu, wenn eine angespannte Finanzlage in allen Bereichen kirchlichen Lebens Einschränkungen erfordert. In manchen Diözesen sind bereits Prozesse im Gange, in denen zum einen Fachleute von außen um Rat gefragt werden und zum andern auch versucht wird, durch Einbeziehen verschiedener Ebenen (diözesane Ämter, Dekanate, Pfarrgemeinden) eine möglichst breite Basis für gemeinsam verantwortete Sparmaßnahmen zu schaffen. Auch dort, wo solche Vorgänge als pastorale Chance erkannt, zugelassen und gefördert werden, können Macht und Gruppeninteressen ins Spiel kommen. Deshalb ist ein Grundkonsens darüber erforderlich, was letztlich als verbindlicher theologischer Maßstab für kirchliches Handeln zu gelten hat. Was es vor, in und nach allen wirtschaftlich-finanzpolitischen Analysen und strategischen Planungen braucht, sind ekklesiologische Vergewisserungen und pastoraltheologische Klarstellungen, damit man sich keinen der wesentlichen und unverzichtbaren Aspekte der Sendung der Kirche an die Welt von heute „erspart“.

In solchen Klärungsprozessen werden nicht nur die Sorge um die Zukunft der Kirche und Ängste vor dem Verlust von Einkommen und Position eine Rolle spielen. In ihnen können auch ganz verschiedene Kirchenbilder und theologische Leitideen wirksam werden, die auf ihre Übereinstimmung mit der Lehrentwicklung im und nach dem

2. Vatikanischen Konzil und auf ihre Verträglichkeit mit der kirchlichen Soziallehre zu befragen sind. Als Beispiel für unsoziale klerikale Kirchenvorstellungen könnte etwa die Polemik gegen den Einsatz von Laien in Gemeinde- und Sozialpastoral und die Forderung nach Abbau der angeblich zu vielen Stellen „gut bezahlter Kirchenfunktionäre“ dienen. Sie stellt in der pauschalen Form, in der sie manchmal erhoben wird, ein Unrecht gegenüber den vielen Frauen und Männern dar, die ihren Dienst in der Kirche nicht nur als bezahlten Beruf, sondern als kirchliche Berufung zu leben versuchen. Nicht der Wirklichkeit gerecht werden auch plakative Argumente gegen eine überbürokratisierte Kirche, die übersehen, daß die Kirche gerade im deutschsprachigen Raum vielfach auch wichtige Aufgaben in der Gesellschaft übernommen hat, die sie nicht einfach verantwortungslos abgeben kann.² Zu einer zielführenden Spardiskussion tragen Rundumschläge genauso wenig bei wie der unerleuchtete Ruf nach einer finanziell ärmeren Kirche – zum Beispiel nach dem Vorbild lateinamerikanischer Basisgemeinden oder gar der urchristlichen Gemeinden. Beide Kirchenerfahrungen zeigen übrigens, obwohl sie historisch weit auseinanderliegen, bei genauerem Hinsehen zahlreiche Gemeinsamkeiten an strukturellen Schwächen und spirituellen Stärken und ein erstaunlich natürliches, aber keineswegs konfliktfreies „Nahverhältnis“ zu materiellen Gütern. Ähnliches kann man wohl auch von unseren heutigen Pfarrgemeinden sagen, in denen meistens ein verantwortungsbewußter, aber auch „streitsüchtiger“ Umgang mit dem Geld und Gut der Kirche herrscht.

² Ebd., 56.

„Gott und das Gold“³ sind einander in der Missions- und Kolonialgeschichte oft höchst problematisch, lebensbedrohend und lebenszerstörend „nahegestanden“. Geld und Gemeinde, Kirche und Geld, Geld und Glaube dürfen und sollen einander in rechter und pastoraltheologisch verantworteter Weise nahebleiben,⁴ damit Menschen durch den rechten Einsatz materieller Güter in der und durch die Kirche ein Leben aus dem Glauben und in menschlicher Würde ermöglicht wird. So sehr die Forderung nach einer auch praktischen Verwirklichung einer „Kirche der Armen“, wie sie Papst Johannes XXIII. und manchen Bischöfen auf dem Konzil vorschwebte und wie sie auch in vielen kleinen Gemeinden der Weltkirche Gestalt angenommen hat, von zentraler ekklesiologischer Bedeutung ist,⁵ so wenig kann sie bedeuten, daß man einer von materiellen Grundlagen abgelöst und von Welt und Geschichte abgehobenen „Geistkirche“ das Wort redet. In der in den letzten Jahren verstärkt auf historischen Forschungen aufbauenden und auf einem beachtlichen theologischen Reflexionsniveau geführten Diskussion um „Kirche, Geld und Glaube“⁶ ist darauf hingewiesen worden, daß der Umgang mit Vermögenswerten schon ein wichtiger Bestandteil altkirchlicher

Ekklesiologie war⁷ und bis heute eine ekklesiologisch-sakramentale Frage darstellt, weil auch das Geld der Kirche „Teil eines Zeichensystems ist und selbst Zeichencharakter hat“.⁸ Wenn auch die Finanzordnung „Anteil am Verkündigungsauftrag der Kirche“⁹ hat, dann sind aus diesen theologischen Voraussetzungen pastorale Optionen abzuleiten, die für eine Diözese und ihre Institutionen und Gemeinden verbindlich sind und die Richtung angeben, wie mit finanziellen Mitteln theologisch verantwortlich umgegangen werden kann.

2. Der Mensch als Weg der Kirche

Würde und Wert des Menschen sind darin begründet, daß Gott ihn „nach seinem Bild“ (Gen 1,27) erschaffen hat und Jesus Christus „für uns Menschen und zu unserem Heil“ Mensch geworden ist, wie es der Glaube der Kirche bekennt. Daraus folgt als grundlegendes theologisches und christologisches Kriterium kirchlichen Handelns, daß nicht ein abstrakter, sondern der reale, konkrete und geschichtlich je einmalige Mensch „der erste Weg ist, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß ..., der Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist“.¹⁰ Die

³ Vgl. G. Gutiérrez, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1990.

⁴ W. Zauner, *Kirchenbeitrag und Pastoral*, in: ThPQ 142 (1994) 300.

⁵ Vgl. dazu F. Weber, *Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer notwendigen Grundentscheidung der Kirche*, in: R. Bucher/O. Fuchs/J. Kügler (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von E. L. Grasmück*, Luzern 1998, 192–196.

⁶ Vgl. dazu S. Wiedenhofer, *Kirche, Geld und Glaube. Ekklesiologische Überlegungen*, in: ThPQ 142 (1994) 169–179 (Lit.).

⁷ Ebd. 169.

⁸ Ebd. 177.

⁹ W. Lienemann, *Eine Einführung*, in: ders. (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989, 22; zur gesamten Problematik „Kirche und Geld“ vgl. die Beiträge in: Diak 26 (1995) Heft 2 (Lit.).

¹⁰ Johannes Paul II., *Enz. Redemptor hominis*, Nr. 13; ders., *Enz. Centesimus annus*, Nr. 53; vgl. dazu auch das Leitwort des Sozialhirtenbriefes der Katholischen Bischöfe Österreichs, Wien 1990, 2.

Kirche versteht sich in der Pastoral-
konstitution des 2. Vatikanums selbst
als eine Gemeinschaft von Menschen,
„die ... eine Heilsbotschaft empfangen
haben, die allen auszurichten ist.“¹¹

Den Bischöfen trägt das Konzil auf, zu
bedenken, daß sie selbst „aus den Men-
schen genommen und für die Men-
schen bestellt sind“.¹² Ihre Lehrver-
kündigung hat so zu erfolgen, daß sie
„den Schwierigkeiten und Fragen, von
denen die Menschen so sehr bedrängt
und geängstigt werden, entspricht“¹³.
Ebenso hat alles pastorale Tun nicht
nur an der Offenbarung, sondern auch
an der je eigenen menschlichen Le-
bens- und Leidenssituation Maß zu
nehmen.

Der globalisierte „freie“ Markt hat
inzwischen Millionen von Menschen
zu Sklavinnen und Sklaven, zu Aus-
geschlossenen und Überflüssigen ge-
macht. „Was ist der Mensch...“, wenn
er – zum „Freiwild“ ökonomischer und
politischer Interessen geworden – die
bittere Erfahrung machen muß, daß
sein Menschsein im Grunde genom-
men nichts zählt und sein Leben als
wertlos erachtet wird, falls es nicht der
Produktion und dem Konsum dient?
Wo immer der Mensch und seine
Würde auf dem Spiel stehen oder unter
die Räder kommen, ist die Kirche als
Anwältin der Grundrechte eines jeden
Menschen herausgefordert, prophe-
tisch dagegen einzutreten, daß den
Götzen des Marktes Menschenopfer
dargebracht werden. Sie hat aber auch
selbst durch den Einsatz der ihr zur
Verfügung stehenden Ressourcen
unter Beweis zu stellen, daß Glaubens-
und Soziallehre, Gottes- und Men-
schendienst nicht voneinander ge-

trennt werden dürfen. Nur so kann
gültig bleiben, daß die Ehre Gottes der
lebendige Mensch (Irenäus von Lyon)
ist.

3. Entscheidung für eine ganzheitliche Pastoral

Wenn Flüsse in Trockenzeiten weniger
Wasser führen und Stauseen nach
einem schneearmen Winter auf einen
Tiefstand sinken, ist zu entscheiden,
auf welche „Mühlen“ das wenige kost-
bare Naß zu leiten und auf welche
Kanäle es zu verteilen ist, damit wenig-
stens der „unbedingt notwendige Be-
trieb der Energieversorgung“ aufrecht-
erhalten werden kann. Die Heftigkeit
des Streites um die Verteilung der
kirchlichen Finanzströme steht dem
um Wasserrechte und Energiequellen
oft kaum nach, weil eben hier wie dort
„Lebensbereiche“ auf dem Spiel ste-
hen.

Woraus und wofür lebt die Kirche und
was ist in ihrer Pastoral so wesentlich,
daß dahin auch die finanziellen Quel-
len fließen müssen? Man hat in den
diözesanen und pfarrlichen Einspa-
rungsdebatten nicht selten den Ein-
druck, daß Kirchen, Kapellen, Pfarr-
zentren, Liturgie, Verkündigung und
Sakramentenspendung nach wie vor
als das Vorrangige und „Eigentliche“
der Pastoral angesehen werden. Not-
wendige Kürzungen erfolgen häufig
zuerst im Sozialbereich. Das aber hat
zur Folge, daß die Not mancher Men-
schen nicht mehr gewendet werden
kann. Es scheint gegenwärtig unver-
meidlich, daß auch notleidenden Men-
schen der Dienst der Kirche entzogen

¹¹ 2. Vatik., Pastoralkonstitution, Nr. 1.

¹² 2. Vatik., Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 15.

¹³ Ebd. Nr. 13.

werden muß, damit deren „eigentlichen“ Aufgaben ein Dienst erwiesen werden kann.

Die Frage, ob der Wegfall eines Wesensmerkmals der Kirche, die „Wegnahme“ der Caritas aus deren Lebensvollzug,¹⁴ theologisch gesprochen, nicht als „häretisch“ zu bezeichnen ist,¹⁵ kann keiner diözesanen Strategieplanung erspart bleiben. In der deutschsprachigen Pastoraltheologie hat sich ein weitgehender Konsens darüber herausgebildet, daß sich das Leben der Kirche und ihrer Gemeinden in den vier Grunddimensionen der Martyrie und Diakonie, der Liturgie und der Koinonie vollzieht und daß sich diese Grundvollzüge gleichrangig gegenseitig durchdringen.¹⁶ Der integrale Pastoralbegriff des 2. Vatikanischen Konzils, der nicht zwischen Seelsorge und Leibsorge, zwischen spiritueller und sozialer Trauer und Angst unterscheidet und damit Glaubens- und Sozialpastoral als Einheit sieht,¹⁷ baut auf der ganzheitlichen Praxis Jesu auf und erfordert – auch was die Aufteilung der Ressourcen betrifft – den Dienst der Kirche am ganzen Menschen.

4. Vorrangige Option für die Armen

Daß sich die Kirche grundsätzlich zu allen Menschen gesendet weiß, steht außer Zweifel. Ihre Zuwendung hat

aber „besonders den Armen und Bedrängten aller Art“¹⁸ zu gelten. In der Verwirklichung der „vorrangigen Option für die Armen“, die – wie der österreichische Sozialhirtenbrief mit Recht feststellt – „keine Erfindung sozialer Extremisten ... sondern Beispiel und Auftrag Christi“¹⁹ ist, bekennt sich die Kirche zum Gott der Bibel, der Partei für die Armen und Unterdrückten ergreift. Aus dem Nachvollzug dieser Option Gottes als Ernstfall der Nachfolge Christi²⁰ ergibt sich, wie Johannes Paul II. ausdrücklich fordert, daß „die soziale Botschaft des Evangeliums nicht als eine Theorie, sondern als eine Grundlage und Motivierung zum Handeln“²¹ zu betrachten ist, also konsequenterweise wohl auch als einer der Maßstäbe für die Verteilung von kirchlichen Geldmitteln angesehen werden muß.

Der Papst weiß offensichtlich sehr klar darum, daß der von ihm so entschieden vertretenen Vorzugsoption der Kirche für die Armen und Randgruppen in der pastoralen Praxis der Kirche oft keine richtungsweisende Bedeutung zugemessen wird. Er hat deshalb deren konsequente Verwirklichung als einen der Schwerpunkte der Vorbereitung auf die Jahrtausendwende angemahnt.²² Dabei denkt Johannes Paul II. nicht an „milde Gaben für die Armen“, sondern vor allem an den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, in dem sich Christinnen und „Christen zur Stimme

¹⁴ Vgl. dazu M. Lehner, *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. Br. 1997, 356f.

¹⁵ Vgl. dazu O. Fuchs, „Not macht erfinderisch!“ – auch die Geldnot hinsichtlich der Pastoral?, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 41 (1998) 4, 239.

¹⁶ Vgl. D. Wiederkehr, Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: L. Karrer (Hg.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 14f.

¹⁷ 2. Vatik., Pastoralkonstitution Nr. 1.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Sozialhirtenbrief Nr. 125.

²⁰ Vgl. F. Weber, Art. Option für die Armen, in: *LThK3* Bd. 7, 1080.

²¹ Johannes Paul II., *Enz. Centesimus annus*, Nr. 57.

²² *Ders.*, *Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente*, Nr. 51.

aller Armen der Welt machen müssen“.²³ Daß ein solches Engagement aber nicht allein ehrenamtlich wahrgenommen werden kann, sondern auch die Bereitstellung von Mitteln – zum Beispiel für sozial- und entwicklungspolitische Bildungsarbeit der Kirche – erfordert, liegt auf der Hand. Immer aber ist die Kirche – „ihre Amtsträger und jedes ihrer Glieder durch ihre Berufung dazu angehalten..., das Elend der Leidenden, ob nah oder fern, nicht nur aus dem Überfluß, sondern aus dem Notwendigen zu lindern“.²⁴ Zieht man ferner in Betracht, daß nicht wenige Konzilien und Synoden die Verteidigung der „pauperes“ gegen die „potentes“ übernahmen und daß Kirchenväter und Bischöfe sich als Anwälte der Armen und als Verwalter des Kirchengutes verstanden, das als Erbteil der Armen gesehen wurde, dann erweist sich die Kirchengeschichte durchaus auch als Lehrmeisterin und Wegweiserin für eine „Umverteilung“ heutiger Kirchenfinanzen.²⁵

5. Kinder- und Jugendarbeit als pastorale Priorität

Wer einen Blick in gewöhnliche Sonntagsgottesdienste im deutschsprachigen Raum wirft, muß häufig den Eindruck gewinnen, daß Kinder, Jugendliche und junge Familien fast vollständig aus dem Leben unserer Pfarrgemeinden verschwunden sind.

In anderen Teilen der Welt hat die Kirche – aus Gründen, die nicht nur mit der Altersstruktur der Bevölkerung, sondern auch mit der Anziehungskraft der Gemeinden zu tun haben – fast immer ein sehr jugendliches Aussehen. Der lateinamerikanische Episkopat hat auf den Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) eine vorrangige Option für die Jugend getroffen und darin mit guten Argumenten eine gesellschaftlich-ekklesiologische Weiterführung der Option für die Armen gesehen.²⁶ Eine Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden vom 5. März 1998 trägt die Überschrift „Option für die Jugend – auch beim Geld!“ In ihr wird festgestellt, daß Jugendliche und Jugendarbeit nicht nur in der Gesellschaft keine Lobby haben. Jugendliche werden auch in der Kirche „eher argwöhnisch beurteilt und in ihren ‚jugendlichen‘ Ideen und Suchbewegungen abgelehnt.“ Deshalb sei auch bei uns „eine Option für die Jugend ... ganz neu zu treffen.“ Von der Erfahrungstatsache ausgehend, daß Jugendarbeit zuerst Beziehungsarbeit sei und deshalb zum einen ein entsprechendes „personales Angebot“, aber auch Räume erfordere, in denen sich personale und soziale Beziehungen entfalten können, enthält das Flugblatt der deutschen Ordensleute realistischerweise auch die Forderung nach finanziellen Zuwendungen.²⁷ Die weltweit um sich greifende Tradierungskrise, in der sich

²³ Ebd.

²⁴ Ders., Enz. Sollicitudo rei socialis Nr. 42; vgl. Sozialhirtenbrief Nr. 125.

²⁵ Zur Option für die Armen im Laufe der Kirchengeschichte vgl. C. Boff/J. Pixley, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987, 174–180.

²⁶ Vgl. dazu W. Tzschetzsch, Art. „Option für die Jugend“, in: LThK3 Bd. 7, 1079; E. Klinger, „Gaudium et spes“ – die Basis und das Strategiepapier einer Kirche der Jugend, in: H. Hobelsberger/M. Lechner/W. Tzschetzsch (Hg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß, München 1996, 27–30.

²⁷ Option für die Jugend – auch beim Geld! Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden in Freckenhorst am 5. März 1998 (Flugblatt).

die Weitergabe des kulturellen und religiösen Erbes an die nächste Generation als immer schwieriger erweist,²⁸ trifft in unseren Breiten verstärkt die Kirche auch deshalb, weil inzwischen ein Großteil ihrer Seelsorger der älteren Generation angehört und sich überfordert fühlt, wenn es darum geht, auch Kinder und Jugendliche anzusprechen. Doch eine Option für die Jugend wird von der Kirche nicht nur Investitionen in Jugendräume und jüngere Kräfte in der Pastoral erfordern, sondern vor allem auch die Bereitschaft zu einer Option für die große Zahl ärmerer Jugendlicher, die durch Arbeitslosigkeit²⁹ und eine Vielzahl anderer sozialer Probleme wenig Aussicht auf eine menschenwürdige Zukunft haben.

6. Bereitschaft zum Teilen mit der Weltkirche

Es hat zu wenig Beachtung gefunden, daß das 2. Vatikanum nicht nur Grundlagen für ein neues Kirchenverständnis gelegt, sondern daraus auch sehr konkrete Folgerungen für die Praxis der Weltkirche abgeleitet hat. Aus einer dynamisch-kommunikativ verstandenen Katholizität, in der „die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche“ hinzubringen, kommt die Kirchenkonstitution des Konzils zur Forderung, daß „zwischen den verschiedenen Teilen

der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft der geistigen Güter ... und der zeitlichen Hilfsmittel“ bestehen sollen.³⁰ Das Bischofsdekret des Konzils gibt die Anweisung, daß die Bischöfe „beim Gebrauch des kirchlichen Vermögens nicht nur die eigene Diözese berücksichtigen dürfen, sondern auch der anderen Teilkirchen zu gedenken haben, die ja Teile der einen Kirche Christi sind“.³¹ Daraus darf geschlossen werden, daß zwischenkirchliche Hilfe nicht nur aus „Missionspenden“ kommen kann, sondern auch aus dem ordentlichen Haushalt einer Diözese zu bestreiten ist. Es muß jedoch nicht unbedingt ein Schaden sein, daß diese Mittel nicht mehr so reichlich fließen können wie bisher. Denn nicht jede Missions- oder Entwicklungshilfe ist in der Tat eine wirksame Hilfe zum Aufbau einer selbständigen Ortskirche oder einer gerechteren Gesellschaft im jeweiligen Land. So sehr die finanziellen Leistungen der großen kirchlichen Hilfswerke und der vielen Initiativen kleiner Missions- und Solidaritätsgruppen gewürdigt werden müssen, so realistisch darf auch darauf hingewiesen werden, daß manche Hilfsprojekte die Abhängigkeit der ehemaligen Missionskirchen von der europäischen Kirche festgeschrieben und zu einer äußerst fragwürdigen Dominanz des Geldes in den zwischenkirchlichen Beziehungen geführt haben.³²

²⁸ M. Lechner, Jugend in der heutigen Welt. Vier epochale Herausforderungen für die Jugendpastoral, in: H. Hobelsberger/M. Lechner, mit einem Beitrag von Alexander Foitzik, Jugend heute – neue Herausforderungen für die Jugendpastoral. Referate beim 3. Europäischen Kongreß zur Jugendpastoral in Paderborn 1998, Düsseldorf 1998, 13–16.

²⁹ Ebd. 6–10; vgl. auch K. Bopp, „Die Option für die ärmere Jugend“ – Eine Weichenstellung für Selbstverständnis und pastorale Praxis der Kirche, in: MThZ 47 (1996) 145–154.

³⁰ 2. Vatik., Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 13.

³¹ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 6; vgl. auch Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 35–39.

³² Vgl. dazu K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993, 325–330.

7. Können Sparmaßnahmen heilsam sein?

Das 2. Vatikanum betrachtet es als pastoralen Grundauftrag der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“.³³ Könnte die zu Entscheidungen zwingende Notwendigkeit von Sparmaßnahmen nicht auch als ein Zeichen der Zeit im theologischen Sinn verstanden werden?

Die Kirche darf es als Geschenk annehmen, wenn ihr Geldmittel in die Hand gegeben werden, damit sie diese im Sinne ihres umfassenden Heilsauftrages einsetzen kann. Es kann aber auch heilsam sein, eine Heilszeit und eine Stunde der Gnade, wenn ein Teil dieser Mittel ihr wieder aus der Hand genommen werden, damit sie lernt, mit dem, was ihr bleibt, besser und verantwortungsvoller umzugehen.

Die Entscheidung über neue Verteilungsschlüssel für die Kirchenfinanzen darf freilich nicht nur Finanzkammerdirektoren, Unternehmensberatern und deren Computern überlassen bleiben. Wo der Geist der Angst vor massiven Einbrüchen im Kirchenbeitragsaufkommen die Oberhand gewinnt und den Kirchenleitungen wie ein Schreckgespenst im Nacken sitzt und sich noch dazu mit dem „Ungeist“ theologischer Orientierungslosigkeit und pastoraler Ratlosigkeit zu verbünden droht, ist ein gemeinsames Innehalten und Nachdenken auf allen Ebenen kirchlichen Lebens geboten. Weil die Kirche vor der Gesellschaft und vor allem in den Augen derer, die ihren

Kirchenbeitrag leisten, nur dann glaubwürdig ist, wenn sie über ihre Finanzen Rechenschaft gibt und sakramental-zeichenhaft Zeugnis dafür ablegt, sind gerade auf diesem Gebiet Öffentlichkeit, Transparenz und Partizipation gefordert.³⁴ Eine rasche Erleuchtung über das rechte sparpolitische Maß wird in der Praxis wohl kaum nur einigen wenigen Finanzleuten einer Diözese zuteil werden. Neue Situationen erfordern neue Maßstäbe und situationsgerechte Handlungsperspektiven, für deren Entwicklung es den Rat und Beitrag einer möglichst breiten Basis von Verantwortungsträgern braucht. Wo Prozesse einer progressiven Entscheidungsfindung, die sich sowohl an pastoral-theologisch-geistlichen als auch an finanzpolitisch-sachgerechten Kriterien orientiert, in die Wege geleitet werden, kann auch in der Bewältigung von heiklen Geldfragen ein neues „Sentire cum ecclesia“ und eine Bereitschaft zu Mitverantwortung und Einschränkung wachsen. Ausschließlich von oben auferlegte Sparmaßnahmen, die kein ekklesiologisch-pastorales Maß kennen, erweisen sich somit in jeder Hinsicht als verantwortungslos. Sie bewirken Unverständnis und Ärger, vertiefen die Kluft zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung und führen nicht selten zu einer fortschreitenden Entfremdung vieler Kirchenmitglieder gegenüber jener Glaubensgemeinschaft, deren pastoral-spirituelle Lebendigkeit auch von der rechten und glaubwürdigen Verwaltung und Verteilung ihrer Geldmittel abhängt.³⁵

³³ 2. Vatik., Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4.

³⁴ J. Hoffmann, Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche, in: Diak 26 (1995) 101.

³⁵ Vgl. dazu auch W. Zauner, Religion und Geld, in: Diak 26 (1995) 77f.

HANNA-RENA TE LAURIEN

Theologie – Luxus oder Notwendigkeit?

Ob angesichts geringerer finanzieller Mittel die Kirche weiterhin Geld für die theologische Wissenschaft bereitstellen soll, wird vielen fragwürdig. Denn Aufwendungen für die Seelsorge im engeren Sinn und die caritativen Aufgaben scheinen drängender zu sein. Gleichzeitig aber ist auch das finanzielle Engagement des Staates für Religionsunterricht und theologische Fakultäten immer weniger selbstverständlich. Unsere Autorin, Politikerin in Berlin und langjähriges Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, stellt den bleibenden Wert der Theologie für Kirche und Staat heraus. (Redaktion)

Wie wichtig sind uns unsere theologischen Fakultäten?

Heißt diese Frage stellen, schlafende Hunde wecken oder heißt es, rechtzeitig auf Tendenzen aufmerksam machen, deren schleichende Wirkung weit gefährlicher ist als eine offene Auseinandersetzung? Meine Fragestellung ist eine Antwort.

Drei Aussagen, aus diametral verschiedenen Sichtweisen gemacht, zielen in die gleiche, Theologie, zumal Theologie im öffentlichen Raum, schwächende Richtung.

Ich will deren Bedeutung andeuten und zur offenen Diskussion aufrufen.

I. „Das Pastoralforum sollte eindeutig zum Ausdruck bringen, daß die Diakonie unverzichtbarer Bestandteil christlichen Glaubensvollzuges ist und daß dem auch bei der Verteilung der noch zur Verfügung stehenden Finanzmittel vorrangig Rechnung getragen werden muß.“ (Antrag im Pastoralforum einer deutschen Diözese)

II. „Wir brauchen keine Staatstheologen“ (Erzbischof Dyba).

III. „Religion ist Privatsache“ (deutscher Bundeskanzler Schröder) und „... Das Fach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde wird bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral unterrichtet“ [§ 11(3)]. „Die Kirchen und Religionsgemeinschaften haben das Recht, Schülerinnen und Schüler in den Räumen der Schule nach ihrem Bekenntnis zu unterrichten (Religionsunterricht).“ [§ 9(2) Brandenburgisches Schulgesetz vom 28. 3. 1996].

I. Theologie ist lebendiger Glaube

Wer wollte als Christin, als Christ nicht zustimmen, daß sich die Glaubwürdigkeit unseres Glaubens im gelebten Leben erweist? Wenn nun die Finanzmittel immer geringer werden, wird in nicht wenigen Fällen aus dem bisherigen „Sowohl-als-auch“ von „Diakonie“ und „Wissenschaft“ ein „Ent-

weder-Oder“. Soweit ich – als Mitglied der Gemeinsamen Konferenz, dem Nachfolgeorgan der Würzburger Synode, dem zehn gewählte Laien und zehn Bischöfe angehören, als Vorsitzende des Diözesanrates der Erzdiözese Berlin und auch als Beratendes Mitglied der Kommission VIII (Hochschulen) der Deutschen Bischofskonferenz – dies beurteilen kann, haben wir in unserer Kirche, in unseren Diözesen bisher keine Grundsatzbesinnung über die Prioritäten bei Finanzengpässen gehalten. Aber die Anträge verschiedener Bereiche – Jugendpastoral, Umweltschutzbeauftragter, Hilfen zur Arbeitsbeschaffung – liegen auf den Tischen. Ein Antrag zur Stützung der Theologie, zur Intensivierung theologischer Fort- und Weiterbildung ist mir nicht bekannt. Wenn immer ein talentierter Kaplan oder Pfarrer für die Wissenschaft freigestellt wird, – und wir brauchen für die Besetzung der freiwerdenden Lehrstühle dringend solche Personen! – gibt es Unmutsäusserungen: „Da sind doch die Löcher in der Seelsorge wichtiger als die Wissenschaft!“ Zur Vorbeugung derartigen Denkens bei den Finanzreferenten müßte mit ihnen über solche Fragen der Priorität kirchenöffentlich gesprochen werden. Es geht dabei nicht darum, nun Finanzdaten aufzurechnen, sondern es geht um die Abwehr eines falschen „Entweder – Oder“ und um die Einsicht, wie wichtig Theologie für unseren gelebten Glauben ist, der sich aus dem Hören speist. Wir müssen eine vertiefte Schätzung der Theologie gerade für den gelebten Glauben gewinnen.

Nur einige Beispiele seien genannt: Ohne die Wissenschaft läsen wir in App 9, wo das Wüten des Saulus „gegen die Jünger des Herrn“ beschrieben wird, immer noch: „Er... erbat sich...

Briefe an die Synagogen in Damaskus, um die Anhänger der neuen Lehre... zu fesseln“. Durch die Textwissenschaft lesen wir heute richtig: „... um die Anhänger des neuen Weges... zu fesseln.“ Die Wissenschaft erschließt uns die Einsicht: diese Männer und Frauen sind nicht Schüler eines Lehrers, sie sind Jünger ihres Herrn. Nachfolge entscheidet.

Oder nehmen wir unser Verhältnis zum Judentum. Nach der Shoah mußten und müssen wir uns der Frage stellen, welch tödliche Wirkung der in Jahrhunderten gelebte Antijudaismus hatte. Da ist es in genauem Sinn lebenswichtig zu wissen: die tödliche Aussage „Sie (die Juden) haben unsern Herrn ermordet“, kann sich nicht auf die Bibel berufen. Judenchristen und Heidenchristen waren Kirche, und die Abgrenzung zu den Juden war anfangs ein Familienkonflikt, der sich dann mehr und mehr erschreckend ausweitete. Heute stellen wir der besiegten „Synagoga“ nicht mehr die triumphierende „Ecclesia“ gegenüber, sondern setzen beide, wie im Straßburger Münster, unter die richtende Hand des Herrn. Die heiß umkämpfte Konzilerklärung „Nostra Aetate“ vom 28. Oktober 1965 begann neue Wege der Gemeinschaft zwischen dem Volk des Neuen Bundes und dem Stamme Abrahams zu bahnen. Das erschreckende Fürbittgebet am Karfreitag wurde (endlich) geändert. Papst Johannes XXIII. und Papst Johannes Paul II., der als erster Papst die römische Synagoge besuchte, betonten immer wieder den einen Bund, und doch singen manche Gemeinden immer noch zum Beginn des Neuen Bundes „und der alte hat ein End'“. In mehr als einem Katechismus findet sich immer noch die Meinung, man müsse das Erste Testament nur als Ankündigung des Neuen lesen,

während wir doch inzwischen wissen, daß wir durchaus auch das Neue Testament mit dem zum Ersten Testament gewandten Blick zu lesen haben. Das Alte und das Neue Testament sind als eine Bibel kanonisiert. Ohne Theologie, ohne die Erhellung des Glaubens durch die Wissenschaft wird uns nicht deutlich genug: Jesus war Jude. Er betete die Psalmen. Der Vater, von dem er Zeugnis gibt, ist auch der Gott Abrahams. Ohne ein Mindestmaß theologischer Kenntnisse sind wir nicht zum Zeugnis, nicht zur geistig-geistlichen Antwort unseren nichtglaubenden Mitbürgern gegenüber fähig.

Ganz knapp noch ein Hinweis: Auch Menschen, die nie eine Kirche betreten haben, wissen eifrig – und gegen uns gerichtet – das Wort „Das Weib schweige in der Gemeinde“ zu zitieren oder verweisen auf den 1. Brief an Timotheus, nach dem die Frau das Heil nur durch Kindergebären erlange. Wo wird in Predigten, nicht nur in Akademien, festgestellt, daß der Timotheusbrief nicht von Paulus stammt, daß er, wie die Pastoralbriefe insgesamt, eine bestimmte durchaus zeitgebundene Gemeindesituation spiegelt, und daß wir bei Paulus nicht von lang überlegten Grundsatzklärungen auszugehen haben, daß er vielmehr anstehende Fragen meist recht spontan – und daher auch ab und an widersprüchlich – beantwortet hat? Theologie hilft uns, zur Hierarchie der Wahrheiten und damit durchaus zu einem lebendigeren Glauben zu finden.

Diese Einsicht darf nicht auf Theologieprofessoren beschränkt bleiben! Meine

Erfahrung: wo immer ich an diesem oder jenem Text in Dekanats- oder Diözesanversammlungen, bei katholischen Verbänden solche Einsicht erschließe, wird Glaube nicht geringer, sondern vertiefter, ja „krisenfester“.

II. Universitäten – Privileged Places of Dialogue

Hinter dem Nein zu den „Staatstheologen“¹ steckt der uns wohlvertraute Konflikt zwischen theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten oder an kirchlichen Hochschulen. Im letzten geht es wohl um das Ausmaß der Wissenschaftsfreiheit. Soll jeglicher Dissens, wie in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ vom 24. Mai 1990, abgelehnt, seine Rechtfertigung auch durch die Berufung auf das Gewissen nicht akzeptiert werden? Selbstverständlich muß der Theologe „angesichts einer Zustimmung, die er nicht geben kann, bereit bleiben, die Frage gründlich zu studieren“; ob eine solche Situation nun aber ein „Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt“², sein soll, ruft uns doch in Erinnerung, daß das Zweite Vatikanische Konzil durch die nicht-schweigenden Theologen vorbereitet wurde... Ich kann nicht umhin, die Auseinandersetzung zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abälard wenigstens zu erwähnen. Abälard trug Gründe (rationes) vor, statt nur Belegstellen der Autoritäten zu zitieren, er widerspricht denen, „die bestreiten, daß der Glaube

¹ So die despektierliche Bezeichnung von Erzbischof Dr. Johannes Dyba für Professoren an staatlichen theologischen Fakultäten.

² Instruktion 31.

mit Vernunftgründen erforscht werden müsse“, sowohl mit „der Kraft von Vernunftgründen wie mit der Autorität der Schriften“ (Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ 125)³. Er wandte die Kunst der Dialektik auf die Heilige Schrift an, wurde verurteilt, aber eben diese Methode wurde dann zur Methode der Scholastik... In seinem Verurteilungsschreiben bringt Papst Innozenz II. ein Zitat, das er fälschlich Kaiser Marcian (450–457) zuschreibt, doch es geht nicht um den Erstautor, es geht um die Anordnung des Inhalts: „Niemand, kein Kleriker, kein Waffentragender oder sonst jemand in irgendeiner Stellung, darf hinfort öffentlich Probleme des christlichen Glaubens behandeln. Der Mißachtung des Urteils der verehrungswürdigen Synoden macht sich nämlich schuldig, wer einmal Entschiedenes und richtig Angeordnetes wieder aufrührt und danach trachtet, es wieder zu diskutieren... Wenn er Kleriker ist, der es gewagt hat, Religionsfragen öffentlich zu behandeln, wird er aus der Gemeinschaft der Kleriker ausgeschlossen“.⁴ Ermutigend erwähne ich, daß der berühmt-berüchtigte „Enzyklickenparagraph“ von „*Humani generis*“ durch das Zweite Vatikanische Konzil übergangen wurde, – obwohl Papst Pius XII. Fragen, zu denen Päpste in Enzykliken Stellung genommen hat-

ten, als nicht mehr zu diskutieren bestimmt hatte.

Katholische Theologische Fakultäten an Staatlichen Universitäten stellen sich der Diskussion im Kreis der Wissenschaften. Da ist von hoher Bedeutung, was Papst Johannes Paul II. am 3. Oktober 1998 in Zagreb in einer Ansprache gesagt hat: „Das Klima der Freiheit und Demokratie, das in Kroatien zu Beginn dieser Dekade entstanden ist, läßt die Wiedererrichtung von theologischen Fakultäten an kroatischen Universitäten zu. Dies wird in hohem Maß zur Förderung des Dialogs zwischen Kultur, Wissenschaft und Glauben beitragen. Universitäten sind die höchst privilegierten Orte für einen Dialog; sie geben jungen Menschen Richtung in ihren moralischen Optionen und in ihrer aktiven Teilnahme an der Gesellschaft.“

Der Papst äußerte den Wunsch, die kroatischen Schulen, und vor allem die Universitäten, sollten wahre Schmieden des Denkens sein, so daß die von ihnen ausgebildeten Männer und Frauen sich in den verschiedenen Gebieten des Wissens Hervorragendes leisten können, sich aber ebenso in intensiver Weise des ihnen anvertrauten großen Auftrages bewußt sein sollten: dem des Dienstes an der menschlichen Person.⁵

³ Vgl. meinen Beitrag „Abälards ‚Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen‘. Mittelalter modern“ in: „Lebendiges Zeugnis“, Bonifatiuswerk, Heft 4 (November 1998) 298–306.

⁴ ebd.

⁵ Ich zitiere es in der auf Englisch übermittelten Erstmitteilung aus Zagreb: „Message to the World of Culture and Learning. 4. The climate of freedom and democracy which emerged in Croatia at the start of this decade permits the re-establishment of faculties of theology in Croatian universities. This will greatly contribute to the promotion of dialogue between culture, scholarship and faith. Universities are the privileged place for a dialogue... giving young people direction in their moral choices and their active participation in society. May your schools, and above all your universities, be true power-houses of thought, so that they can train men and women to excel in the various fields of learning, but also prepare people deeply aware of the great mission entrusted to them: that of serving the human person.“

Kultur, Wissenschaft und Glaube im Dienst am Menschen! Diese Botschaft läßt uns die Hoffnung nicht aufgeben, doch die römische Zustimmung zur katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Erfurt zu erhalten. In keinem der neuen Länder – Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt, Sachsen, Thüringen und dem wiedervereinten Berlin – gibt es eine solche Fakultät. Mag das pastorale Angebot der Studentengemeinde durchaus wissenschaftsbezogen gestaltet sein, um ein Diskussionsforum zu bieten, es ersetzt niemals die gleichrangige Begegnung der Theologie mit den übrigen Wissenschaften. Das Fehlen solcher Begegnung ist ein Defizit für die übrigen Wissenschaften. Gerade weil die pure Empirie an ihr Ende gekommen ist, gerade weil mehr und mehr von einer Ethik der Wissenschaft

gesprochen und geschrieben wird, andererseits die Theorien der Gewalt um ihrer selbst willen diskutiert werden, haben, wenn ich die Botschaft des Papstes ernst nehme, eben diese anderen Wissenschaften auch einen Anspruch, die Stimme der Theologie hören zu können.

Es geht nicht um „Missionierung“ in einem überholten Sinn, es geht um die Gleichrangigkeit der Theologie und um das Angebot der Begegnung.

III. Von der Öffentlichkeit der Religion

Selbstverständlich ist es Privatsache, ob ich eine Glaubensentscheidung treffe und wie ich sie treffe, und so ist es zweifellos eine berechnete und nicht

Reinhold Boschki, Dagmar Mensink (Hrsg.)

Kultur allein ist nicht genug

Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft

Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 10, 432 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-3576-6

Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (Hrsg.)

Christologie nach Auschwitz

Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters

Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 12, 176 S., 29,90 DM, br., ISBN 3-8258-3979-6

Norbert Mette

Praktisch-theologische Erkundungen

Theologie und Praxis Bd. 1, 240 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-3811-0

Peter Hahnen

Das 'Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität

Theologie und Praxis Bd. 3, 504 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-3679-7

Hans Joachim Meyer (Hrsg.)

Dialog und Solidarität

Christen in der pluralistischen Gesellschaft. Kritische Zeitgenossenschaft und solidarisches Zeugnis der Hoffnung. Studententagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

ICS-Schriften Bd. 41, 224 S., 34,80 S., br., ISBN 3-8258-4073-5

Stephan Goertz

Moraltheologie unter Modernisierungsdruck

Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns

Studien der Moraltheologie Bd. 9, 616 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-8258-3962-1

Hermann Fechttrup, Friedbert Schulze, Thomas Sternberg (Hrsg.)

Die Wahrheit und das Gute

Zwei Tagungen der Josef-Pieper-Stiftung. Mit Beiträgen von J. Pieper, F.-X. Kaufmann, J. Splett, K. Müller u.a.

Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung Bd. 4, 112 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-3830-7

Alle Preisangaben sind unverbindliche Preisempfehlungen.

LIT Verlag

Grevener Straße 179 D-48159 Münster Tel. 0251-235091 Fax 0251-231972 E-Mail: lit@lit-verlag.de

öffentlich zu diskutierende Entscheidung, wenn ein Bundeskanzler, wie kürzlich der deutsche Bundeskanzler Schroeder, sich bei seiner Vereidigung nicht auf die Hilfe Gottes beruft. Doch wenn er dann bemerkt: „Religion ist Privatsache“, dann ist Widerspruch fällig, ein Widerspruch, der zwar auch die Rolle der Theologie in unserem öffentlichen Leben betrifft, aber weit darüber hinaus geht. Hier steht unser Verständnis vom Menschen, unser Verständnis von Pluralismus, von Freiheit auf dem Prüfstein.

Die Definition der Aufgabe von Politik heute lautet: Sie muß die Bedingungen sichern, die Voraussetzung dafür sind, daß der Mensch seine Möglichkeiten in einem umfassenden Sinn verwirklichen kann. So begründen wir die Schulpflicht wie auch den Bau von Schwimmbädern. Ob der/die einzelne dies wahrnimmt, ist seine, ist ihre Sache. Wenn wir der Politik den Auftrag zuschreiben, zu einem Staat zu führen, in dem der Mensch so leben kann, wie er leben sollte, so steckt in dem „Sollte“ auch ein ethischer Auftrag, zu dessen Wahrnehmung er befähigt werden muß. Verstehe ich den Menschen als das Wesen, das nach dem Warum, dem Wozu, dem Woher seiner Existenz fragt, so muß ich auch in diesem Zusammenhang die Bedingungen zu ihrer Ermöglichung sichern. Das bekundet die positive Religionsfreiheit des deutschen Grundgesetzes, das bekundet die Stellung des Religionsunterrichts als ordentliches Unterrichtsfach. Wenn im Brandenburger Konzept des LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) verschiedene Religionen in ihrer Vielfalt wie Kleider einer Modenschau vorgeführt werden, wenn sie – so der Gesetzesauftrag – weltanschauungsneutral vermittelt werden

und der Religionsunterricht als privates Sondergut in die alleinige Verantwortung der Kirchen abgeschoben wird, gibt man den Zusammenhang von Freiheit und Stellungnahme auf. Pluralismus ist nicht „Vielfruchtmarmelade“, er muß begründete Unterschiedlichkeit sein, wenn er nicht in Beliebigkeit verkommen soll. Begründete Unterschiedlichkeit verlangt Stellungnahme. Religionsunterricht vermittelt Kenntnisse und Wissen wie alle anderen Fächer, er ist, darin der Sozialkunde oder der Politischen Wissenschaft, auch der Biologie vergleichbar, Erfahrungsfach, das Erfahren einschließt, aber er ist in besonderer Weise „Entscheidungsfach“, das ohne das Angebot einer Entscheidung – Angebot, nicht Zwang! – nicht zu begreifen ist. Nicht das Fließbandangebot befähigt zur Stellungnahme, nicht das Lexikonwissen, sondern – wie es die jüdische Gemeinde von Potsdam bewegend ausgedrückt hat – die Begegnung mit dem lebendigen Atem Gottes.

Hans Küng hat immer wieder vorgetragen, daß letztlich nur diejenigen, die an ein Absolutes, das diese Welt übersteigt, glauben, davor gefeit sind, ein „weltlich Ding“ zu verabsolutieren. Karl Barth hat schon in den 50er Jahren in einer Pfingstpredigt diese befreiende Kraft des Absoluten zur Sprache gebracht, die mich von der Absolutheit jeder politischen Ideologie, jeder Partei, ja selbst jener der von mir gelesenen Zeitung und meiner eigenen Meinung befreit. Paul Zulehner, der die Glaubensbefindlichkeit der Menschen von heute und deren Auswirkung auf ihr Alltagsverhalten vielfältig untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis: Totale Diesseitigkeit entsolidarisiert. Da hat Religion ihren Platz im öffent-

lichen Raum. Das Bündnis von Christen, Juden und Muslimen muß im Eintreten für den Öffentlichkeitsanspruch von Religion erkennbar werden.

Ich bin überzeugt davon, daß die Stellung des Religionsunterrichts, die Bedeutung von Religion als öffentliche Angelegenheit sehr viel mit dem Ja zur theologischen Fakultät an staatlichen Hochschulen zu tun hat. Es geht nicht nur um die Position im Kreis der Wissenschaften. Das Papstwort „serving the human person“ muß Leitwort sein. Es muß unsere Aufgabe sein, diese Einsicht den Gläubigen – Laien

wie Priestern – zu vermitteln und in unserer Gesellschaft die Einsicht zu eröffnen: Religion hat auch für diejenigen, die sie verneinen, eine freiheitssichernde, eine gesellschaftliche und humane Funktion.

So sehr die Kirche aufgrund ihres Selbstverständnisses sich – auch finanziell – für Religionsunterricht und Theologie engagieren muß, so sehr dürfte auch deutlich sein: Finanzielle Aufwendungen für den Religionsunterricht und die Theologie sind nicht ein selbstloses Geschenk an die Religionsgemeinschaften, sondern stehen im Interesse des Gemeinwesens selbst.

FERDINAND REISINGER

Zwischen ökonomischem Zwang und christlichem Auftrag

Österreichische Stifte und Klöster als Wirtschaftsunternehmen

Klösterreich präsentiert sich Österreich. Klöster, Stifte und Abteien prägen das Land und seine Kirche bis in die Gegenwart. Sind diese auch zuerst Orte geistlichen Lebens und Zentren der Seelsorge, so gehören doch fast immer unterschiedliche Betriebe zu den Chorherren- beziehungsweise Mönchs-niederlassungen. Unser Autor, Stiftsdechant des Augustinerstiftes St. Florian und Professor für Pastoralsoziologie in Linz, stellt sich die Frage, ob es für die klösterlichen Gemeinschaften eigenständige Möglichkeiten gibt, mit den veränderten ökonomischen Bedingungen zu leben. (Redaktion)

1. Das äußere Erscheinungsbild

Neben allen anderen – vor allem pfarrlichen – Verpflichtungen gibt es das Eigenleben eines Klosters oder einer Stiftsgemeinschaft. Manche Orden führen in ihren Mauern Schulen (samt Internaten) oder Bildungshäuser; bei manchen Klöstern verbindet man mit dem Namen sofort ein Qualitätsprodukt, das dort erzeugt wird (Käse, Bier etc.); für etliche Klöster legt sich eine Assoziation mit einem namhaften Mitbruder nahe (Wissenschaftler, Künstler, usw.). Bei den meisten der Stifte besteht das Image aus einer Summe solcher Faktoren, die Geschichte und Schicksal, die fortwährende Engagement und alltägliche Ausstrahlung, die Spirituelles wie recht Alltägliches und Irdisches gleichermaßen umfaßt.

Natürlich braucht es dort Leute mit Organisations- und Managementfähigkeiten; selbstverständlich gibt es die Verwalter von klösterlichem Hab und Gut und die Leiter der klösterlichen Betriebe.

Gemäß den kirchlichen – das heißt den ordensrechtlichen – Vorgaben trägt die Verantwortung für die großen Entscheidungen, also auch in wirtschaftlichen Belangen, das Gesamtkapitel eines Konvents. Zeichnungsberechtigt ist in der Regel der Vorsteher des Hauses (Abt/Prälat); im Namen des Konvents gibt der Zweitverantwortliche (Prior/Dechant) ebenfalls seine Unterschrift. Ab einer (kirchenrechtlich beziehungsweise hausintern geregelten) Höhe der Ausgaben und Investitionen muß die Zustimmung des Plenarkapitels eingeholt werden. Für die reguläre Geschäftsführung der Wirtschaftsbetriebe gibt es „Wirtschaftsdirektoren“ und den nötigen Mitarbeiterstab, fallweise auch ein Beratungsgremium von Mitbrüdern („Wirtschaftsrat“). Insofern unterscheidet sich klösterliche Betriebsführung nicht wesentlich von vergleichbaren nicht-kirchlichen Einrichtungen (Gutsverwaltungen und Privatbetrieben); die betriebswirtschaftliche Effizienz und die Transparenz haben sich an den modernen

Erfordernissen zu orientieren. Das bedeutet in der Regel, daß einer (oder mehrere) der Mitbrüder auch eine entsprechende Ausbildung braucht. In den einzelnen Stiftsbetrieben gibt es Angestellte, die nach zeitgemäßen Kriterien des Personalmanagements geführt, vor allem auch motiviert werden müssen. Eine Anstellung in einem klösterlichen Betrieb garantiert in der Regel auch ein relativ beständiges Arbeitsverhältnis, da es sich kirchliche Betriebe nicht so leicht leisten können, Mitarbeiter zu kündigen.

Klöster mit ihren Wirtschaftsbetrieben stehen unter verschiedenartigem „öffentlichem Druck“; einerseits wird sehr genau hingesehen, „ob alles mit rechten Dingen zugeht“; andererseits gibt es eine Fülle von ungeprüften Vorurteilen, die zu widerlegen in den meisten Fällen kaum möglich ist. Eine Behauptung dieser Art lautet in der Regel: „Die Klöster sind ja alle so reich, da läßt sich leicht wirtschaften“. Auch ohne gesicherten Informationshintergrund wird behauptet, Klöster hätten immensen Wald- und Grundbesitz, sie verfügten über Güter und Liegenschaften; sodann wird immer wieder darauf hingewiesen, daß es ja so viele Kostbarkeiten gäbe in den Galerien und Sakristeien, in den Bibliotheken etc., „Dinge von unschätzbarem Wert...“

Dazu ist festzuhalten: Die „materielle Substanz“ der einzelnen Konvente ist (in Österreich) höchst unterschiedlich. Es gibt reiche und es gibt ganz und gar nicht reiche Klöster. Bei vielen war vielleicht in der Vergangenheit eine gute Dotation gegeben, aber Schicksalsschläge wie zeitweise Aufhebung und Enteignung (zum Beispiel in der NS-Zeit), Konfiskationen (durch Joseph II.

etc.) haben die Relation zwischen der großzügigen äußeren Erscheinung und der tragenden materiellen Substanz gestört. Da diese Reichtümer (schöne Bauten wie auch Kunstschatze) kein produktives Vermögen darstellen, ihre Sicherung und Erhaltung, ihre Renovierung und Präsentation aber auch gewaltige Summen kostet, ist fürs erste zu fragen, woher denn die Beträge für solche Ausgaben kommen können. In so weitläufigen (zumeist barocken) Klosteranlagen leben zu können, mag ein einprägsames Lebensgefühl darstellen; aber nicht für alle, die sich zum Klosterleben berufen fühlen, ist diese „Großraumperspektive“ attraktiv.

In einer Zeit, in der die „Option für die Armen“ als eine Grundsäule kirchlicher Verkündigung angesehen wird, stellen sich Fragen wie: Stellt das „Haben“ von solchen Kostbarkeiten an sich schon einen Skandal dar? Die Überlegung: „Verkaufen wir doch das alles und bauen wir uns ein armes Kloster“ wird wohl in den meisten Gemeinschaften schon aufgeworfen worden, vielleicht auch schon zur Diskussion gestanden sein.

Die Ermahnung, den Besitzstand und die Einstellung dazu zu reflektieren, wie sie von Papst Johannes Paul II. in der Sozialenzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“¹ aufgeworfen wurde, sollte nicht als irrelevant abgeschoben werden. Gerade für Ordensleute ist die Frage nach „Haben und Sein“² immer eine spirituelle Herausforderung.

Wenn die meisten der klösterlichen Konvente ihre „*stabilitas loci*“ so (weit) verstehen, daß auch ein Verbleiben in den überkommenen Mauern und Strukturen mit gemeint ist, dann ist das auch ein bewußtes Bejahen dieser rea-

¹ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987, Nr. 32.

² ebd. Nr. 28ff.

len „Mitgift“ in einer positiven Beurteilung des Wertes, aber auch im Wissen um die Belastungen (und die Kosten), die aus dem Besitz erwachsen.

Der Eintritt in ein österreichisches Kloster bedeutet auch eine materielle Absicherung: Die Gemeinschaft übernimmt die Verantwortung für eine standesgemäße Versorgung, erwartet von den Einzelnen aber auch die Bereitschaft, daß jeder das Seine beiträgt zur Erhaltung seiner selbst und des gemeinsamen Gutes. Der biblische Grundsatz „Sie hatten alles gemeinsam und keiner von ihnen litt Not“ (Apg 4,32) hat seine Gültigkeit, das schließt aber nicht nur den Aspekt des Versorgtseins ein, es meint auch die Bereitschaft zu produktivem Mitdenken und Mittun.³

In wirtschaftskundigen Kreisen hat es keineswegs etwas Anrüchiges an sich, wenn ein Klosterökonom „sein Geschäft versteht“; im Gegenzug kann es aber vorkommen, daß mancher handfeste Wirtschaftstreibende die Entwicklung in Klöstern mit Kopfschütteln quittiert, wenn er sieht, daß notwendige Modernisierungen und Rationalisierungen nicht, schlampig oder nur halb durchgeführt werden.

2. Not und Segen der Arbeitsteilung

Gut zu wirtschaften ist jedenfalls auch eine „Kunst des Möglichen“. Jeder Klosterökonom bekommt Druck zu spüren, und zwar von verschiedenen Seiten. Fürs erste von den „Sachzwängen“, die in den wirtschaftlichen Realitäten und in ihrer Logik liegen, dane-

ben aber auch von ideellen Vorgaben und Visionen. Mancher Stiftsökonom hat mit den Laienmitarbeitern weniger Dissens und Probleme als mit den oft wenig sachkundigen Mitbrüdern. Nicht selten führen gerade auch solche Spannungen zu oft nicht erledigten Konflikten innerhalb der Klostergemeinschaft. Kommunitäten mit überschaubarer Größe werden zu Modellen und Anschauungsbeispielen von soziologischen Basiserfahrungen: Wie gehen Eigeninteresse und Gemeinschaftsinteresse zusammen, wie integriert eine Gemeinschaft auch noch jene, die anderweitigen Interessen anhangen?⁴ Vor allem aber: Wie schaut ein vorgeordnetes „Leitbild“ des Zusammenlebens und der Ziele aus? Eingebettet in diese Fragen ist das Thema: Wie kompetent gehen Mitbrüder mit einer (Arbeitsauf-)Teilung um? Trägt eine übergeordnete gemeinsame Zielsetzung, ist sie so klar, daß sie die loyale Zustimmung aller hat? Gibt es den zureichenden Respekt vor und gegenüber den einzelnen Funktions- und Amtsträgern, gegenüber ihrer Zuständigkeit, Befähigung und Leistung?

Im klösterlichen Konzept ist die Orientierung an spirituellen Zielen (zum Beispiel biblischer Impuls, geistliches Leben, Verkündigung, Mission ...) primär; diese darf freilich nicht abgehoben und fremd neben der Existenzbasis der Grundversorgung stehen. Die Versuchung, das Reich Gottes rein spirituell zu fassen, die (guten) Dinge dieser Welt aber mit Mißachtung oder Mißtrauen zu bestrafen, legt sich nur

³ Aufschlußreich die Notiz von Kurt Marti (Von der Weltleidenschaft Gottes, Stuttgart, 1998, 89): „Der Zustrom der Verarmten zehrte schließlich die Mittel der Urgemeinde auf und brachte das Experiment ihrer Gütergemeinschaft zum Scheitern... Spätere Kommunitäten (zum Beispiel die Klöster) zogen daraus die Lehre: Ohne eine gemeinsame Produktion kann Gütergemeinschaft nie gelingen“.

⁴ Ferdinand Reisinger, Unanimitas – Regel und Lebensform, in: Ordo canonicus, series altera Nr. 5, Neustift 1990, 53–70.

allzu leicht nahe.⁵ Die reine Utopie verhilft einer Ordensgemeinschaft nicht zum harmonischen Miteinander („anima una et cor unum in Deum“, Augustinusregel; ähnlich auch bei Benedikt⁶). Es ist auszugehen von den Tatsachen; demgemäß gibt es auch einen gültigen Aspekt der normativen Kraft des Faktischen („Wo nichts ist, hat nicht nur der Kaiser, sondern auch der Ordensmann sein Recht verloren“). Gerade von einem realitätsorientierten spirituellen Hintergrund aus wird der Stellenwert der Positionen und der Dinge offenkundig, darunter auch der Einsicht, daß „Wirtschaft zwar notwendig ist, aber nicht alles sein soll, kann und darf“; wirtschaftsethische Präferenzen, also die Klärung dessen, was man für gut ansieht, sollen bei der Entscheidungsfindung allemal eine Rolle spielen. Die landläufig gängigen Marktkriterien werden von klösterlichen Betrieben nicht ungeprüft übernommen oder kopiert werden können. Neben den Prüfungskriterien, ob Entscheidungen „sachgerecht, gesellschaftsgerecht und menschengerecht sind“ (Johannes Schasching), ist ein weiterer Horizont im Auge zu behalten: Die „Reich-Gottes-Verträglichkeit“ ist auszuloten. Die Antwort auf dieses Erfordernis wird nicht einfach und selbstverständlich zu finden sein. Es bedarf des Diskurses und der entschiedenen Festlegung von Zielen. Der Dialog als „spirituelles Risiko“ (Papst Johannes Paul II. an die österr. Bischöfe im Juni 1998) ist gerade den Orden aufgegeben, nicht zuletzt für das Setzen von Schwerpunkten und damit auch für ökonomische Zielsetzungen.

Auf die jeweiligen individuellen Befähigungen soll (und kann üblicherweise) in solchen überschaubaren Gemeinschaften Rücksicht genommen werden; Arbeitsteilung wird dann ein Segen sein, wenn die fundamentale Kompetenz des Mittragens von Entscheidungen gegeben ist, zugleich aber auch für die speziellen Beiträge (vor allem für ökonomisch nicht ins Gewicht fallende, das heißt kulturelle, spirituelle Aktivitäten) Platz ist.

3. Die Rahmenbedingungen – die (engen) Spielräume und die (anderen) Ziele

Jeder Stiftsökonom wird der Behauptung zustimmen, daß es schon einmal leichter war, in einem Kloster die Wirtschaft zu führen. Der Rentabilitäts- und Konkurrenzdruck durch die Wirtschaft insgesamt und durch andere „Anbieter“ hat immens zugenommen: Die Kleinen, die Schwachen, die Unfähigen, die nicht mehr Modernen brauchen sich keine großen Überlebenshoffnungen zu machen ...

Früher hatten Klöster eine große Anzahl von Angestellten und Mitarbeitern; das war leichter möglich, weil die Arbeitskraft billiger war. Die Klöster hatten Betriebe, in denen sich selbstverständlich etwas verdienen ließ: Landwirtschaft, Forst, Gastwirtschaftsbetriebe etc.; in EU-Zeiten stehen die Zeichen anders. Das heißt aber: Auch Klöster können nur dann positiv bilanzieren, wenn sie „Marktnischen“ finden und sich entsprechend zu präsentieren wissen.

Freilich ist es den Klöstern (aus ethi-

⁵ Schon der hl. Augustinus wurde mit solchen Erfahrungen konfrontiert und hat in der kleinen Schrift „Von der Handarbeit der Mönche“ (um 410) die eindeutige Antwort präsent: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3,10).

⁶ Ferdinand Reisinger, Die Regel und die Ausnahme. Ein aktueller Aspekt im Zusammenleben der Mitbrüder, in: In unum congregati (Jahrbuch) 1999.

schen Gründen) nicht möglich, in alle erfolgsversprechenden Geschäftsfelder zu gehen (z.B. Geldspekulationen).

Das große Handicap der klösterlichen Betriebsführung ist jedoch: Das überkommene Konzept geht davon aus, in den produktiven Betrieben könne so viel erwirtschaftet werden, daß auch ein nicht produktiver Sektor (Konvent, Seelsorgsaufgaben, Kunst und Kultur etc.) aus dem Erwirtschafteten mitgetragen werden kann. Das ist rein betriebswirtschaftlich heutzutage so nicht mehr vorgesehen, in den Klöstern aber immer noch die reale Erwartung.

Diese selbstverständlich tradierte Prämisse steht auf dem Prüfstand: Die Klöster sahen beziehungsweise sehen die materielle Ausstattung nicht als Selbstzweck an. Das Ziel der klösterlichen Betriebe war es immer, mit dem Erwirtschafteten auch andere Aufträge (von Seelsorge bis Caritas) erfüllen zu können. Ganz selbstverständlich wird aber (im öffentlichen Bewußtsein) davon ausgegangen, daß die Klöster zumindest den kulturellen Auftrag erfüllen, den sie über Jahrhunderte wahrgenommen haben, das heißt die Erhaltung von Gebäuden und Einrichtungen, die Förderung des kulturellen Lebens am Ort etc. ist aus dem klösterlichen Wirtschaften zu bestreiten. Förderungen durch eine öffentliche Hand sind eine spürbare Hilfe.

In Klöstern als Gesamtbetrieben könnte sichtbar werden, daß sich „Wirtschaften“ nicht aus dem Begriff „Gewinn“ ableitet, daß „Oikonomia“ viel mehr etwas mit der „Kunst des Haushaltens“ zu tun hat. Ziele (auch die nichtmateriellen) spielen dabei eine bedeutende Rolle; die Zielorientierung allein kann aber nicht alles sein; es geht auch um die praktizierten Methoden, es geht um Unternehmenskultur. Die Geschichte der Orden weist aus, wie

sehr die Klöster auch in der Entwicklung des „Unternehmensstils“ mitbestimmend, ja tonangebend waren. Es ist kaum verwunderlich, daß heutzutage Managementverantwortliche aus modernen Betrieben ein deutliches Interesse zeigen an Modellen und Vorschlägen in Ordensregeln und Konstitutionen, die das Miteinanderarbeiten und -leben beschreiben und regeln.

Für klösterliche Unternehmen ist nach wie vor eine gewisse Gemeinwohl-orientierung bestimmend. Manche Klöster – insbesondere solche in abgelegenen Zonen – sind bedeutende Arbeitgeber. Die Mitarbeiter wissen das zu schätzen und honorieren es auch. Das Zusammengehörigkeitsgefühl von Laienmitarbeitern mit dem klösterlichen Konvent ist oft ein Spezifikum einer tragfähigen Betriebskultur.

Ob es heutzutage Klöstern gelingen kann, beispielhaft zu zeigen, wie Wirtschaften in den Spannungen von biblischen Impulsen und ökonomischen Sachzwängen praktikabel ist, muß in einzelnen Fällen nachgefragt werden. Es ist jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen, darf aber (unter den genannten zusätzlichen Schwierigkeiten von heute) auch nicht generell erwartet werden. Fragmentarisch, in Ansätzen, wird es da und dort gelingen – nicht deswegen, weil in Klöstern Eliten sitzen, die alles besser können und die auch das Unmögliche zur Möglichkeit verwandeln könnten; aber im Geist einer „engagierten Gelassenheit“ wird manches möglich, vor allem, wenn Realitätssinn und der Glaube an Reich-Gottes-geprägte Möglichkeiten in den einzelnen Verantwortlichen internalisiert und wirksam sind. Dann ist auch eine Brücke über diese Spannung möglich: Weil Wirtschaft zwar wichtig ist, aber nicht das allein Lebensbestimmende sein darf.

DIETER SCHÜMMELFEDER

Hängt der Glaube am Geld?

Der Rückgang der Kirchensteuer als Herausforderung für die Kirche im Ruhrgebiet

Mehr als viele andere Bistümer Deutschlands lebt die junge Diözese Essen fast ausschließlich von den Kirchensteuereinnahmen. Betrugten diese im Jahr 1992 noch netto 360 Millionen DM, so standen 1997 nur noch 309 Millionen DM zur Verfügung. Die seit langem diskutierte Steuerreform dürfte zu weiteren Mindereinnahmen von 40 Millionen DM führen. Wie das Ruhrbistum versucht, angesichts dieser schwierigen finanziellen Lage handlungsfähig zu bleiben, beschreibt der Generalvikar des Bischofs von Essen. (Redaktion)

Kirchlicher Dienst ist Dienst am Menschen durch Menschen. Dieser Grundsatz bestimmt das personale Angebot. So stellen naturgemäß die Personalkosten den höchsten Kostenanteil in unserem Bistumshaushalt. Gemessen am Gesamthaushalt machen sie insgesamt 70,7 Prozent aus. Nimmt man alle Dienste und das entsprechende Personal in den Blick, die nur und ausschließlich durch Kirchensteuermittel finanziert werden – das heißt ohne öffentliche Zuschüsse –, so steigert sich der Anteil der Personalkosten an den zur Verfügung stehenden Kirchensteuermitteln auf 81 Prozent.

In Zahlen: Von 1992 bis 1997 sind die Personalkosten um rund 15 Prozent gestiegen. Der Kirchensteuerrückgang beträgt im Vergleichszeitraum 14 Prozent. Diese beiden Zahlen lassen erkennen, wie weit die Schere auseinandergeht.

Wie geht das Ruhrbistum damit um? Wie steuern wir den künftigen Kurs, damit das Kirchenschiff nicht auf Grund läuft, sondern auch in Zukunft für viele Menschen Sicherheit und Hoffnung vermittelt und schafft?

Den Kurs in die Zukunft zu ändern, eine Schere, die immer weiter auseinanderzugehen droht, zu schließen, ist kein Jahresprogramm, sondern ein Prozeß, der sich in Schritten vollzieht – längerfristig. Liegt die Steigerung der Kosten vornehmlich im Personalbereich, so muß zwangsläufig auch das Einsparvolumen im Personalhaushalt gesucht werden. Damit aber ist klar, daß es hier nicht nur um Geld geht, sondern um Menschen. Um Menschen, die aus innerer Einstellung einen Arbeitsplatz bei der Kirche gesucht und gefunden haben und diesen Arbeitsplatz als sicher ansehen. Darüber hinaus ist die Kirche als einer der größten Arbeitgeber immer darum besorgt, Arbeitsplätze zu erhalten und so mitzuhelfen, daß Menschen ihr tägliches Brot verdienen können. Wenn nun diese Kirche dennoch die Zahl ihrer Arbeitsplätze reduzieren muß, so ist sie aufgrund ihrer ethischen Prinzipien und der Grundsätze der katholischen Soziallehre mehr als alle anderen „Unternehmen“ gefordert, den notwendigen Abbau sozialverträglich zu vollziehen.

Die ersten Maßnahmen, die wir bereits für den Haushalt 1995 eingeleitet hatten, unterscheiden sich nicht wesentlich von denen, die auch andere Arbeitgeber zuvor praktiziert haben:

Neue Planstellen werden nicht mehr genehmigt, freierwerdende Stellen auf die Notwendigkeit einer Wiederbesetzung hin geprüft und vielfach unbesetzt gelassen. Eine notwendige Wiederbesetzung wird mit einer Zeitverzögerung von 6 Monaten vorgenommen.

Neue Aufgaben im Sozialbereich – immer wieder notwendig – haben den Abbau traditioneller Aktivitäten zur Folge, deren besondere Notwendigkeit nicht mehr so nachweisbar ist.

Kurz – auch in der Kirche lernt man in diesen Jahren Maßnahmen kennen, die zuvor als unmöglich angesehen wurden. Daß dies nicht ohne Reaktionen bleibt und ein Verständnis dafür erst langsam wachsen muß, liegt auf der Hand. Dabei zeigt sich, daß auch in der Kirche das Wort „Eifersucht“ kein Fremdwort ist. Mit scharfem Blick achten viele darauf, daß alle Bereiche kirchlicher Dienste einbezogen werden und niemand „geschont“ wird. Dabei macht sich auch eine ganz weltliche Mentalität breit: „Abbau und Sparen ist notwendig, das sehen wir ein, aber in unserem Dienstbereich ist das absolut unmöglich“.

Diese angedachten und praktizierten Eingriffe, das wurde sehr bald deutlich, konnten eine Kostensteigerung zwar bremsen, nicht jedoch Kosten reduzieren. Das gesteckte Ziel winkte von ferne. Weiterreichende Maßnahmen sollten uns nicht erspart bleiben. In intensiven Diskussionen innerhalb des Generalvikariates und insbesondere mit dem Kirchensteuerrat wurden konkrete Handlungsschritte diskutiert

und eingeleitet. Die Mitglieder des Kirchensteuerrates – gewählte Fachleute aus den Bereichen Wirtschaft, Finanzen, Recht und Soziales – brachten eigene Erfahrungen aus ihren Arbeitsbereichen ein. So wurde der wohl für die Kirche ungewöhnliche Beschluß gefaßt, eine Unternehmensberatung einzuschalten.

Der Auftrag lautete:

Eine breit angelegte Untersuchung der wirtschaftlichen und organisatorischen Voraussetzungen für den pastoralen und sozialen Dienst des Ruhrbistums. Dazu Beratung und Planungshilfe bei anstehenden und notwendig werden den Entscheidungen.

Verwundert es, daß eine solche Entscheidung auf Widerspruch stieß, im Bistum und auch von außen? Nicht frei von Kritik war vor allem der Umstand, daß sich das Bistum nach einer vorausgegangenen Ausschreibung für das Düsseldorfer Unternehmen McKinsey entschieden hatte. Warum aber sollte sich das Bistum schämen, den Sachverstand von Fachleuten zu nutzen? Kann ein Bistum nicht von anderen lernen?

Zudem war vereinbart worden, daß man den zum Einsatz kommenden Mitarbeitern nicht erst erklären müsse, was katholische Kirche ist; sie sollten den besonderen Auftrag dieser Kirche bereits kennen und um deren pastorales und soziales Engagement wissen.

In der Rückschau können wir sagen: Die Entscheidung als solche und die Wahl des Unternehmens war nicht nur sinnvoll, sondern effizient und richtungsweisend für die künftige Organisations- und Finanzplanung im Ruhrbistum Essen. Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß dabei beide Seiten einen Lernprozeß durchgemacht haben.

Das Ergebnis:

Neue Wege zur Kostensenkung um 70 Millionen DM, Perspektiven zur Steigerung der Einnahmen. Diese Wege beschreiten wir.

Die Senkung der Ausgaben, die sich schwerpunktmäßig auf die Personalkosten bezieht, muß alle Bereiche kirchlichen Wirkens in den Blick nehmen, das heißt den pastoralen wie den sozialen Dienst umfassen und den Bildungsbereich mit einschließen. Da nicht nach dem Prinzip des „Rasenmähers“ verfahren werden soll, befaßten sich Dechantenkonferenzen und hausinterne Konferenzen mit der Frage: Wie sind in diesen Bereichen die Schwerpunkte kirchlichen Dienstes zu setzen? Wie sehen Prioritäten aus? Wo sind Reduzierungen möglich und verantwortbar, wo nicht? Welchen Umfang dürfen sie erreichen?

Die Entscheidungen:

- In den Kirchengemeinden sind die Kosten um 23 Millionen DM zu senken, und zwar ausgehend von einer Summe von 78 Millionen DM (29,5%). Davon sind Dienstbereiche betroffen wie Küster (Mesner), Organist, Chorleiter, Hausmeister, Pfarrsekretärinnen oder Reinigungskräfte. Ausgenommen ist das direkte pastorale Personal, um den seelsorglichen Dienst am Menschen nicht einzuschränken. Nicht unerwähnt bleiben sollte, daß die Gehälter der Priester zuvor eine Reduzierung erfahren haben.

Die Umsetzung der o.g. Kürzungsmaßnahmen geht einher mit einer bereits vor drei Jahren geplanten schrittweise vorbereiteten Budgetierung. Diese beinhaltet, daß die Kirchenvorstände selbst die Verantwortung übernehmen für die Art und den Umfang der Dienste in ihren Gemeinden. Da-

durch wird die konkrete Situation vor Ort besser berücksichtigt, die notwendigen Schwerpunkte lassen sich leichter anpassen.

Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß diese Umsetzung manchen Gemeinden erhebliche Schwierigkeiten bereitet, selbst wenn ein Übergangszeitraum von zweieinhalb Jahren vorgesehen ist und im Falle besonderer Schwierigkeiten die Frist auch verlängert werden kann. Mit allen Kirchenvorständen und den Vorständen der Pfarrgemeinderäte sind die notwendigen Schritte ausführlich in Dekanatskonferenzen besprochen worden. Daran haben auch die Bischöfe und der Generalvikar teilgenommen. Zu erwähnen ist, daß insbesondere die hohe Fachkompetenz ehrenamtlicher Mitarbeiter in den Kirchenvorständen mehr zum Tragen kommt. Aus eigener beruflicher Erfahrung sind ihnen die mit der Einsparung gegebenen notwendigen Maßnahmen vertraut. Dazu kommt ein hohes Maß an Solidarität im Mittragen der anstehenden Probleme.

- Im Kindergartenbereich sollen die Maßnahmen anders aussehen. Hierzu muß man zunächst wissen, daß dieser Bereich im Bistum Essen derjenige ist, der am stärksten subventioniert wird. Zu den Kosten unserer 384 Kindergärten tragen wir derzeit 52 Millionen DM bei. Diese Kosten sollen um 20 Millionen DM gesenkt werden. Dabei ist hervorzuheben, daß das Ruhrbistum prozentual die höchste Zahl an Kindergartenplätzen in Nordrhein-Westfalen vorhält und zugleich auch den höchsten Zuschuß einbringt. Abgesehen von geringfügigen Personalreduzierungen und damit Einsparungen – diese bewegen sich im Rahmen der von den Städten und vom Land gemachten Vorgaben – sollen die Kosten gesenkt werden durch eine höhere Be-

teilung der öffentlichen Hand. Das Ziel: Den Trägeranteil von 27 Prozent auf 15 Prozent zu reduzieren. Die notwendigen Verhandlungen dazu laufen zur Zeit auf allen Ebenen des Landes und der Gemeinden. Wir sind zuversichtlich, daß das angestrebte Ziel auf dem Gesetzeswege erreicht wird, wobei die Absenkung der Beteiligung voraussichtlich in Schritten vor sich gehen wird. Es bleibt: Das Bistum ist auch in Zukunft bereit, aus Kirchensteuermitteln 30 Millionen DM für die Kindergartenarbeit zur Verfügung zu stellen.

- Das Generalvikariat mit seinen 346 Mitarbeitern unterliegt ebenfalls den Sparmaßnahmen. Neuorganisation, Konzentration von Arbeitsabläufen, Delegation von Verantwortlichkeiten, Abbau von Arbeitsverdoppelungen auf verschiedenen Ebenen und von Kontrollmechanismen aufgrund delegierter Verantwortung sollen zu einer Einsparung von 28 Prozent der Kosten führen. Dabei wird einkalkuliert, daß in Zukunft nicht mehr alle Dienste wie gewohnt angeboten werden können – etwa im Bereich der Bauplanung.

Der Abbau von Personal wird zunächst wie in den Kirchengemeinden die Altersstruktur und die natürliche Fluktuation berücksichtigen. Darüber hinaus wird mit Mitarbeitern über eine Reduzierung des Beschäftigungsumfangs verhandelt oder auch über eine Altersteilzeit. Einvernehmliche Beendigungen von Arbeitsverhältnissen werden einbezogen, soweit ein Rentenbezug früher und ohne bedeutende Einbußen möglich ist. In anderen Fällen verhandeln wir über eine sozialverträgliche Beendigung des Arbeitsverhältnisses unter Gewährung einer Abfindung.

Abbau von sogenannten kw-Stellen¹, Inanspruchnahme der flexiblen Renten-Altersgrenze, einvernehmliche Auflösungsverträge, Altersteilzeit, Abfindungen, solche Begriffe signalisieren, daß unser Bistum Wege geht, die zuvor fremd waren, aber „draußen“ üblich sind, wobei wir sehr bewußt den Akzent setzen auf sozialverträgliche Vereinbarungen.

Um niemanden in die Arbeitslosigkeit zu entlassen, haben wir einen eigenen Stellenpool eingerichtet, in den alle freiwerdenden und zu besetzenden Stellen und alle freizusetzenden Mitarbeiter aufgenommen werden. So können wir betroffenen kirchlichen Mitarbeitern leichter den Übergang in ein anderes kirchliches Dienstverhältnis vermitteln.

- Auch die Arbeit der Caritas ist vom Rückgang der Kirchensteuereinnahmen betroffen. Mit dem Diözesancaritasverband ist festgelegt worden, daß die Zuschußmittel des Bistums für den Diözesancaritasverband und die 13 Orts Caritasverbände bis zum Jahre 2000 um 9 Millionen DM gesenkt werden. Damit stehen für die Caritasarbeit aus Kirchensteuermitteln in Zukunft nur noch 25 Millionen DM zur Verfügung. Diese Rücknahme ist verantwortbar, da das Bistum Essen mit der Höhe der Bezuschussung der sozialcaritativen Arbeit im Vergleich zu seiner Größe mit an der Spitze der deutschen Bistümer steht. Dennoch ist dies ein Einschnitt, der auch insbesondere bei den Orts Caritasverbänden zu Einschränkungen in angebotenen Diensten führt. Auf Zukunft hin ist sicher nicht mehr alles leistbar, was wünschenswert ist. Die wesentlichen caritativen Dienste – etwa Beratungsdienste,

¹ Planstellen mit kw-Vermerk (kann wegfallen) werden gestrichen, wenn der/die gegenwärtige Stelleninhaber/in ausscheidet (Anm. der Redaktion)

Betreuungsdienste und viele andere – sind auch in Zukunft gewährleistet.

- Das Bistum Essen kennt die sogenannte „Mittlere Ebene“ mit den Gemeindeverbänden in den elf Stadt- und Kreisdekanaten. Die Gemeindeverbände verwalten im wesentlichen die Haushalte der Kirchengemeinden und sind Träger der überpfarrlichen Einrichtungen wie Bildungswerke, Familienbildungsstätten, Jugendämter, Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen. Die Kirchensteuermittelzuweisung reduziert sich für diese Bereiche um 4 Millionen bei Gesamtkosten von 30 Millionen DM. Dabei sind mit rund 2 Millionen DM die Bildungseinrichtungen und die Jugendarbeit betroffen (Gesamtkosten 16,5 Millionen DM). Daß in diesen Bereichen die Reduzierung relativ gering ausfällt, hängt zum einen zusammen mit einer im Verwaltungsbereich bereits in der Vergangenheit restriktiven Haushaltsführung und zum anderen mit einer Grundentscheidung, daß insbesondere der Jugendbereich auch in Zukunft eine besondere Förderung erfahren soll. Ergänzen kann man an dieser Stelle, daß die Schulen in kirchlicher Trägerschaft von den Sparmaßnahmen ausgeschlossen sind (4,4 Millionen DM Zuschuß).

Neben diesen Einschränkungen auf der Ausgabenseite sind eine Reihe von Maßnahmen angedacht, die eine Erhöhung der Einnahmen zum Ziel haben.

- Hier wäre insbesondere der Immobilienbereich zu erwähnen. Mieten und Pachten werden mehr an ortsübliche Werte angepaßt, Immobilien veräußert, die Erlöse rentabler angelegt.

- Eine Projektgruppe hat ein „Kirchensteuerzahlerhalteprogramm“ entworfen mit dem Ziel, die Kirchenaustrittszahlen erheblich zu senken. Hier geht es insbesondere um neue Kontak-

te zu Abseitsstehenden und um veränderte Formen konkreter Seelsorge. Dabei ist auch die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche gefordert.

- Auch das Mühen um „Sponsoring“ gewinnt an Bedeutung. Erfahrungsgemäß ist die Bereitschaft vieler Menschen groß, konkrete Projekte mitzufinanzieren. Entscheidend sind Form und Inhalt der Ansprache. Hier betritt das Ruhrbistum Neuland.

Zum Abschluß die Antwort auf eine häufig gestellte Frage: Hängt das Leben der Kirche, hängt der Glaube am Geld?

Wenn das so wäre, gäbe es in vielen Ländern keine Kirche und keinen Glauben mehr. Mit diesem Gedanken wird sich die deutsche Kirche auf Zukunft hin stärker vertraut machen müssen. Geld ist für den Dienst der Kirche in einer Gesellschaft zwar wichtig, aber es hängt nicht alles davon ab. Auch mit weniger Geld ist die Kirche fähig, in Seelsorge, Caritas und Bildung viel Gutes zu tun, Menschen nahe zu sein und ihnen auf ihrem Lebensweg zu helfen. Insbesondere vertraue ich darauf, daß das so oft unter Beweis gestellte große ehrenamtliche Engagement von Männern und Frauen die Zukunft der Kirche noch mehr mitträgt. Also: Der Glaube an Gott und an Jesus Christus in seiner Kirche hat Zukunft, weil er nicht abhängig ist von Konjunkturfagen. Ich sehe vor mir eine Kirche, die sich auch morgen um die Nähe zu den Menschen bemüht, ihnen Orientierungshilfe gibt und ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens beantwortet, die ihnen zugleich beisteht in all den Lebenssituationen – guten wie schweren –, die das Leben für Menschen mit sich bringt. Diesen Dienst brauchen die Menschen, davon bin ich überzeugt, mehr denn je.

WILHELM VIEBÖCK

„Strategische Planung“ in der Diözese Linz

Besorgnis erregende Finanzprognosen gaben bereits vor zehn Jahren in der Diözese Linz den Anstoß für ein umfassendes Entwicklungsprojekt zur Personal- und Pastoralplanung. Daß allerdings die geringer werdenden Finanzmittel zu einschneidenden Konsequenzen führen müssen, wurde vielen erst deutlich, als in einem anderthalbjährigen Prozeß für alle Bereiche der kirchlichen Arbeit realistische Pläne zu einer drastischen Kostenreduzierung entwickelt werden mußten. An diesem breit angelegten Projekt der oberösterreichischen Diözese war an verantwortlicher Stelle der Direktor des Linzer Pastoralamtes beteiligt. (Redaktion)

1. Ausgangssituation

Sparsamkeit war in der Diözese Linz immer geboten. Dennoch war für fast alles, was an Notwendigkeiten auftrat und damit gut begründet werden konnte, genügend Geld vorhanden. Das erinnert mich an meine Herkunftsfamilie. Auch da hieß es: „Es muß gespart werden“. Es ging um die Einübung einer Grundhaltung; es gab keinen wirklichen Mangel an Geld. So wurden nach meiner Beobachtung in früheren Jahren in der Diözese einzelne Einsparungsvorgaben eher als Appelle verstanden und blieben im großen und ganzen wirkungslos.

1989 machte der Direktor der Diözesanfinanzkammer und Diözesanökonom auf die ungleiche Entwicklung von Einnahmen und Ausgaben in der Diözese aufmerksam. In absehbarer Zeit würden – bei gleichbleibender

Tendenz – die Ausgaben die Einnahmen übersteigen; und diese Schere würde von Jahr zu Jahr größer werden. Das – sowie der begonnene und sich verstärkt abzeichnende Priestermangel – war Anlaß, das Entwicklungsprojekt „Seelsorge in der Zukunft“ auf den Weg zu bringen.¹ Denn man war sich einig, daß die Geldmittel nicht einfach und unreflektiert die Pastoral bestimmen dürften. Eine der Arbeitsgruppen im Rahmen des gesamten Projektes galt der Personal- und Finanzplanung.

2. Der eigentliche Prozeß des *Einsparens*

Wenn auch der Prozeß in der Diözese unter der Bezeichnung „Strategische Planung“ lief, so war doch bald klar, daß die Zeit sehr drängte und es kurzfristig um eine Sanierung der Finanzen ging.

¹ Nähere Informationen darüber können in meinen Beiträgen in dieser Zeitschrift 143 (1995) 129–135 beziehungsweise im Band „Das Bistum Linz von 1945 bis 1995“ aus der Reihe Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 9 (1995) 173–182 nachgelesen werden.

Ein Controlling-Ausschuß (aus Generalvikar, Ökonom, Controller, Caritasdirektor, Pastoralamtsdirektor und einem Bischofsvikar) nahm das Anliegen in die Hand. Es wurde Verbindung aufgenommen mit einem selbständigen Unternehmensberater, der sich in der Diözesancaritas schon bewährt hatte. Er sollte seine Erfahrung und Fachkenntnis einbringen und so beitragen, daß das benötigte Ergebnis auch erzielt wird. Irritierend war für manche, daß ein wirtschaftlich orientiertes Unternehmen auch im kirchlichen Bereich um Rat gefragt wurde. Aus meiner Sicht hat sich dies aber bewährt, weil wir zur Konsequenz im Prozeß angehalten wurden und es auf diese Weise zu Entscheidungen kam. Mit seiner Hilfe wurde die Arbeitsweise festgelegt.

Um den Diözesanbischof Maximilian Aichern wurde – sozusagen als Eigentümervertretung – eine „Kerngruppe“ gebildet. Ihr gehörten neben dem Bischof die Mitglieder des Controllingausschusses, ferner die geschäftsführenden Vorsitzenden der diözesanen Räte (Pastoralrat, Priesterrat und Dechantenkonferenz) und die Vorsitzende der diözesanen Frauenkommission an; mit beratender Stimme der Obmann des Zentralbetriebsrates.

Diese Kerngruppe begab sich für insgesamt vier Tage (Jänner/Februar 1997) in Klausur. Der Bischof erklärte zu Beginn: „Die Lage ist ernst, aber nicht hoffnungslos. Wir müssen handeln, damit es nicht heißt: Die Lage ist hoffnungslos, und wir haben sie nicht ernst genommen.“

Neben Vergewisserungen und methodischen Hinweisen ging es bei der ersten Klausur um eine Gewichtung der diözesanen Aktivitäten nach den Kriterien „MUSS (unverzichtbare Kernaufgaben, Einsparungen aber

auch dort erforderlich), SOLL und KANN“.

Der Controller der Diözese wurde zum Bevollmächtigten und Koordinator für den gesamten Prozeß bestellt. Es wurden für die verschiedenen Einrichtungen und Aufgabengebiete 17 Arbeitsgruppen vorgesehen. Die Leitung sollte jeweils ein Verantwortlicher aus dem betroffenen Bereich wahrnehmen; mehrheitlich kamen die Mitglieder nicht aus diesem Bereich, wobei vor allem Leute mit einem größeren Überblick herangezogen wurden. Der jeweilige Betriebsrat wurde immer zur Mitarbeit eingeladen. Auch wurde eine Moderatorin oder ein Moderator aus einem anderen diözesanen Arbeitsfeld für jede Gruppe bestellt. Bald zeigte sich, daß die vorher bereits eingerichtete Arbeitsgruppe „diözesane Besoldungsordnung“ in diesen Zusammenhang zu integrieren war. Eine 19. Arbeitsgruppe „arbeitsplatzerhaltende Maßnahmen“ bildete sich auf Initiative von Betriebsräten und Personen aus der Betriebsseelsorge; auch sie wurde in das Gesamtprogramm aufgenommen.

Zum einem Klausurtag wurden zusätzlich die Leiter aller diözesanen Ämter und Einrichtungen eingeladen, die noch nicht in der Kerngruppe vertreten waren, jedoch ebenso von den Einsparungen betroffen sein sollten. Dabei wurde ihnen die Gesamtsituation vermittelt; die Aufgabenstellung und Zusammensetzung der sie jeweils betreffenden Arbeitsgruppen wurden mit ihnen abgestimmt.

Bis Juni 1997 sollten die Arbeitsgruppen zu Ergebnissen kommen. Einsparungen in der Höhe von 30 Prozent wurden allen Arbeitsgruppen als Zielperspektive vorgegeben. Auch wenn klar war, daß dieses Ziel nur mit dem Verzicht auf liebgewonnene Aufgaben

und in manchen Bereichen auch überhaupt nicht erreicht werden konnte, führte diese deutliche Vorgabe zu einem großen Erfolgsdruck in den Arbeitsgruppen und – trotz aller gegensteuernden Bemühungen – nicht selten zu Verunsicherungen bei den Mitarbeiter/innen.

Mit Pflichtbewußtsein, öfters auch mit Bangen, machten sich die Gruppen an die Arbeit. Insgesamt kann gesagt werden, daß sich durch diesen Prozeß das Problembewußtsein und das Verständnis für erforderliche strukturelle Maßnahmen wesentlich verbessert hat. Bald zeigte sich auch, daß für einzelne Arbeitsgruppen der Zeitraum für eine qualifizierte Aufarbeitung nicht ausreichte. Wichtig war allen Verantwortlichen von Anfang an eine größtmögliche Transparenz. So erging noch Anfang Februar 1997 ein Brief des Generalvikars an alle Seelsorger/innen und Mitarbeiter/innen in der Diözese, der hier auszugsweise wiedergegeben werden soll:

„... Schon im Amtsblatt der Österr. Bischofskonferenz vom 19. August 1996 war bei der Darstellung der Jahresabrechnung 1995 für die Diözese Linz ein Diözesanabgang von gut 34 Mill. ausgewiesen. Durch die Finanzentwicklung der letzten Jahre bedingt, wurde schon 1989 von unserem Finanzdirektor eine Personal- und Finanzplanung gefordert. Mit heuer wurde ein einheitliches Rechenwerk eingeführt, daß die Gebarungen der verschiedenen Einrichtungen auch miteinander verglichen werden können.

Mit Unterstützung des Controllers wurde aufgezeigt, daß bei gleichbleibender Finanzentwicklung die Diözese 1997 etwa 70 Mill. Defizit haben wird und in der Folge im Jahr 2000/2001 etwa 350 Mill. Durch verschiedene Sofortmaßnahmen (Personalkosten nicht über 1 Prozent Sach-

aufwand – 8 Prozent, weniger Bauausgaben, weniger Kirchenbeitrag-Rückerstattung an die Pfarren etc.) kann 1997 ausgeglichen budgetiert werden. Dennoch droht ansteigend für das Jahr 2000 ein Abgang von rund 280 Mill., wenn wir nichts tun. Die Lage ist also ernst.

Daher hat sich die Diözese zu einer strategischen Planung entschlossen. In einer ‚Kerngruppe‘ ... wurde gemeinsam überlegt, in welchen Arbeitsgruppen die einzelnen Aufgaben und Kostenstellen der Diözese durchleuchtet werden sollen mit der besonderen Vorgabe, die Aufgaben nach Wichtigkeit zu reihen und für die nächsten Jahre die diözesanen Aufwendungen so zu verringern, daß sie mit den voraussichtlichen Einnahmen im Einklang sind. Es wird notwendig sein, Aufgabengewichtungen, Einsparungen und auch zusätzliche Einnahmen sowohl für 1998, aber auch für die nächsten Jahre festzulegen.

Eine authentische ausführliche Information dazu ist uns sehr wichtig. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in unseren Ämtern und Einrichtungen werden in den nächsten Wochen in Mitarbeiterversammlungen informiert ... Wir laden alle ein, diesen strategischen Planungsprozeß mit Interesse zu begleiten...

Für meinen unmittelbaren Verantwortungsbereich, das Pastoralamt, lud ich wahlweise zu zwei derartigen Versammlungen ein. Das Interesse war groß. Neben vielen Fragen, die am Beginn dieses Prozesses offen blieben, äußerten zahlreiche Mitarbeiter Befriedigung über die offene Information.

Die Phase, in der die Arbeitsgruppen ihrer Aufgabe nachgingen, war auch eine Zeit der Interventionen und Stellungnahmen, durch die zum Beispiel einzelne Einrichtungen ihre Bedeutung zu unterstreichen versuchten. Die

Kerngruppe traf sich wieder Ende Juni 1997, um die Berichte der Arbeitsgruppen entgegenzunehmen. Exemplarisch seien hier einige Ergebnisse genannt:

- Die Arbeitsgruppe für das Oberstufenrealgymnasium der Diözese legte einen Plan vor, wie es unter Beibehaltung seiner gesetzten Ziele zu einem ausgeglichenen ordentlichen Haushalt komme könne. Die Arbeit wurde in der Kerngruppe sehr bedankt.
- Die Arbeitsgruppe für die kategoriale Seelsorge legte einen Plan vor, wie der diözesane Zuschuß binnen vier Jahren um 26 Prozent vermindert werden könne (in der Altenheim- und Krankenhausseelsorge, in der Fremdsprachigen- und Betriebsseelsorge, in der Hochschul- und Militärseelsorge). Er wurde so akzeptiert.
- Ebenfalls angenommen wurde die Planung, wie die Kosten für die diözesanen Dienstleistungen an die Pfarren um ein Drittel gesenkt werden könnten (u.a. Betreuung der Pfarrgemeinderäte, Liturgie und Kirchenmusik, Exerzitienarbeit).
- Die Arbeitsgruppe für die diözesane eigene päpstliche Hochschule hatte erarbeitet, daß binnen 4 Jahren der diözesane Zuschuß um 11 Prozent gesenkt werden könne. Eine Auflage darüberhinaus mache ein qualifiziertes Arbeiten unmöglich. Diese Argumentation wurde im wesentlichen von der Kerngruppe akzeptiert.

Ebenso hatten die anderen Gruppen ihre Arbeit geleistet. Einzelne Gruppen bekamen Aufträge zur Weiterarbeit (Konkretisierung, Präzisierung). Einige wurden in neuer Zusammensetzung und mit genauerer Zielsetzung noch-

mals auf den Weg geschickt (Schulamt samt Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer/innen, Jugendarbeit, Pfarren, Erwachsenenbildung). Im Dezember 1997 gab es neuerlich eine Klausur der Kerngruppe, bei der diese Gruppen ihre Ergebnisse präsentierten; ebenso nochmals im Juli 1998.

Eine breite Information über die wesentlichen Ergebnisse erfolgte einerseits im ersten Halbjahr 1998 durch persönliche Berichte in 30 erweiterten Dekanatsräten – in denen auch ehrenamtliche Mitarbeiter/innen vertreten sind – und andererseits im Juli 1998 in einem neuerlichen Rundschreiben an alle Seelsorger/innen und Mitarbeiter/innen der Diözese.

Als Leiter des Pastoralamtes, das von den Einsparungen stark betroffen ist, war es mir auch ein Anliegen, den diözesanen Pastoralrat im November 1997 in einem Zwischenbericht über die Konsequenzen der vorgesehenen Einsparungen für die Pastoral zu informieren. Konkret müsse man in Zukunft damit rechnen, daß zum Beispiel Reduzierungen bei den PGR-Schulungen, in Kirchenmusik und Tourismuspastoral, der Betriebspastoral und Erwachsenenbildung nötig sind; daß ferner der diözesane Lehrgang für Jugendleiter/innen ausgesetzt wird; daß ein Jugendzentrum geschlossen werden muß.

3. Einige Beobachtungen und persönliche Reflexionen

3.0 Der Prozeß war für viele Betroffene mit großen Irritationen, Ängsten und Anstrengungen verbunden. Vor allem die Mitarbeiter/innen litten darunter, daß die drohende Finanzierungslücke Ohnmachtsgefühle hervorrief; daß unter dem Zeitdruck rasche Entscheidungen

gefragt waren; daß die Stilllegung eines Arbeitsfeldes – auch bei Gelegenheit einer Pensionierung – als mangelnde Wertschätzung der Arbeit im nachhinein empfunden wird.

storalamtes. Erfreulicherweise kam es nicht zu einem Kampf „jeder gegen jeden“, sondern zu einem vermehrten Verständnis füreinander und zu einem engeren Zusammenrücken.

3.1 So mühsam und schmerzlich ein derartiger Prozeß ist, er hat auch seine positiven Seiten. Er zwingt zur Konzentration auf das Wesentliche (und zum Gespräch darüber).

3.4 Die umfassende Einbeziehung des Betriebsrates erwies sich als richtig. Dessen Vertretern kam natürlich die ihnen eigene Rolle zu, die sie jedoch sehr konstruktiv wahrnahmen.

3.2 Offene Information wird geschätzt. Auch hier gilt das Wort des tschechischen Präsidenten Havel: Die Wahrheit ist dem Menschen zugutbar.

3.5 Es galt, auch unter diesen unerfreulichen Rahmenbedingungen die Soziallehre der Kirche möglichst gut zu leben. Dies geschah, indem bei allen notwendigen Maßnahmen darauf geachtet wurde, daß sie möglichst menschengerecht sind. Nicht zuletzt durch die Errichtung einer diözesanen Arbeitsstiftung für jene Menschen, die nicht in einem anderen Tätigkeitsfeld in der Diözese weiterbeschäftigt werden können. Davon sind bis Redaktionsschluß vier Personen betroffen, für die auf diese Weise eine Umschulung und soziale Absicherung auf maximal vier Jahre gewährleistet ist.

3.3 Es zeigte sich ein großes Potential für gelebte Solidarität. So verschoben fast alle Laienseelsorger/innen einen Vorrückungstermin, verzichteten die Priester der Diözese auf die Hälfte der für 1998 vorgesehenen Lohnerhöhung, und wurden beispielsweise im Pastoralamt die Zahlungen für Überstunden und einen Zuschuß zur Krankenversicherung sistiert. Eine Pfarre verzichtete sogar auf einen zustehenden Betrag zugunsten des Pa-

HUBERT GRATZER/HANS GRUBER/FRIEDRICH KÄFERBÖCK-STELZER

Teilen schafft Lebensmöglichkeit

Eine theologisch-soziale Reflexion

Daß Sparprogramme auch in der Kirche Folgen für die betroffenen Mitarbeiter/innen haben, ist unvermeidlich. Die ekklesial bedeutsame Frage aber ist, ob es innerhalb der Kirche und im Rahmen kirchlicher Dienstgemeinschaften eigenständige Wege geben kann, die Lasten sozial verträglich(er) zu verteilen. Unsere Autoren, Mitarbeiter der Betriebsseelsorge in der Diözese Linz, geben über ihre diesbezüglichen Bemühungen Rechenschaft. (Redaktion)

Die Sanierer kommen

Anfangs der 80er Jahre veranstaltete die Katholische Frauenbewegung einen Studientag für Arbeiterinnen mit dem Titel: „Die Sanierer kommen“. Die Veranstaltung war ein Signal; in der Textil- Leder- und Elektroindustrie begann damals ein Prozeß, der inzwischen sogar auf Banken und Versicherungen übergreifen hat: es wird radikal rationalisiert. Zumindest auf diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß der Trend auch die Kirche erreicht hat.

Natürlich liegen die Voraussetzungen etwas anders. In der Kirche geht es nicht in erster Linie um eine „billigere Seelsorge“, sondern um eine Einsparung: die kirchlichen Einnahmen sinken. Die Prozesse sind aber trotzdem vergleichbar, was die Auswirkungen auf die Beschäftigten betrifft: Es entsteht Angst um den Arbeitsplatz mit all den bekannten Auswirkungen von persönlicher Konkurrenz, Mißgunst, Demotivierung und existentieller Angst.

Sparen in der Betriebsseelsorge

Als unter dem Stichwort „Strategische Planung“ in der Diözese Linz Sparkonzepte verlangt wurden, betraf dies natürlich auch den Bereich der Betriebsseelsorge.¹ Die Betriebsseelsorge hat in dieser Diözese nicht nur eine lange Tradition, sondern auch einen wichtigen Stellenwert im Pastoralkonzept. Sie wurde deshalb respektabel auf zehn regionale Standorte ausgebaut und mit 28 Mitarbeiter/innen ausgestattet. Viele von ihnen arbeiten allerdings in Teilzeitbeschäftigung, so daß der addierte Gesamtstand zwanzig Vollzeitposten ergibt. Die Nachricht einer „Dritteinsparung“ traf diesen personalintensiven Pastoralbereich sehr hart, weil sie ohne Personaleinsparung (Kündigung) nicht erreicht werden kann. Die Berechnungen ergaben eine Einsparung von sieben Vollzeitposten.

Die Dringlichkeit, über Konzepte nachzudenken, die von denen in der freien Marktwirtschaft abweichen, war schon

¹ Siehe dazu insgesamt den Beitrag von Wilhelm Vieböck in diesem Heft.

aus dieser Not gegeben. Ein noch wichtigeres Motiv kam natürlich aus dem Arbeitsbereich selbst: aus der Beschäftigung mit der Kath. Soziallehre und aus der biblischen Lektüre.

Die „Gruppe 19“ schaltet sich ein

Der Bereich „Arbeit und Betrieb“ reklamierte gemeinsam mit dem Betriebsrat des Pastoralamtes und der „Bischöflichen Arbeitslosenstiftung“ zu den 18 gebildeten „Einsparungsgruppen“ eine weitere dazu. Sie sollte den Einsparungsprozeß einerseits aus der Perspektive der Beschäftigten beleuchten, andererseits Aspekte einbringen, die über den Bereich der Betriebswirtschaft hinausreichen: Gedanken, die in der Bibel und in der Katholischen Soziallehre ihren Ursprung haben. Die „Gruppe 19“, wie sie sich nannte, beflügelte das jesuanische Wort: „Bei euch aber soll es anders sein!“ Sie meinte, diese Nachdenk- und Aktionsarbeit leisten zu müssen, weil in der Wirtschaft nur Prinzipien der „freien Marktwirtschaft“ verkündet werden, denen der Geruch des Sachzwanges anhaftet. Es sollte bewiesen werden, daß es mit Phantasie und gutem Willen menschenwürdige Auswege gibt.

Nicht unerheblich war dabei der Druck des Kontaktkreises der Betriebsseelsorge, das heißt von Beschäftigten aus allen möglichen Betriebsbranchen, die neugierig auf die Kirche (und die Betriebsseelsorge) blicken, ob sie besser sei als die übrige Welt oder ob sie bloß schöne Worte hat und im Ernstfall genauso handelt wie die „freie“ Wirtschaft.

Der Ausgangspunkt war nicht einfach. Fest stand, daß der finanzielle Einsparungsrahmen von 30 Prozent des bisherigen Finanzaufkommens unver-

rückbar war. Der Spielraum war also nur innerhalb des Sachbudgets und der Beschäftigten gegeben. So stellte sich die Gruppe die Maxime: „Ohne Solidarität kein Weg aus der Krise!“

Der übliche Kampf jeder gegen jeden mußte durch Prozesse des Teilens ersetzt werden.

Das Projekt der „Gruppe 19“ bewegte sich dabei auf zwei Ebenen:

Zunächst begann eine Ideensammlung, was „teilen“ in dieser Lage heißen könnte. Im allgemeinen ging es um den Verzicht auf nicht lebensnotwendige Einkommensteile und um das Teilen von Arbeit, beides zugunsten von Kolleg/inn/en.

Diskutiert wurden als Verzichtsmöglichkeiten:

- Arbeit: Überstunden streichen, Arbeitszeit verkürzen.
- Freiwillige Sozialleistungen: Verzicht auf Essensmarken, Zusatz-Krankenversicherung, Zusatzpension.
- Einkommen: Verzicht auf Lohnerhöhung, biennale Vorrückung.
- Errichtung eines Spendenkontos

In einer zweiten Ebene wurden jene geistigen Grundlagen diskutiert, welche die Arbeit der Betriebsseelsorge tragen. Als wichtigster Ausgangspunkt wurde die Bibel herangezogen, wobei man auf die Arbeitsergebnisse einer mehrjährigen materialistisch-strukturalistischen Lektüre der Bibel zurückgreifen konnte.

Biblische Lektüre konkret

Anhand von Gruppenprotokollen lassen sich folgende Gedankenskizzen wiedergeben:

• *Teilen statt kaufen*

Biblische Anregungen in der „Gruppe 19“ zur solidarischen Lebensgestaltung. Mk 6,30–44

„Kommt allein mit an einen einsamen Ort und ruht ein wenig aus.“ Jesus reißt seine JüngerInnen aus den gewohnten, vielleicht auch eingefahrenen Bahnen heraus, – weg aus dem ständigen Kommen und Gehen hin zu einer Zeit der Ruhe, vielleicht auch zu einer kleinen Nachschulung – heraus aus den gewohnten Gleisen und Denkmustern.

Jesus nimmt die *Gruppe* beiseite – nicht einzelne. Es geht ihm um eine solidarische Aktion, nicht um Einzelverträge. Vielleicht ist dies ein passendes Bild für unsere Betriebsversammlung? Nachdenken, miteinander überlegen in kleineren Einheiten; ermutigend aufeinander zugehen und eingehen.

Doch die Geschichte geht weiter. Die Menge durchschaut den Plan Jesu und eilt voraus. Die Leute sind Jesus nachgelaufen, weil er neue Hoffnung brachte, Kranke heilte, Nähe spürbar werden ließ, Lebenskräfte wecken konnte durch seine tiefe menschliche Begegnung. Aus dem Ausrasten und dem Nachhilfeunterricht für die JüngerInnen wird nichts, also kommt es zu einer Belehrung aller.

Zu vorgerückter Stunde wollen die JüngerInnen „ihren“ Jesus wieder für sich und schlagen vor, die Menge wegzuschicken, um ihr Gelegenheit zu geben, sich Verpflegung zu kaufen.

Hier hakt Jesus ein und erwidert: „*Gebt ihr ihnen zu essen*“. Jesus spielt den JüngerInnen den Ball zurück, sich etwas zu überlegen. Er wehrt sich gegen das Wegschicken. Die Leute sollen dableiben, nahe bleiben. Nur so kann er heilen, ermutigen und aufrichten. Die JüngerInnen verstehen noch immer nicht und wechseln wieder auf die

ihnen vertraute Ebene des Kaufens. „*Sollen wir hingehen und einkaufen?*“ Die JüngerInnen reihen sich damit ein in die gesellschaftlich dominierende Logik. Es kommt ihnen keine andere Idee in den Sinn.

Hier tauchen Parallelen mit unserer Situation auf: Sparen heißt Personalabbau, Kürzungen. Viel mehr fällt auch uns in der derzeitigen Situation noch nicht ein. Auch wir sind befangen in einem alten, herkömmlichen Denken, das in der Vereinzelung hängen bleibt.

Gut, daß in dieser Situation Jesus erneut das Wort ergreift und neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten ins Spiel bringt. „*Wieviele Brote habt ihr? Geht und seht nach.*“

Jesus fordert einen anderen Weg ein als den allgemein gegangenen.

„*Geht...*“ Gehen ist die **Praxis der Füße**. Es ist eine Praxis, die über die Grenzen hinausreicht, die in unsrer Umgebung gesetzt sind; eine Praxis, die sich nicht abfindet mit dem gesellschaftlich Normierten, dem sogenannten „Normalen“. Jesus beschreitet einen Weg, bei dem nicht jeder einzelne für sich allein sorgen muß.

„...*Seht nach*“. Sehen ist die **Praxis der Augen**, die Aufforderung, gemeinsam genau nachzuschauen, Ausschau zu halten nach neuen Möglichkeiten, nach einer Praxis der Menschlichkeit, der Geschwisterlichkeit, nach einem gemeinsamen Weg.

Dazwischen und in Anlehnung an die Praxis der JüngerInnen läßt sich auch eine Einschätzung unserer Situation vorbringen. In der derzeit vorherrschenden Sparlogik wird anderen Ideen wenig Bedeutung beigemessen. Der Anspruch Jesu an uns, bei uns

selber nachzuschauen, was wir haben, entlockt meist ein: „Ich hab ja selber nicht viel!“ oder: „Das bringt ja bei den fehlenden Summen nicht viel!“. Die Aufforderung zum Gehen könnte heißen, in Bewegung zu bleiben, uns nicht niederdrücken zu lassen durch einen von oben her aufgedrückten, visionslosen Sparkurs. Aufeinander zugehen anstatt gegeneinander angehen. Miteinander nachschauen, was möglich ist, – wenn auch das Ergebnis unterschiedlich ausfallen mag. Zumindest das Gespräch, den Austausch suchen, Ängste abbauen, Vertrauen aufbauen und dann gemeinsame Wege beschreiten...

Jesus kommt jetzt so richtig in Fahrt. Nachdem die JüngerInnen in sich gegangen sind, Inventur gehalten haben, gibt er weitere Anweisungen, wie er sich einen anderen, gemeinschaftlichen Umgang miteinander vorstellt. Kleinere Gruppen, man könnte sagen Tischgemeinschaften, braucht es als Voraussetzung, daß Teilen möglich wird und alle satt werden. Mit denen ich am Tisch sitze, im Gras hocke, – oder, wie bei uns, in derselben Firma arbeite – breche ich das Brot, teile ich, was ich besitze. Teilen ist die Perspektive Jesu. Es geht um die **Praxis der Hände**. Teilt, was ihr habt! Ergreift die Geschwisterlichkeit als Grundlage eures Zusammenseins! Gebt von dem, was ihr eigentlich im Stillen für euch selbst bestimmt habt, denen, die es brauchen!

Jesus vervielfältigt die vorhandenen Nahrungsmittel nicht materiell. „Nicht die Menge des Brotes wurde durch den Segen vergrößert, sondern die Bereitschaft zu teilen. Wer teilt, was er hat,

statt ängstlich zu bewahren, erfährt, daß nicht Mangel entsteht, sondern Überfluß.“²

• *Konsequenzen aus der Eucharistie*

Im Geiste Jesu geht es in allen Lebensbereichen um eine neue Praxis des Miteinanders. Die Praxis des Teilens, die Praxis des Brotes ist eine des Habens und Gebens, die aber nur durch Gemeinschaft und Kommunikation gelingen kann. Ein Vorgeschmack dieser Praxis ist die Eucharistiefeier. In jeder Messe wird ein Schritt des Teilens gesetzt. In jeder Messe wird die Frage „Gott (Mahl) oder Mammon (Geld als Götze)“ praktisch entschieden.

„Die Frage, welche Rolle das Geld in unserem Leben spielt, ist eine zentrale Bekenntnisfrage in unserer Zeit, der sich immer mehr ChristInnen bewußt werden. Die Verbindung der Frage mit der Feier des Abendmahls in der Gemeinde kann helfen, das Bekenntnis, daß wir nicht Gott dienen können und dem Mammon zugleich, im Zentrum des Gemeindelebens zu verankern.“³

Markus setzt alles daran, daß wir in den Worten des Abendmahls diese Geschichte mithören. Wenn wir über das Letzte Abendmahl nachdenken, müssen wir also mit der Frage nach dem alltäglichen Brot anfangen. Denn Brot ist immer etwas Materielles, es ist aber auch immer mit einem bestimmten Geist verbunden, entweder mit dem Geist der privaten Anhäufung oder mit dem Geist des Teilens.⁴

Einige Fragen, die sich die „Gruppe 19“ stellte:

² Kuno Füssel, Ökonomie, Gebet und Erkenntnis der Wahrheit. Ein materialistischer Zugang zur Bibel, in: U. Lutz, Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 1992, 103.

³ Gerard Minnaard, Vom Abendmahl zum Anti-Mammon-Programm. Biblische Geschichten und praktische Schritte. Knesebeck 1997, 5.

⁴ Ebd. 20.

„Und es blieben zwölf Körbe übrig“ – Laßt uns fantasieren, was das alles sein kann:

ein gestärktes Miteinander? Ein besseres aufeinander Schauen? Zusammenwachsen, Nähe, ein besseres Arbeitsklima? Eine Stärkung im Glauben?

Ein Wachrütteln, das zeigt, daß Einsparen auch anders – nämlich solidarisch – möglich ist.

„Gebt ihr ihnen!“ – ist ein hoher Anspruch an unsere Solidarität. Letztlich geht es dabei um die Frage, ob ich dem Jesuanischen Weg traue?

• *Lohngerechtigkeit*

Die Arbeiter im Weinberg. Mt 20,1–16

Die Auslegungsgeschichte der Matthäusstelle hat eine lange spiritualisierte Tradition. Widerspricht die Leistungsfeindlichkeit der Lohngestaltung in diesem Gleichnis schon einem bürgerlichen Tüchtigkeitsideal, dann erst recht der Leistungsorientierung der Marktwirtschaft. Um nicht seine eigene Lebenspraxis auf den Kopf stellen zu müssen, wurde deshalb gerne die „Jenseits-Lesart“ gewählt: Gott kann es sich leisten, bei der letzten Auszahlung am Ende der Zeit Kategorien der Barmherzigkeit einzuführen, – wir nicht! Auf diese Art entging man Konsequenzen für die tatsächlichen ökonomischen Verhältnisse.

Wer der Reich-Gottes-Rede Jesu nicht alle diesseitigen Auswirkungen absprechen möchte, muß das Weinberggleichnis auch auf die Ökonomie hin befragen. Ein Versuch der „Gruppe 19“ bringt dafür folgendes Ergebnis:

Der Herr des Weinbergs (Despotes) heuert Arbeitskräfte für seinen Weinberg an. Er geht auf den Marktplatz. Die technisch-ökonomische Entwicklung in Europa, die Arbeitskräfte scharenweise in die fragliche Freiheit der

Arbeitslosigkeit entläßt („freisetzt“), bringt erschreckend wieder in Erinnerung, was ohnehin immer klar war: die Vermittlung der Arbeit läuft über einen Markt, den „Arbeitsmarkt“. Interessant ist, daß der Besitzer im Gleichnis mit der ersten Gruppe der Arbeiter noch verhandelt. „Er vereinbarte einen Denar als Lohn.“ Mit der zweiten Gruppe verhandelt er nicht mehr, er verspricht bloß vage, geben zu wollen, was recht ist. Die „Negativauslese“ der Arbeiter, die am Abend noch ohne Job herumsteht, schickt er bloß noch an die Arbeit, ohne ein Wort über den Lohn zu sagen.

Die Erzählung bringt zutage, was auch heute gilt: Um für die Arbeitgeberseite einen Verhandlungspartner darzustellen, muß man hoch qualifiziert sein. Wer mit der Masse läuft, bekommt gerade noch „was recht ist“ (Kollektivvertragslohn), und wer bis zuletzt nicht gedungen wurde, muß alles nehmen, was geboten wird.

„Als es nun Abend geworden worden war, sagte der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter...!“ Hier wird die Hierarchie von Manager und Betriebseigner offenkundig. Die Manager können zwar die Arbeiter rufen, in welchem Rahmen sie die Löhne gestalten dürfen, wird ihnen aber vorgegeben. Das legt Parallelen zu den gegenwärtigen Großkonzernen und ihren Verwaltern in den Filialen nahe.

Den Kernpunkt der Geschichte bildet die Auszahlung des Lohnes. Der Weinbergbesitzer stellt gängige Leistungskategorien auf den Kopf und zahlt jedem einen Denar – das lebensnotwendige Grundeinkommen für einen Tag im damaligen Israel. Er durchbricht damit jene Werteskala, welche die Leistung über das Leben stellt. „Leben ist mehr als Leistung“ heißt implizit seine Maxime.

Spannend ist aber auch die Reaktion der qualifizierten Arbeiter: sie murren! „Nicht der Wunsch nach Lohngerechtigkeit setzt sie ins Unrecht, sondern die Art, wie sie mit diesem Wunsch umgehen. Sie machen ihren Wunsch nach Lohngerechtigkeit zur Waffe gegen andere.“⁵ Der Weinbergbesitzer übersteigt erstaunlicherweise seine betriebswirtschaftlichen Interessen, die Arbeiter hingegen bleiben im alltäglichen Konkurrenzschema hängen und verhalten sich unsolidarisch.

Die Auszahlungssequenz wirft zwei Fragenbündel auf: einerseits Fragen nach der Lohngerechtigkeit und andererseits Fragen nach der Arbeitnehmersolidarität. Konkretisiert auf den eigenen Bereich bedeutet dies:

Lohngerechtigkeit wird im Pastoralamt Linz gegenwärtig etwa auf der Ebene der Lebenslohngestaltung debattiert. Sollen demnach nicht die Löhne für jüngere Mitarbeiter zu Lasten der Endgehälter angehoben werden? lautet das Thema der Diskussion, die gegenwärtig noch läuft.

Die Geschichte der *ArbeitnehmerInnen-Solidarität* hat auch bei uns ruhmvolle und schmerzliche Seiten. Sie ist zwar eine unabdingbare Voraussetzung, um zu kollektiven Vereinbarungen zu kommen, sie fällt aber nicht einfach vom Himmel. Wie im Gleichnis des Matthäus erfahren wir auch heute, daß sich besser qualifizierte Arbeitskräfte mit „dem Chef“ die Sache eigenständig ausmachen und die Schwächeren hinter sich lassen. Teilende Solidarität fällt nicht immer leicht. Das müssen oft selbst jene TheologiestudentInnen eingestehen, die ihr Betriebspraktikum im Bildungshaus Betriebsseminar in Linz

absolvieren. Eine Episode soll das illustrieren:

Nach einem vierwöchigen Betriebspraktikum werden die alljährlich etwa zwanzig TeilnehmerInnen mit der Frage nach der Lohngerechtigkeit praktisch konfrontiert. Es wird der Lohnausgleich zwischen den TeilnehmerInnen diskutiert, der schon als Einstiegsbedingung ins Praktikum verlangt wurde (Lohndifferenzen zwischen S 8.000,- und 24.000,-). Nicht wenige TheologInnen vergessen an diesem Diskussionstag alles, was sie je über Katholische Soziallehre und biblische Konzepte gehört haben und reiten behende die gängigen Argumente des marktgerechten Zeitgeistes, um ihren jeweils höheren Lohn zu verteidigen.

• *Ein Fest der offenen Tischgemeinschaft*

Die königlichen Mähler bei Mt 22,1–10 und bei Lk 14,15–24.

Wie Urs Eigenmann im Zusammenhang mit der inhaltlichen Fülle des Reiches Gottes aufzeigt⁶, ist ein Fest mehr als eine fröhliche Zusammenkunft. Das Fest ist zugleich eine idealtypische Darstellung der Lebenspraxis. Feiern und Feste sind ja nicht vom Leben abgehoben, sondern ruhen auf der Grundlage des täglichen Umgangs. Die Lateinamerikaner haben übrigens deswegen dem in Europa kreierte Dreischritt „sehen, urteilen, handeln“ einen vierten Schritt beigefügt: das Feiern. In ein Fest fließen automatisch jene Lebens- und Handlungsregeln ein, die in einer Gesellschaft gelten: wie gesehen, beurteilt und gehandelt wird, so wird auch gefeiert. Es wird sichtbar,

⁵ Urs Eigenmann, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*, Luzern 1998, 47.

⁶ Ebd. 33ff.

was und wer für die Gruppe ganz oben steht, wie miteinander umgegangen wird und was auf den Tisch kommt.

Der Adressat des Gleichnisses ist sowohl bei Matthäus wie auch bei Lukas die Oberschicht Israels. Die Eröffnung des Festes geschieht nach gängigem gesellschaftlichen Muster: Es werden zunächst jene Leute eingeladen, die für würdig befunden werden. Als sich die „Erste Garnitur“ entschuldigt, überschreitet die Geschichte den gängigen Wertekodex und führt ganz neue Regeln ein: *„Geh schnell auf die Straßen und Gassen der Stadt und hol die Armen und Krüppel, die Blinden und Lahmen herbei“*. Das provokante Niederreißen gesellschaftlicher Rangvorstellungen ist nicht nur eine Anfrage an hierarchische Strukturen, sondern überfordert auch die Fantasie der unteren gesellschaftlichen Ebene: *„Bei einem Fest möchte ich mir doch aussuchen, mit wem ich beieinander sitze!“*

Jesus verkündet hier aber eine radikale Gleichheit der Menschen, er entzieht jeder Diskriminierung den Boden und bestreitet damit auch die Notwendigkeit einer hierarchischen Ordnung der Gesellschaft.

Man kann sich natürlich auch bei diesen Bibelstellen behelfen, um im christlichen Leben nicht radikale Konsequenzen ziehen zu müssen: spiritualisieren oder plakativ auf die „Pharisäer“ anwenden – die wir ja nicht sind!

Die Praxis des Teilens hat nur dann ein visionäres Ziel, wenn ein Ideal der Gleichheit existiert. Gleichheit um des Gleich-Sein-Wollens ergibt ja noch keinen Sinn. Jesus peilt aber ein Leben in Fülle und Würde für jeden Menschen an. Diese Verheißung setzt voraus, daß

„alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind“. Die biblische Gleichheitsvision wird von der bürgerlichen Welt gerne mit dem Hinweis entwertet, daß Gleichmacherei nicht der Lebensrealität und der Vielfalt der Talente entspräche.

Entgegen solchen Verunmöglichungsversuchen behaupten wir, daß die „gleiche Würde“ auch materielle Konsequenzen hat. Konkret bedeutet dies: Die Lohnunterschiede im Pastoralamt halten sich zwar in erträglichen Grenzen, sind aber durchaus diskussionswürdig, wie die Debatte um die Lebensverdienst-Kurve zeigt.

Zusammenfassung

Die obigen Überlegungen führten die „Gruppe 19“ zu einen Grundkonsens, der in einem „Konsultationspapier der Schweizer Kirchen“⁷ so zusammengefaßt ist:

„Deshalb kann auch die Verkündigung eines Gottes, der das Leistungslohnprinzip durchbricht, und die Verheißung einer Welt, in der auch der Arbeiter/die Arbeiterin der letzten Stunde das Lebensnotwendige bekommt, nicht nur in einem geistig-religiösen Sinn verstanden werden. Die Logik des Gottesreiches geht nicht auf in der Leistungsgesellschaft und Profitmaximierung. Und es ist auch nicht eine Logik, die den Wert eines Menschen auf seine Arbeitskraft reduziert, sondern es ist eine Logik der Gerechtigkeit, die an den Bedürfnissen der Menschen Maß nimmt. Wer sich auf diese Logik des Reiches Gottes einläßt, gewinnt einen neuen Blick auf die Gesellschaft und die Leitvorstellungen, die sie prägen.“

⁷ Ebd. S 23.

Diesen neuen Blick auf die Leitvorstellungen des Linzer diözesanen Spar-konzeptes versuchte die Gruppe entsprechend einzubringen.

Ein Stück solidarische Praxis

Nicht alles, was im Folgenden geschildert wird, ist auf die Arbeit der „Gruppe 19“ zurückzuführen; an vielem war sie aber beteiligt.⁸

Im Pastoralamtsbereich „Arbeit und Betrieb“ (Betriebsseelsorge, KAB und KAJ) haben sich die Mitarbeiter im Februar 1998 entschlossen, Solidaritätsmaßnahmen zugunsten arbeitsplatz-erhaltender Maßnahmen zu setzen.

- Am greifbarsten sind die Ergebnisse auf dem Sektor **Einkommensverzicht**. Durch Verzicht auf die Essensmarken, durch Verzicht auf Gehaltsvorrückung und durch die Aussetzung einer Lohn-erhöhung wurde im Pastoralamtsbereich „Arbeit und Wirtschaft“ ein Betrag von S 167.000,- aufgebracht, wodurch ein Kollege, der teilzeitbeschäftigt war, ein Jahr länger arbeiten konnte, was ihm einen beruflichen Überstieg erleichtert hat. Durch den Verzicht auf die Gehaltsvorrückung (Biennalsprung) werden zwischen Juli 98 und Dezember 2000 nochmals S 250.000,- der Solidaritätskasse zugeführt.

Das Anliegen, alle Angestellten des Pastoralamtes zu einem Verzicht des Biennalsprunges zu bewegen, wurde in einer Betriebsversammlung zwar mit 99 zu 57 Stimmen befürwortet, die Durchführung wurde aber dann mit Zustimmung des Betriebsrates ausgesetzt.

- Der Verzicht auf Bezahlung gemachter **Überstunden** erbrachte im gesamten Pastoralamt S 500.000,-.
- Der Verzicht auf die **Sozialleistung** einer Zusatzversicherung erbrachte – ebenfalls im ganzen Pastoralamt – S 350.000,-.
- Der Vorschlag eines generellen Verzichts auf eine Lohnerhöhung aller Angestellten des Pastoralamtes wurde fallengelassen.
- Die Errichtung einer **Arbeitsstiftung** ist gelungen. Das Projekt wird jeweils aus Beiträgen des ArbeitsMarktService, des Landes Oberösterreich, des Betriebes (Dienstgeber und DienstnehmerInnen) und der Beteiligten finanziert. Vier DienstnehmerInnen nahmen das Angebot bis Ende 1998 in Anspruch.
- Der Vorschlag, auf **Arbeitszeit** zu verzichten, steht noch in Diskussion. Das gilt vor allem für die Betriebsseelsorge. Um weitere Kündigungen zu verhindern, werden einige KollegInnen ihre Arbeitszeit reduzieren.

Was wir gelernt haben

Aus der mehrmonatigen Arbeit in der „Gruppe 19“ ergeben sich für uns einige Einsichten:

- Die finanziellen Mittel eines Betriebes sind zwar eine harte Realität, sie dürfen aber nicht als Sachzwang einer bloß (betriebswirtschaftlichen) Lösungsmöglichkeit betrachtet werden. Es gibt nur ganz wenige Situationen in der Geschichte einer Institution oder eines Betriebes, die lediglich *eine* mögliche Lösung erlauben. In den allermeisten Fällen ist nicht nur ökonomische, sondern auch soziale Fantasie und alternatives Denken angesagt.

⁸ Alle Zahlen beziehen sich auf den Zeitraum bis Ende 1998.

- Interessensgegensätze sind ein ganz normales Lebensgesetz in Institutionen und Betrieben. Wer meint, ein kirchlicher Betrieb hätte keine ArbeitnehmerInnen-Vertretung nötig, irrt sehr. Im Falle des Linzer diözesanen Sparkonzeptes leisteten die „Arbeitgebervertreter“ zwar gute Informationsarbeit und waren in vieler Hinsicht kooperativ. Trotzdem war es wichtig, daß der Betriebsrat eingeschaltet wurde und auch Diskussionsinitiativen „von unten“ gesetzt wurden.

- Der Solidarität muß die (Einsicht in die) Not vorausgehen. Wer im Wohlstand lebt und keine Einsicht in Notlagen hat, hat auch keinen Anlaß, solidarisch zu handeln. Diese Erfahrung machen nicht nur Spendenorganisationen, sondern sie war auch eine Erkenntnis im „Sparprozeß“. Viele Menschen sind bereit, solidarisch zu teilen, wenn sie Einsicht in die Notwendigkeit des Helfens haben.

- Die Prozesse des Teilens müssen übersichtlich sein. Zu einem anonymen Teilen ist kaum jemand zu bewegen.

Wie auch Jesus die Masse in „Gruppen von 50 und 100 teilte“, so muß auch ein betriebliches Teilen in Einheiten übersichtlich sein.

- Betriebliche Aktionen können in einem Gesellschafts- und Ökonomiesystem nur Reparaturcharakter haben. Den Betreibern der „Gruppe 19“ ist völlig klar, daß mit ihren Aktionen nicht die „Welt“ verändert wurde. Alles was geschildert wurde, ist bloß ein kleiner Versuch, sich im Namen Jesu gegen die Allmacht der Sachzwänge aufzubauen. Was Menschen organisiert haben, müssen Menschen auch verändern können, lautet ein Grundsatz der ArbeitnehmerInnen-Seelsorge. Der Versuch, den Sparprozeß der Diözese mitzugestalten, war in diesem Sinne auch ein Akt der Selbstachtung.

- Sparprozesse haben ein zähes Leben. Aus diesem Grund arbeitet die „Gruppe 19“ auch weiter. Der diözesane Studententag zum Thema: „Unsere Chance in der Krise ist die Solidarität“ war das bisher letzte Projekt.

LOUIS MAUVAIS

Pastorale Neustrukturierungen in Frankreich

Das Beispiel der Erzdiözese Besançon

Nicht nur die deutschsprachigen Diözesen stehen vor der Frage, mit welchen diözesanen Strukturen den konkreten pastoralen Herausforderungen der Gegenwart begegnet werden kann. Daß auch andere Ortskirchen nach Antworten suchen, wird meist mit dem Hinweis auf neue Gemeindestrukturen in Lateinamerika und Afrika zumindest zur Kenntnis genommen. Weniger bekannt ist, daß auch in der unmittelbaren Nachbarschaft erstaunliche Prozesse initiiert wurden, die grundlegende Strukturveränderungen in der Pastoral möglich erscheinen lassen. Die in vielen französischen Diözesen begonnenen Projekte sind sicher nicht einfach auf Deutschland und Österreich zu übertragen, können aber vielleicht in der Differenz auf blinde Flecken unserer Fragestellungen oder Wahrnehmungen aufmerksam machen. Auf Bitten der ThPQ hat deshalb der Generalvikar des Bischofs von Besançon den Weg dokumentiert, den seine Diözese in den vergangenen Jahren zurückgelegt hat. (Redaktion)

Bei der Neustrukturierung der Pastoral in der Diözese Besançon, deren amtliche Bestätigung im Juli 1997 erfolgte, handelt es sich weder um den Sonderweg einer einzelnen Diözese noch um eine reine Verwaltungsmaßnahme. 25 Diözesen in Frankreich haben zum gegenwärtigen Zeitpunkt einen derartigen Prozeß abgeschlossen, weitere 44 befinden sich noch mitten in der pastoralen Neustrukturierung. Daraus sprechen reale und dringende seelsorgliche Bedürfnisse der gesamten französischen Kirche, wenn auch jede Diözese gezwungen war, ihren eigenen Weg zu finden und spezifische Maßnahmen zu setzen.

1. Der Weg

In unserer Diözese ist es mehr als zehn Jahre her, daß wir synodale Schritte unternommen haben (selbst wenn es keine Synode im eigentlichen formel-

len Sinne gab). Eine der daraus resultierenden Konsequenzen war die pastorale Neustrukturierung der Pfarrgemeinden.

Ausgangspunkt war das Bemühen, zu überprüfen, ob die Diözesan-Kirche 25 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils, das zu einem „aggiornamento“ der Kirche führen sollte, den Leitgedanken dieses großen Ereignisses noch treu sei. Vor diesem Gedenkjahr 1990 gab es vier Jahre lang diözesane Aktivitäten unter dem Namen „Horizont 90“: Ein breit gefächelter Fragebogen zu den Hauptproblemen der Kirche, ausführliche Information über die wichtigsten Ideen des Konzils, 21 Arbeitskreise zu vorrangigen Themen und schließlich ein Jahr der direkten spirituellen Vorbereitung aktivierten ca. 10.000 Personen. All dies mündete am 10. Juni 1990 in ein großes Treffen auf Diözesan-Ebene, an dem

20.000 Personen teilnahmen, um Dank zu sagen und um den notwendigen Elan zu finden, die Zukunft unserer Diözesan-Kirche zu gestalten.

Die führende Arbeitsgruppe dieser Aktion, ein Zusammenschluß aus den drei Büros des Priesterrates, des diözesanen Ordensrates und des Diözesan-Pastoralrates, konnte aus allen Überlegungen sieben wichtige Orientierungen herausfiltern, die das Leben der Kirche in den kommenden Jahren bestimmen sollten. Eine davon war die Neustrukturierung der Pfarrseelsorge.

Die Arbeit begann! Zuallererst mußte definiert werden, in welchem Geist dieses Vorhaben stattfinden sollte. Anschließend galt es, die konkreten Schritte festzulegen und im weiteren Verlauf nach und nach abzuschätzen, welche Konsequenzen dies alles für das Leben der christlichen Gemeinden, für das Priesteramt und für die Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben haben würde. Schließlich mußte geklärt werden, welche Maßnahmen diese Veränderungen von der Diözesanleitung, dem Bischof und seinem Rat, erfordern würden. Von Beginn, also von 1990 an – es muß noch einmal daran erinnert werden, daß die Bemühung um die pastorale Neustrukturierung erst 1997 die offizielle Bestätigung fand – standen mehrere Sorgen im Bewußtsein derer, die nun die Orientierungen des Projekts „Horizont 90“ umsetzen sollten.

1.1. Kirche anders gestalten

Es handelt sich bei der pastoralen Neustrukturierung nicht nur darum, die Dekanate und Pfarreien neu aufzuteilen. Dies sollte lediglich ein Mittel dazu sein, daß die Kirche ihrer Sendung treu bleibt, in einer Welt, die sich seit der Errichtung des bestehen-

den Pfarrsystems weiterentwickelt hat. Dieses war vor allem im vergangenen Jahrhundert entstanden, um die kirchliche Sendung möglichst gut erfüllen zu können. Nun handelte es sich im Endeffekt darum, die Kirche anders zu gestalten. Den christlichen Gemeinden, die zu häufig um sich selbst kreisen, mußte es gelingen, auf lebendigere und dynamischere Art die ihnen aufgetragene Sendung zu erfüllen: Zeugnis abzulegen von dem Auferstandenen in einer säkularisierten Welt, wo der Glaube nicht unbedingt die vorrangige Sorge unserer Zeitgenossen ist.

1.2. Wiederbelebung der Gemeinden

Die Abnahme der Anzahl der Priester und Ordensleute, die bisher den apostolischen Auftrag im wesentlichen abgesichert hatten, ist gewiß ein auslösender Faktor dafür gewesen, daß man sich der Notwendigkeit einer pastoralen Neustrukturierung bewußt wurde. Das Hauptproblem lag jedoch woanders. Würde es morgen noch genügend lebendige christliche Gemeinden geben, die Zeugen jener Frohen Botschaft wären, deren Weitergabe jede Generation der nachfolgenden schuldet? Anders gesagt, wie könnte man beste Bedingungen für die wesentlichen Funktionen dieser Glaubensvermittlung schaffen, sei es der katechetische Dienst, sei es das Glaubensangebot an die Jugendlichen, die durch die Ungläubigkeit in ihrer Umgebung sehr verunsichert werden, sei es die Präsenz der Kirche bei den großen Problemen unserer Gesellschaft wie dem Anstieg der Armut und der Ausgrenzung, sei es die Fähigkeit der oft nur noch rudimentär existierenden Gemeinden, die Dynamik des Todes und der Auferstehung Christi zu feiern und viele andere Elemente, die dazu beitragen

können, daß die Kirche immer besser ihre missionarische Aufgabe zu erfüllen vermag? Von Anfang an waren die Verantwortlichen darauf bedacht, sich nicht von akuten Problemen ablenken zu lassen, sondern das Wesentliche zu sehen.

1.3. Die Denkweisen ändern

In diesem Sinne, aber auch zur Konkretisierung jener die allgemeine Orientierung leitenden Idee, hatten wir die Absicht, dieses diözesane „aggiornamento“ eher zu einer spirituellen Erfahrung als zu einer rein strukturellen und institutionellen Neuorganisation werden zu lassen. Der Bischof schrieb zum Abschluß des Prozesses: *„Diejenigen, die diese anspruchsvolle Arbeit ausgeführt haben, benötigten sehr viel Geduld und Ausdauer... Was eine einfache Verwaltungsarbeit hätte sein können, war in Wirklichkeit ein sehr schlichter und sehr konkreter Weg der Umkehr“*. „Achtung, Gefahr: Neustrukturierung“ lautete die Überschrift seines Leitartikels im diözesanen Bulletin, das die Einrichtung der neuen Pfarrgemeinden offiziell bestätigte. Und er fügte hinzu: *„Die Struktur der Pfarrgemeinden zu ändern, neue ‚Seelsorge-Einheiten‘ einzurichten, reicht nicht aus, ... damit das christliche Leben sich bessert. Es wäre sogar gefährlich, wenn die Gläubigen nicht bereit wären, ihre Überzeugungen zu prüfen und ihre Gewohnheiten zu ändern“*.

Um diese Ziele zu erreichen, wurden den Gläubigen von Beginn des Neustrukturierungs-Prozesses an **spirituelle Tage** angeboten. Dies sollte ihnen helfen, die geistliche Dimension des Vorgangs und den Aufruf zur Änderung ihrer Gewohnheiten bewußt zu leben. Aus derselben Überlegung heraus wurden 1996 von der Diözese zwei Grundsätze festgelegt, an denen sich

die gesamte seelsorgliche Arbeit bis zum Heiligen Jahr 2000 orientieren soll:

- **die Verwurzelung in Gott**, mit einer Reihe von Vorschlägen für die Feier der Sakramente, das Gebet, Arbeitsblätter für Gruppenarbeit usw.
- **die Verwurzelung in der Solidarität**: das Ziel war nicht, neue Strukturen der Nähe zu den Armen zu schaffen, sondern die Geisteshaltung der christlichen Gemeinden so zu ändern, daß diese Dimension zum Bestandteil des gesamten christlichen Lebens wird.

1.4. Sensibilisieren und konsultieren

Wichtig war uns eine umfassende Information zur Sensibilisierung der Diözese und besonders all jener, die an der Neustrukturierung mitwirken sollten. Zu diesem Zweck legte der Bischof Wert darauf, alle Priester bei diesen spirituellen Tagen zu treffen, um sie zu informieren, aber auch, um sie nach ihrer Meinung zu fragen und ihre Anregungen zu sammeln.

1.5. Die Mittel bereitstellen

Schließlich lag es auf der Hand, daß die nötigen Mittel bereitzustellen waren, um diese Vorgänge gut durchzuführen. Ein Priester, ehemaliger Bischofsvikar mit gutem Einblick in die Seelsorge, wurde für die Dauer von fünf Jahren dafür freigestellt. Ein weiterer Priester (mit einer Pfarrstelle beauftragt) kam hinzu, um ihm bei dieser Aufgabe zu helfen.

Dies sind einige der Elemente, die maßgeblich die Tätigkeit der Verantwortlichen geleitet haben, damit diese Neustrukturierung zuallererst eine **Evangelisierung** und erst in zweiter Linie eine Reform der pastoralen Strukturen sei.

2. Das Konzept

An dieser Stelle ist eine kurze Charakterisierung unserer Diözese nötig, hat doch die menschliche und christliche Physiognomie der Diözese die Art und Weise der Neustrukturierung bestimmt. Obwohl in geographischer Hinsicht ziemlich weiträumig (fast 10.000 km²), ist die Diözese relativ gering bevölkert (535.000 Einwohner, davon mehrheitlich Landbevölkerung) mit einer bedeutenden Stadt (Besançon) und einigen Städten mittlerer Größe. Sie war in 10 Pastoral-Zonen, 36 Dekanate und 771 Pfarren – mit Einwohnerzahlen zwischen 20.000 und 15 – aufgeteilt. Einige waren bereits seit vielen Jahren mit anderen Pfarren zusammengefaßt. Die Zahl der Priester war noch relativ hoch (ungefähr 350 noch in der Seelsorge Aktive), allerdings bei einem Durchschnittsalter von 69 Jahren. Sie bekamen immer mehr Verantwortung zugewiesen (für drei, vier, zehn Pfarreien), ohne daß ihre Art des Priesterseins sich deswegen geändert hätte.

Im Laufe der vorangegangenen Jahre war seelsorgliche Verantwortung an „Animations-Gruppen“ (*„équipes animatrices“*) von Laien unter Leitung eines Priesters als Moderator (gemäß c. 517 §2 CIC) übertragen worden. Die Erfahrungen damit haben gezeigt, daß auch andere Formen, christliche Gemeinde und das Weiheamt zu leben, möglich sind.

In dieser Situation begann die Arbeit, ohne daß schon a priori die Schlußfolgerungen deutlich waren, die man daraus ziehen könnte: „Kirche anders gestalten“ und der Sendung zur Verkündigung der Frohbotschaft besser zu entsprechen, dies waren die einzigen Vorgaben, die sich die Verantwortlichen auferlegt hatten. Der Weg wurde

in mehreren Schritten zurückgelegt; regelmäßig wurde eine Auswertung gemacht, um die bereits zurückgelegte Strecke zu reflektieren und die folgenden Etappen festzulegen.

2.1. Analyse und Reflexion

Die ersten beiden Jahre wurden der Beobachtung, der Reflexion, der Information und der Beratung gewidmet – der Beratung nicht nur mit Gläubigen, sondern mit vielen im sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Bereich engagierten Personen, die geeignet schienen, ihre Fähigkeiten und ihre Kenntnisse von menschlichen und kirchlichen Problemen beizusteuern.

In den Pfarrgemeinden wurde ein erster Fragebogen bearbeitet. Die Resultate wurden konfrontiert mit aus anderen Quellen entnommenen menschlichen, geographischen und ökonomischen Gegebenheiten. Auf dieser Basis konnte eine erste Vorstellung entwickelt werden, in welche Richtung die pastorale Neustrukturierung gehen sollte. Am Ende des ersten Jahres kristallisierten sich zwei entscheidende Prämissen heraus, ohne daß die konkreten Modalitäten schon klar waren:

– *Koordination*: Eine Umgruppierung der alten Pfarreien war nur gerechtfertigt, wenn sie es starken und lebendigen christlichen Gemeinden erlaubte, die wesentlichen Funktionen des kirchlichen Lebens zu sichern. In dieser Hinsicht stellten sich viele Fragen: Wie kann kirchliches Leben gelingen bei nur sehr spärlich besuchten sonntäglichen Versammlungen? Wie kann man jungen Menschen ermöglichen, ihren Glauben inmitten von überalterten Gemeinden zu leben? Wie kann man den Dienst der Solidarität mit den Allerärmsten in dem zu engen Rahmen der

alten Pfarrgemeinden sichern? etc. Es galt, ein Zusammenwirken aller lebendigen Kräfte der Kirche ins Auge zu fassen, um sie dynamischer und attraktiver zu machen.

– *Nähe*: Eine „Neugruppierung“ der Pfarren (wir haben diesen Begriff immer vermieden!) sollte nicht den unmittelbaren Nahbereich schwächen und lähmen. Die Funktionen des Lebensumfeldes sollten anerkannt werden, wie zum Beispiel der Krankenbesuch, die Aufmerksamkeit für der Kirche Fernstehende, damit sie zumindest wissen, an wen sie sich bei einer Taufe, einer Hochzeit oder einer Beerdigung wenden können. In der Nähe erfahrbare kirchliche Strukturen mußten also auf jeden Fall erhalten bleiben: die Idee eines „relais paroissial“ (einer pfarrlichen Verbindungsstelle) in einem Dorf oder einer Ansammlung benachbarter Dörfer ist aus dieser Festlegung entstanden.

Das zweite Jahr (1992–1993), und dieser Zeitraum war ohne Zweifel der entscheidendste, sollte den Gläubigen die Möglichkeit geben, sich zu äußern. In der ganzen Diözese wurden Treffen organisiert, die allen offenstanden, die sich für das Leben in der Kirche und ihre Zukunft interessierten. Die Schlüsselfragen lauteten:

- Wie kann die Kirche in diesem Kontext am besten ihren Sendungsauftrag erfüllen?
- Welche Formen der Neugruppierung sind in Anbetracht der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklung notwendig, damit lebendige Gemeinden Verkünderinnen des Glaubens sein können?

Man kann sich vorstellen, daß es ein riesiges Durcheinander gegensätzli-

cher Vorstellungen gab. Die aktiven Segmente der Kirche verstanden sehr wohl die Notwendigkeit, das Gesicht der christlichen Gemeinden zu ändern. Andere, die eher nur auf die religiösen Dienste fixiert waren, welche die Kirche in ihren Augen zu sichern hatte, standen einer möglichen Veränderung sehr viel zurückhaltender gegenüber. Eines ist sicher: Es war notwendig, den Gläubigen das Wort zu erteilen und eine Bewußtseinsbildung voranzutreiben, sollte die territoriale Neustrukturierung als Chance für eine bessere Verkündigung des Evangeliums und nicht als bloße Verwaltungsreform verstanden werden.

2.2. Perspektiven

Erst am Ende dieser beiden Jahre der Überlegungen und internen Beratungen sind die Verantwortlichen zu den ersten konkreteren Ideen zur pastoralen Neustrukturierung der Diözese gekommen.

– Die Gründung von „Seelsorge-Einheiten“ („unités pastorales“), welche die neuen Pfarren werden sollten. 66 solcher Seelsorge-Einheiten sollten die 771 existierenden Pfarrgemeinden ersetzen. Zu beachten ist, daß es sich bei diesen Seelsorge-Einheiten sehr wohl um Pfarren im kirchenrechtlichen Sinne handelt, obwohl wir bis heute diese beiden Begriffe nicht gleichsetzen wollen. Dies soll den Gläubigen Zeit lassen, ihre bisherige Vorstellung von einer Pfarrei ändern zu können. Ebenso sollten 13 Dekanate die 36 bestehenden ersetzen.

– Die Ernennung von „koordinierenden Seelsorge-Teams“ („équipes de coordination pastorale“). Diese Teams, die sich aus durchschnittlich sieben Personen zusammensetzen, wurden

mit der Seelsorge für die neuen Pfarreien beauftragt. Mit der Leitung dieser Teams ist ein Priester beauftragt, der im kirchenrechtlichen Sinne den Titel und die Funktion des Pfarrers hat. Dazu kommen weitere Priester, die in der Seelsorge-Einheit präsent sind, aber nicht mehr als Pfarrer, und wenigstens vier weitere Mitglieder sind „engagierte Gläubige“. Diese Teams erhielten die Verantwortung für das kirchliche Leben in den neuen Seelsorge-Einheiten. Ein Ernennungsschreiben stellte klar, daß es sich nicht um Freiwillige mit gutem Willen handelt, sondern um ernannte und gesendete Mitarbeiter. Schon die Bezeichnung „koordinierendes Seelsorge-Team“ verdeutlicht einen der Leitgedanken ihrer Sendung: Gemeinschaft herstellen und die Einheit der kirchlichen Sendung sichern, gemeinsam mit den ehemaligen an eine gewisse Autonomie gewöhnten Pfarreien.

– Ein gemeinsamer Pfarrgemeinde-Rat („conseil pastoral“) der Seelsorge-Einheit sollte nach und nach die alten bisher existierenden Pfarrgemeinde-Räte ersetzen. Geachtet werden sollte dabei auf die Bewahrung der Funktionen der Nähe, von denen die Rede war: dies verlangte sehr viel Fingerspitzengefühl, Geduld und pastorales Geschick.

– Um der Dynamik des kirchlichen Lebens Impulse zu verleihen, hat sich ein Dekanatsrat als notwendig erwiesen. Diese Räte sind noch nicht überall eingerichtet, doch wo es sie schon gibt, sind sie wichtige Elemente der Neubelebung der Diözese.

– Die Einsetzung eines Verwaltungsrates (conseil économique) in jeder Seelsorge-Einheit. Dies war für die Verantwortlichen nicht nur ein Randaspekt der Neustrukturierung, die

doch von der Mehrheit der Gläubigen befürwortet wurde. In der Tat kommt man, wenn man über die Zusammenlegung der Vermögenswerte der Pfarreien spricht (wobei viele ihrem Besitz sehr verbunden sind) rasch dem Sinn einer Glaubensgemeinschaft näher, einer größeren Vision der kirchlichen Sendung und einer stärker pastoralen (und nicht nur wirtschaftlichen) Betrachtung der Bedeutung der kirchlichen Besitztümer. Die Ernennung einer Frau zur Diözesan-Ökonomin hat in dieser Hinsicht eine sehr positive Entwicklung ausgelöst.

Dies sind die großen Architekturlinien, die sich nach und nach durch die Erfahrung und Reflexionen herauskristallisiert haben. Nun mußten sie mit der pastoralen Realität der Diözese konfrontiert werden. Überraschungen und Schwierigkeiten sind dabei nicht ausgeblieben.

3. Die Umsetzung

Die Umsetzung dieser Neustrukturierung ging in jenem Tempo vor sich, mit dem die neuen Seelsorge-Einheiten gebildet werden konnten (einigen Korrekturen erfolgten hier und da nach Beratung mit den Gläubigen), mit dem die koordinierenden Seelsorge-Teams ernannt wurden und ihren Dienst aufnahmen. Erst 1997, nachdem er die Meinung des Priesterrates eingeholt hatte, bestätigte der Bischof offiziell die neue Struktur der Diözese. Seit 1994 ermöglichte ein monatliches Treffen der 13 neuen Dekane mit dem Bischofsrat, über die durch die Neustrukturierung entstehenden Fragen zu beraten und zu versuchen, mit den aktiv an der konkreten Durchführung Beteiligten die Probleme zu lösen.

Zahlreiche offen gebliebene Fragen verlangen weiterhin Aufmerksamkeit

und Einsatz der Verantwortlichen. Ich kann hier nur auf einige der wichtigsten und dringendsten hinweisen:

– *Kurs halten in Richtung der missionarischen Dimension der Neustrukturierung.* Es ist offensichtlich, daß der strukturelle Aspekt in den Köpfen vieler die grundlegende Vision in den Hintergrund gedrängt hat. Dies betrifft sowohl die Priester als auch die koordinierenden Seelsorge-Teams. Sie werden ständig mit dringlichen Fragen konfrontiert, etwa der Sicherung der Katechese der Kinder, der Organisation der sonntäglichen Versammlungen, der Feier der Sakramente (Taufen, Firmungen, Hochzeiten...). Dies geht mitunter auf Kosten der Konzentration auf grundsätzliche Überlegungen über die menschlichen Umstände, die notwendigerweise die Sendung beeinflussen. Angesichts der Dringlichkeit dieser Aufgaben ist dies unvermeidlich, es erfordert jedoch ständige Wachsamkeit, will man das vermeiden, was man die „Gefahr der Strukturen“ nennen könnte. Daher ist es besonders wichtig, an jenen beiden Kraftlinien – manchmal auch entgegen dem Strom der Alltagssorgen – festzuhalten, welche die Diözesan-Kirche ins Jahr 2000 führen sollen: die Verwurzelung im dreieinigen Gott und die Verwurzelung im Leben der Menschen.

– *Unter den Gläubigen waren die Reaktionen unterschiedlich.* Jene, die engagierter am kirchlichen Leben teilnehmen und sich eher dessen bewußt sind, was in den kommenden Jahren auf dem Spiel steht, sind zufrieden mit der Art und Weise, wie die Neustrukturierung vollzogen wird und profitieren von den Vorzügen. Die eher „konsumierenden“ Gläubigen leiden dagegen manchmal darunter, daß nicht mehr alle gewohnten „Dienstleistungen“ zu ihrer Verfü-

gung stehen. Dies ruft Reibereien hervor, Unverständnis und Störungen, die ad hoc behoben werden müssen. Ein Beispiel, um diesen Typus von Schwierigkeiten zu illustrieren: Wie kann man Gläubigen noch die Sonntagspflicht verständlich machen, wenn die Meßfeier 10 oder 15 Kilometer von ihrem Wohnort entfernt stattfindet? Sie würden ja zur Messe gehen, wenn diese in ihrem Dorf gefeiert würde, aber sie sehen nicht wirklich die Notwendigkeit ein, „Kirche zu leben“ um den Preis einer derart weiten Anreise.

– *Die Frage der Ausgestaltung des Weiheamtes erweist sich als ein quälender und manchmal schmerzlicher Punkt.* Bei 66 Seelsorge-Einheiten kann es nicht mehr als 66 Pfarrer im kirchenrechtlichen Sinne geben. Welche Ämter bekleiden die anderen Priester? Zum Zeitpunkt der offiziellen Bestätigung der pastoralen Neustrukturierung (1997) wurde in einem persönlichen Gespräch mit jedem Priester dessen künftiger Status festgelegt: „leitender“ Priester (Pfarrer) innerhalb eines koordinierenden Seelsorge-Teams; „mitarbeitender“ Priester (den Begriff Vikar wollten wir vermeiden, um nicht die oft eher negativen Bilder der Vergangenheit heraufzubeschwören), also im allgemeinen Mitglied eines koordinierenden Seelsorge-Teams; Priester „im Dienst der Seelsorge-Einheit“ mit der Übernahme einer speziellen Aufgabe; Priester „im Ruhestand“, der jedoch der Seelsorge-Einheit auf Anfrage für bestimmte Aufgaben zur Verfügung stehen soll.

All dies erscheint in der Theorie sehr einfach. In der Praxis ist es aber umso schwieriger, da viele erst lernen mußten, daß sie – auch ohne Pfarrer in dem ihnen vertrauten Sinne zu sein – vollwertige Priester sind. Die „leitenden“ Priester müssen erst lernen, mit gan-

zem Herzen Seelsorger in einer völlig neuen Ausgestaltung ihres Dienstes zu sein, den ihnen aufgetragenen Dienst anders zu leben, als sie das bisher getan haben. Es gilt in priesterlicher Brüderlichkeit zu leben, unabhängig vom Status jedes einzelnen.

– *Die koordinierenden Seelsorge-Teams brauchen in theologischer, seelsorglicher und spiritueller Hinsicht eine sehr aufmerksame Begleitung.* Zwei Elemente sind dabei vor allem zu berücksichtigen:

Zum einen stellt sich die Frage, wie in spiritueller Hinsicht der Übergang von freiwilliger zu kirchlich berufener Mitarbeit zu gestalten ist? Es geschieht hier ohne Zweifel ein Wechsel der Perspektive. Dies zeigt sich in dem Unterschied zwischen der Sendung des koordinierenden Seelsorge-Teams, das durch den Bischof ernannt wird, und dem Pfarrgemeinderat, dessen Mitglieder von der Gemeinde gewählt werden.

Zum anderen ist zu klären, wie man diese Menschen von der Verantwortung für ein Teilgebiet (Katechese, Liturgie, Sorge für die Armen ...) zu einer globalen Verantwortung für das gesamte kirchliche Leben in einer Seelsorge-Einheit führt? Die Berufung zu einer Verantwortung, die einer unmittelbaren seelsorglichen Verantwortung sehr nahe kommt, löst verständlicherweise eine Veränderung aus. Die Kommission für Weiterbildung schlägt schon seit drei Jahren vor, diesen Punkt zu reflektieren. In den kommenden Jahren wird eine Intensivierung dieser psychologisch und spirituell notwendigen Bemühungen stattfinden.

– *Die Bewegungen (zum Beispiel die Katholische Aktion) und die diözesanen Dienste sind nicht ausreichend an der Konzeption und der Realisierung dieser pastoralen Neustrukturierung beteiligt worden.* Eine Neubewertung ihres Stellenwertes und ihrer notwendigen Funktion in der Pastoral sind im Gange. Dies soll ein besseres Gleichgewicht zwischen der territorialen Dimension und jener pastoralen Dimension erlauben, welche die Dynamik einer Kirche lebendig machen soll, die über die einzelnen Pfarren hinausreicht.

– *Die Stadt Besançon ist bislang in diese pastorale Neustrukturierung nicht eingebunden.* Die speziellen Probleme eines städtischen Umfelds haben uns dazu bewogen, das allgemeine Schema der Neustrukturierung, das vor allem für ein ländliches und weitläufiges Gebiet vorgesehen war, hier nicht anzuwenden. Für die Stadt Besançon muß also noch eine geeignete pastorale Struktur erarbeitet werden. Wir haben uns drei Jahre Zeit gegeben, um angemessene Entscheidungen für diese besondere Situation zu fällen.

Soweit der derzeitige Stand der Dinge. Auf viele Fragen haben wir schon Antworten gefunden. Noch zahlreichere dagegen verlangen, daß man die Perspektive von a priori festgelegten Pastoralplänen verläßt. Die wichtigste Grundhaltung – für die Gesamtheit der Gläubigen der Diözese ebenso wie für die Verantwortlichen – ist das Offensein für den Heiligen Geist, der uns überraschen kann und der, wie wir alle überzeugt sind, die Kirche auf unergründlichen Wegen führt.

FRANZ GRUBER

„Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21)

Über die Verborgenheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen

Die besten pastoralen und katechetischen Strategien werden nicht greifen, wenn nicht wirklich die Botschaft des Evangeliums der entscheidende Bezugspunkt bleibt und verantwortlich ausgelegt wird. Daß gerade die gnadentheologischen Aussagen in diesem Zusammenhang von bleibender Relevanz sind, zeigt der Beitrag des Linzer Hochschuldozenten für Dogmatik. (Redaktion)

Zu den Stichwörtern der Gegenwartskultur gehört das Wort *Gnade* nicht. Vielmehr ist sein Gegenteil en vogue: Wirtschaft, Politik, Filmindustrie oder Sport präsentieren sich als Arenen, auf denen die Bedeutung des Wortes *gnadenlos* vor Augen geführt wird. Für den christlichen Glauben allerdings ist Gnade *der* maßgebende Schlüsselbegriff des Heils. Er bezeichnet in anthropologischer Hinsicht den unbedingten Wert des Menschen, der ihm durch Gottes erhebende Liebe zuteil wird. Dieser Begriff, ausgedeutet in unterschiedlichen Verstehensmodellen, enthält aber eine explosive Kraft. War früher die Spannung von *Gnade versus Freiheit* das Grundproblem der christlichen Gnadenlehre, so ist es heute m.E. die Spannung von *Gnade versus Funktion*. Denn immer mehr wird der Wert des Menschen von seinen „Funktionsstellen“, die er in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen einnimmt, definiert.¹ An ihren Grenzen

zum Wertlosen brechen darum heftige ethische Diskussionen (Abtreibung, aktive Sterbehilfe, Arbeitslosigkeit) auf. Darum auch ist das Wort Gnade und die es bezeichnende Wirklichkeit, Gott, entscheidend für das spezifisch christliche Verständnis vom Menschen: Nicht restlose Abhängigkeit von einem absoluten Willen, sondern die Zweckfreiheit des Menschen ist sein Gehalt. Gott als reine Gnade zu glauben heißt: der Mensch ist Zweck in sich, wert, um seiner selbst willen geliebt zu sein, jenseits von Schuld oder erfahrbarer Anerkennung.² Bejaht, geliebt, gewollt zu sein – dies ist jedes Menschen Verlangen. Wer könnte leugnen, daß eben diese Sehnsucht nicht auch heute ungestillt vorhanden ist?

Welche existentiellen Momente, welche theologischen Argumente stützen die Rede von Gnade? Ein Blick auf deren Gegenteil, auf unheilvolle Erfahrungen in Gesellschaft und Person, soll eine erste Spur zur Antwort legen.

¹ Die Feudalgesellschaft definierte diesen Wert über die hierarchisch gegliederte Standesehre, die zugleich den Rahmen der Selbstbestimmung festlegte.

² Was nicht heißt, daß die Unbedingtheit des Sollens (kateg. Imperativ) nur theologisch begründet werden könnte. Siehe dazu: C.M. Martini/U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Wien 1998, 74–93.

1. Die Erfahrung der Gnadenlosigkeit

a) In Gesellschaft und Kultur

Unserer Wirklichkeitserfahrung mangelt es nicht an Beispielen, die Ungnade³ bezeichnen: Gewalt und Krieg, Zerstörung und Unterdrückung, Ausbeutung und Willkür, Krankheit und Tod, die üblen Launen der Natur dazu – all dies sind nur abstrakte Begriffe für Ereignisse, die als wirklich erlittene einen naiven Optimismus in die „Leichtigkeit des Seins“ als zynisch entlarven. Die bürgerliche Gesellschaft ist mit dem Pathos angetreten, sich aus der Ungnade der Natur durch wissenschaftlichen Fortschritt, aus der Ungnade feudaler Herrschaftsverhältnisse durch Emanzipation zu befreien. Zu Recht hat sie an die Stelle der ungleichen Standesehre die unantastbare Würde des Menschen gesetzt. Und doch ist die Hoffnung auf eine gnädigere Gesellschaft durch Recht und Fortschritt nicht von selbst gekommen. Unbestritten: die demokratischen Verfassungen haben vor Willkür viel Schutz gebracht, aber just die Eigendynamik „gnadenloser“ Systeme wie Wirtschaft, Technik, Herrschaft, Kapital ist die treibende Antriebskraft der westlichen Kultur. Ihre erschreckende Ambivalenz liegt offen zutage. Wenn *ausschließlich* auf Effizienz ausgerichtete Systeme unsere Beziehungen (auch die kirchlichen) durchdringen, wird Gnadenlosigkeit zum Handlungsprinzip: den Schwächeren wird ihre Daseinsberechtigung aberkannt, den Ärmern der Zugang zum gesellschaftlichen Leben, den Empfindsamen ihre

Sensibilität für das Verletzte; jenen, die Dialog und Argumentation suchen, wird der Monolog der Macht vortragen. Das also ist die Formel der Ungnade: Die „beziehungslose“ Gesellschaft ist die „gnadenlose“ und umgekehrt.

b) In Person und Seele

Die kulturelle Erfahrung von Ungnade hat ihre existentielle Innenseite. Wer unfähig geworden ist, gnädig zu sein, hat die Fähigkeit verloren, lieben zu können, auch sich selbst. Die Ursachen solcher Selbstdestruktion liegen in krankhaften, oft familiär bedingten Selbsterfahrungen. Der chronische Mangel an verlässlichen und Selbständigkeit fördernden Beziehungen führt dazu, daß pathologische Muster den Balanceakt von Selbstbejahung und Einfühlung in den anderen zum Kippen bringen. Es ist jedoch zu einfach, dieses Problem auf krankhafte Persönlichkeitsmuster zu beschränken. Jeder Mensch ist immer wieder mit der Erkenntnis konfrontiert, nur begrenzt liebesfähig zu sein. Tiefgründig singt Reinhard Mey in seinem Chanson: „...es bleibt eine Narbe zurück“, vom unseligen Gesetz, daß wir gerade die, die wir innigst lieben, immer wieder bis aufs Mark verletzen. Unseren Unmut haben oftmals jene auszuhalten, mit denen wir zusammenleben und -arbeiten. In unserer Psyche klaffen Abgründe, worin die Ungnade ihr Unwesen treibt. Paulus spricht von dieser Selbsterkenntnis aufschlußreich im Kontext seiner Gnadentheologie: „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will,

³ Eine Neugewinnung des Gnadenbegriffs scheint mir nur möglich zu sein, wenn er seine (sozial vermittelte) Ambivalenz hinter sich läßt. Darum sind Konnotationen der Willkür oder gar Verwerfung verzerrende Zugänge.

sondern das, was ich hasse“ (Röm 7,15). Um dieses Paradox aufzuklären, müssen wir anerkennen, daß die destruktiven Antriebe in der im Unbewußten tief verankerten Existenzangst liegen. Von daher gewinnt die Erfahrung von Gnade ihre wirklich existentielle Brisanz: Erst wenn die Mitte der Person sich so verwandelt, daß an die Stelle destruktiver Angst die vorbehaltlose Fähigkeit zum Vertrauen tritt, ist „Erneuerung des inneren Menschen“⁴ geschehen.

2. Die Schwierigkeit der Rede von Gnade

Trotz unserer Sehnsucht nach Gnade als unbedingter Anerkennung ist es schwer, Welt und Menschsein im Licht universaler Gnade zu sehen. Die Herrschaft der Ungnade durchwaltet alle Dinge. Jesus selbst war diese Schwierigkeit wohl bekannt. Anstatt sich seiner Botschaft anzuvertrauen, forderte man von ihm Zeichen. Aber diese „bewiesen“ nicht, daß das Reich schon angebrochen ist, ist dieses doch „nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Unfaßbar, unglaublich war es jenen, die nicht sehen wollten oder konnten, daß die Ereignisse um und durch ihn als Gleichnis endzeitlich angebrochenen Heils (Lk 4, 16–22; Mt 12,28; Joh 6,29f) gelten. Denn nur *im Glauben* werden äußere, in sich mehrdeutige Zeichen (Lk 17,20b) zum Bekenntnis: Es ist

schon da (Mt 12,28), schon mitten unter uns – nämlich *in* der erfahrbaren Wirklichkeit selbst und nicht *hinter* oder *über* ihr. Für Jesus war diese Welt so sehr schon Symbol und Gleichnis des Heiles, daß alle Erfahrung von Unglück und Heil, von Trauer und Hoffnung, von Tod und Leben „vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“⁵.

Gnadenerfahrung ist Wirklichkeitserfahrung vom „Standpunkt der Erlösung aus“. Ihre theologische Struktur ist nun im Lichte ihrer möglichen Mißverständnisse herauszuarbeiten.⁶ Von der *subjektiven Seite der Erfahrung* lauert das Mißverständnis der begrifflichen Verobjektivierung und der rituellen „Kanalisation“ von Gnade. Demgegenüber muß begriffen werden: die Rede von Gnade ist ihrer Struktur nach transzendente Rede. Wird sie auf unreflektierte Weise „veranschaulicht“, wird sie paradoxerweise „entleert“⁷. Der Grund liegt auf der *objektiven Seite des Gehalts von Gnade*: Gnade ist die unverfügbare Präsenz göttlicher Liebe (Hl. Geist) selbst, die kein unmittelbarer Erfahrungsgegenstand ist. So wie sich menschliche Liebe nur aus der Innenperspektive der Liebenden zu erkennen gibt, erschließt (und verbirgt) sich Gnade als Wesen des Göttlichen nur aus den menschlichen Geschichten ihrer Widerfahrnis, was theologisch Heils- und Offenbarungsgeschichte heißt. Das bedeutet: Das Problem der Rede von Gnade liegt nicht so sehr in

⁴ DH 1528, Konzil von Trient im Dekret über die Rechtfertigung; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von P. Hünermann, Freiburg u.a. 1991.

⁵ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1991, 333.

⁶ Darum ist kein anderer dogmatischer Traktat als die Gnadenlehre zu einem so dramatischen Lehrstück im Ringen um den christlichen Begriff des Heils geworden.

⁷ Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht, daß theologische Begriffe keine „Anschauung“ haben und trotzdem nicht „leer“ sind. Kant interpretierte sie darum als „regulative Begriffe“, ihre Anschauung ist symbolische Anschauung.

der Säkularisierung⁸, sondern in der zeitlosen Schwierigkeit, Wirklichkeitserfahrung als Ort der verborgenen Gegenwart von Gnade zu sehen.

3. Einige zentrale Aspekte der Theologie der Gnade

a) *Gnade ist Symbol für die Transzendenz des Menschseins.* Das moderne Weltbild und Selbstverständnis hat dem allgemein geteilten Bezug zur Transzendenz die Plausibilität genommen. An seine Stelle trat die unerforschte und unermeßliche Immanenz der Welt. Die Verwiesenheit auf etwas, „das uns unbedingt angeht“⁹, wurde entweder in der religiösen Innerlichkeit des Subjekts privatisiert oder der öffentlichen Funktion von Religion (Kontingenzbewältigung, Ethik) übertragen. Die Reaktion der Barock- und Neuscholastik auf diese Reduktion blieb jedoch problematisch: Sie begründete Transzendenzbezogenheit und Heilsnotwendigkeit mit einem Natur-Gnade-Dualismus. Dieser entstand gerade durch die Anknüpfung am neuzeitlichen Begriff einer in sich geschlossenen (menschlichen) Natur, auf die dann Gnade nur mehr als veräußerlichte „Übernatur“, als zur Natur aufgestockte Ebene hinzutreten konnte (Stockwerktheorie). Während bei Tho-

mas von Aquin Gnade als *übernatürliche Form* der Geist-Seele das menschliche Sein auf Gott hin ontologisch von innen her ausrichtete, hatte das neuscholastische Menschenbild die Unerfahrbarkeit von Gnade in der konkreten Existenz zur Folge.¹⁰ Diese Theorie einer in sich „gnadenlosen“ Natur haben Henri de Lubac¹¹ und besonders Karl Rahner¹² mit seinem „transzendentalen Thomismus“ überwunden. Wie kein anderer katholischer Theologe hat Rahner klargestellt, daß Gnade zuerst und wesentlich Gott selbst ist (nicht die geschaffene Gnade) und alle geschaffene Wirklichkeit immer schon unter dem universalen Heilsangebot Gottes steht (1 Tim 2,4). Menschliche Existenz vollzieht sich „von Natur aus“ im Horizont der Transzendenz, mehr noch: der Vorgriff auf das Absolute in den menschlichen Grundvollzügen von Erkennen, Handeln, Lieben ist von diesem selbst schon getragen (übernatürliches Existential). Damit hat Rahner nicht nur den Begriff der Gnade als Selbstmitteilung Gottes in seiner biblischen und theologischen Grundbedeutung zurückgewonnen, sondern unseren Existenzvollzug als Ort der Erfahrung von Gnade ausgewiesen. Jede Freiheitserfahrung und jede Gottesrede in ihrer Konkretheit (Aposteriorität) sind schon getragen vom erfahrungsvorgängigen

⁸ „Der Begriff der Gnade wird heute als religiöser Begriff nicht mehr verstanden... Wo noch Erinnerungen aus früherer christlicher Unterweisung vorhanden sind, wird die religiöse Bedeutung abgelehnt: ‚Gnade – von wo? Von oben? Eher glaub’ ich an UFOs!‘“ (H. Barz, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. [Jugend und Religion 2], Opladen 1992, 128). Vgl. auch: L. Boff, Erfahrung von Gnade, Düsseldorf 1978, 51; G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Freiburg u.a. 1992, 9; G. Kraus, Gnadenlehre, in: Glaubenszugänge III, hg. v. W. Beinert, Paderborn 1995, 161; S.J. Duffy, The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought, Collegeville, Minn. 1992, 235ff.

⁹ P. Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 15–22.

¹⁰ Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit, (Anm. 8) 61–70.

¹¹ Surnaturel. Études historiques, Paris 1946.

¹² Vgl. K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375; Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 209–236.

(apriorischen) Akt der göttlichen Selbstgabe im Menschen (quasi-kausale Ursächlichkeit).

In Rahners Theorie von Gnade finden wir also die Entfaltung des Glaubenssatzes: Die Gnade ist je schon mitten unter uns, in uns. Die transzendente Ableitung aller Erfahrung aus den inneren Strukturen menschlicher Subjektivität macht verstehbar, was der Glaube verkündet: daß Gott das universale Heil für den Menschen ist. Die „Manifestationen“ von Gnade in Schrift, Tradition, Sakramenten oder auch sozialen Verhältnissen verlieren so ihre bloße Äußerlichkeit, weil deren Geoffenbarkeit nicht jenseits der transzendentalen Erfahrung des Menschen liegt. Denn nirgendwo anders als in Jesus Christus wird Gott als konkret gewordene Gnade geglaubt, weil in ihm das Heilsangebot Gottes und das Ja des Menschen auf höchste, einmalige und unwiderrufliche Weise ihre Einheit gefunden haben (hypostatische Union).

b) Gnade ist Symbol für die Freiheit des Menschen. Zu den wirkungsvollsten gnadentheologischen Theoremen gehört die These, daß die göttliche Gnade sich über die menschliche Freiheit hinweg unfehlbar durchsetze. Urheber dieser Theorie war Augustinus von Hippo, der das daraus folgende Dilemma auch deutlich eingestanden hat: „Zur Lösung dieser Frage [nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit; F.G.] habe ich mich zwar für die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, gesiegt aber hat die Gnade

Gottes“¹³. Hinter diesem Problem steht das gnadentheologische Prinzip, der Mensch sei zu seiner Rettung unbedingt auf die Gnade angewiesen, könne aber von sich aus nichts dazu beitragen, diese Gnade zu erwirken. Denn das Wesen von Gnade wird erst von der Anerkennung ihres Widerspruchs: der menschlichen Situation als „gefallener Existenz“, deutlich.

Wir brauchen heute die biblische Erzählung vom Fall (Gen 3) nicht mehr konkretistisch verstehen, als sei der Mensch aus einem vergangenen Zustand der Vollkommenheit herausgefallen, sondern können sagen, daß er außerhalb seiner „wesentlichen Möglichkeit, wie sie von Gott her entworfen worden ist“¹⁴, steht. Daß das Böse zum „Drama der menschlichen Freiheit“ gehört, daß es der „Preis der Freiheit“¹⁵ ist, die auch schuldig werden kann, ist ein zentrales Merkmal biblischer Anthropologie. Deshalb erhielt die Deutung des Verhältnisses von Ursprungssünde-Freiheit-Gnade sachlich und theologiegeschichtlich eine derart weichenstellende Rolle.

Der späte Augustinus hat Gnade im scharfen Kontrast der absoluten Gerechtigkeit Gottes und der totalen menschlichen Sündenverfallenheit geendet. Um sein Anliegen, Gnade als unverdienbare und unfehlbar im Menschen wirkende Macht abzusichern, verdunkelte er die Universalität der göttlichen Liebe durch eine biologistische Erbsündentheorie und verzerrte so das Verhältnis menschlicher Freiheit und der Gnädigkeit Gottes auf schreckliche Weise.¹⁶ Eine vermittelnde Lö-

¹³ Retractationes II 1.

¹⁴ R. Haight, Sin and Grace, in: Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives, hg. von F. Schüssler Fiorenza/J. P. Galvin, Dublin 1992, 399–465, 418.

¹⁵ R. Safranski, Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München 1997, 13.

¹⁶ Vgl. K. Flasch (Hg.), Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadentheorie von 397. Lateinisch-Deutsch, Mainz 1995; F. Schupp, Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 288f.

sung, wie sie etwa Gregor von Nyssa¹⁷ entwickelt hat, griff er nicht auf. Im Gegenteil: Die Deutung des irischen Mönchs Pelagius, natürliche, das heißt schon begnadete (!) Freiheit könne, wenn sie sich an die Vorbilder der Heilsgeschichte halte, (selbst)heilend wirksam sein¹⁸, bekämpfte er energisch.¹⁹ Die Folgen waren theologieschichtlich und spirituell weitreichend. Auch wenn Thomas von Aquin die Axiome der augustinischen Gnadenlehre reformulierte²⁰, so konnte seine Theorie gegen einen radikalen Augustinismus, Gott handle nicht der freien menschlichen Natur zuwider, sondern nur durch sie²¹, nicht verhindern, daß Gnade zum Anti-Begriff der Freiheit wurde.

Müssen aber die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes wirklich in ein absolutes Konkurrenzverhältnis treten? Die Theologie heute zögert nicht mit der Antwort: Nein! Denn *Gnade* wird gerade *als Freiheit* erfahrbar.²² Wenn Gnade die Zuwendung Gottes zum Menschen in der Tiefe der Person sowie im Hoffnungshorizont der Geschichte *und* die von Gott getragene Antwort des Menschen in seinem Glaubens- und Existenzvollzug (Jesus Christus) ist, dann können und brauchen sich Freiheit und Gnade nicht ausschließen. Dann ist die Entfaltung des Menschseins eben Verinnerlichung und intersubjektive Veräußerlichung der geschenkten Liebe Gottes und

Gnade die Erfahrung der radikalen Selbstgabe Gottes an den Menschen. Dann ist Gnade Ansage der Einbeziehung aller Menschen in Gott, nicht die Regel willkürlicher Ausschließung.

c) *Gnade ist Symbol für die innere Wandlung des Menschen.* Wenn die Bibel von Gnade (*hesed*, *charis*) spricht, wird immer eine personale Veränderung und Wandlung bezeugt, sei es in der individuellen Geschichte von Glaubenden oder in der Geschichte des Volkes Israels, sei es in der Begegnung der Sünder mit Jesus Christus oder in den vielfältigen mystischen Berufungs- und Bekehrungserlebnissen religiöser Virtuosen. Gotteserfahrung ist diesen Zeugnissen zufolge immer ein Ereignis des „Gnade-Findens“ (Gen 6,8; 18,3; Ex 33,12; 1 Sam 1,18; Ps 23,6; 31,22; 84,12; Lk 1,30 u.v.a.). Von den neutestamentlichen Autoren hat Paulus wie kein anderer zuvor die personale Frucht des göttlichen Erlösungshandelns in Christus im Begriff der Gnade gebündelt. Weil sie soteriologisch „Gerechtmachung“ (Röm 4,25) durch die Proexistenz Christi ist, ist sie existentiell der Übergang „vom Tod zum Leben“ (Röm 5, 13). Eine der schönsten Metaphern beschreibt die besondere „Innerlichkeit“ der Gnadenerfahrung: In unsere Herzen hinein ist die Liebe Gottes im Hl. Geist ausgegossen (Röm 5,5); ganz und gar erfaßt und verwandelt sie die Personmitte. Und welche andere Wirk-

¹⁷ Die große katechetische Rede XXX 3–4, in: Texte zur Theologie. Dogmatik. Gnadenlehre I. Bearbeitet von G. L. Müller, Graz-Wien-Köln 1996, 130–132.

¹⁸ Vgl. G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.

¹⁹ Vgl. die Verurteilung der pelagianischen Gnadenlehre auf der Provinzialsynode von Karthago 418 (DH 222–230); die extremen Positionen Augustins wurden allerdings von der Synode nicht übernommen und auch später nie definitive Glaubenslehre.

²⁰ Summa contra Gentiles III 17–163 und Summa theologiae I–II 109–114.

²¹ ScG III c161–163.

²² Vgl. die Titel aktueller Gnadenlehren: K. Rahner, Gnade als Freiheit, Düsseldorf 1972; G. Greshake, Geschenkte Freiheit (Anm. 9); L. Boff, Erfahrung von Gnade (Anm. 8); O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade, Freiburg 1983.

lichkeit könnte den Menschen so heilend verwandeln wenn nicht eben die Erfahrung der Liebe? Nur dieser durch Liebe verwandelte Mensch ist für Paulus der befreite Mensch (Röm 6,18), und diese Wandlung geht so weit, daß sie auch die Schöpfung „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) ausrichtet.

Diese pneumatische Einheit von Gnade und Leben führte in der mittelalterlichen Theologie dazu, die Gnadenlehre als Thema der Tugendlehre und Ethik abzuhandeln, nicht mehr als Thema der Pneumatologie wie noch bei Petrus Lombardus. Für ihn ist die Liebe Gottes der Hl. Geist als Urquelle und Form aller Tugenden²³. Gegen die Identifikation von Tugend und Gnade führt später Alexander von Hales²⁴ die Unterscheidung von *gratia increata* (Gott selbst) und *gratia creata* (eine von Gott im Menschen bewirkte und auf Dauer bleibende Zustandsänderung) ein, um das Mißverständnis zu verhindern, daß Gott sich in uns selbst liebt, wenn wir den anderen lieben. Für Martin Luther ist das glaubende Innwerden der Gnade, wenngleich nicht ontologisch, sondern relational (Rechtfertigung als Nichtanrechnung von Schuld), der Hoffnungsgrund des Menschen.²⁵ Und das Konzil von Trient beschreibt die Wirkung der Gnade als „Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“ (DH 1528).

Allerdings ist die Dimension der Wandlung nicht auf die personale „Innenseite“ des Menschen zu beschränken, sondern hat eine soziale Gestalt:

Im Prozeß menschlicher Befreiung zum Beispiel geschieht schon ein Stück weit geschichtliche Konkretisierung von Gnade (*gratia externa*). Die Gnade als Rechtfertigung des Einzelnen ist heilsgeschichtlich die Gnade als Befreiung, und zwar so, „daß die Befreiung als von Gott selbst gewirkt bezeichnet werden kann... Menschliche Befreiungen gewinnen damit eine sakramentale Funktion“²⁶. „Das Reich Gottes, das in der Welt gegenwärtig ist, ohne von der Welt zu sein, erleuchtet die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, während die Kräfte der Gnade sie durchdringen und beleben.“²⁷

Diese skizzenhafte Rückfrage zu Gnade hat die systematische Verklammerung von Existenz- und Gnadenerfahrung verdeutlicht. Jetzt ist von der anderen Seite her zu fragen: in welchen Grunderfahrungen erschließt sich Gnade?²⁸ Dabei wird deutlich werden, daß die anthropologischen Momente von Freiheit, Vergebung, Liebe und Identität durch das Zusammenspiel von Selbst- und Fremdbestimmung eine strukturelle Analogie zur Gnadenerfahrung aufweisen.

4. Menschliche Grunderfahrungen als Gnadenerfahrungen

a) Freiheit

Wie gesagt: An keinem anderen Grundbegriff der Moderne wurde der Widerspruch zur Gnadentheologie so heftig vorgetragen wie am Begriff Frei-

²³ Sent I, 17,2.

²⁴ Summa Theologiae III, 61–67.

²⁵ Vgl. O.H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1983, 194; ders./A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 162f.

²⁶ L. Boff, Erfahrung von Gnade 225.

²⁷ Centesimus annus 25.

²⁸ Die Frage aktualisiert also nichts anderes als das thomistische Theorem: „*Gratia supponit naturam*“.

heit – die Kategorie für Autonomie und Emanzipation schlechthin.²⁹ Umgekehrt wurde Gnade sosehr als totale Abhängigkeit des Menschen von einem anderen (Absoluten) aufgefaßt, daß Gnade das Synonym für Selbstverneinung und Fremdbestimmung (Heteronomie) war. Doch beide Deutungen verfehlen die Sache. Denn Freiheit ist keineswegs nur die unableitbare Erfahrung seines Ichs oder eine Disposition von Wahlmöglichkeiten, sondern wesentlich kommunikative Erfahrung. Erst die Begegnung einer *anderen* Freiheit, das heißt einer anderen Person legt den Grund für den eigenen Freiheitsvollzug.³⁰ Martin Buber hat das philosophisch an den Grundworten Ich-Es und Ich-Du entfaltet: Im Unterschied zur Ich-Es-Relation (Subjekt-Objekt-Beziehung) entsteht die Ich-Du-Relation durch wechselseitige Anerkennung: „Du grenzt nicht“³¹; es ist nicht Gegen-über im Sinne eines verfügbaren Gegenstandes. „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat. ... Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“³²

In der Intersubjektivität kommt somit eine Gleichursprünglichkeit von Autonomie (Ich) und Heteronomie (Du) zum Tragen. In der Freiheitserfahrung ist der andere meiner selbst der Pol, auf den ich – von ihm her – ausgerichtet

bin. Dennoch bleibt er unverfügbar wie ein magnetischer Pol, der nur die Nadel ausrichtet. Die einfachste und alltäglichste Form wechselseitiger Anerkennung als Ich-Du geschieht in der sprachlichen Kommunikation. Darin entdecken wir unsere Personalität und Würde, darin erleiden wir Verdinglichung und Entwürdigung.³³ Wo Subjekte wie Dinge behandelt werden, geht Freiheit verloren. Wohingegen der andere, gerade auch der fremde Andere, nicht von vornherein als Grenze meines Freiheitsraums gesehen wird, ist er die Ausweitung von Freiheit, die Chance, ihn als Du zu finden.

Nun ist die Gnadenerfahrung von keiner anderen Logik geprägt: Sie ist nichts als freie Anerkennung des Menschen durch Gott und umgekehrt – ausgedrückt in sprachlicher Kommunikation. Gott ist das absolute Du des Menschen als Gnade, und der Mensch ist das Du Gottes als freie Erfüllung seiner Liebe. Allerdings darf der zentrale Unterschied in dieser Analogie nicht verwischt werden: Im menschlichen Freiheitsvollzug werden wir einander immer wieder schuldig, Gott dagegen schuldet uns nichts in seiner Zuwendung.³⁴

b) Vergebung

Gelingendes Menschsein gibt es nur, wenn der Preis der Freiheit, ihr Scheitern durch Schuld, aufgearbeitet und vergeben wird. Auch das ist ein aus-

²⁹ Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband I, Berlin 1981, 544f.

³⁰ Vgl. in entwicklungspsychologischer Sicht die klassisch gewordene Interpretation von E. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1966.

³¹ M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 8.

³² Ebd. 15.

³³ Vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 1978, 262–288.

³⁴ Mit diesem Satz darf jedoch die Theodizeefrage oder das Klagen wegen Gottes Abwesenheit und Ferne nicht stillgelegt werden.

schließlich kommunikativer Vorgang. Man kann Vergebung und Wiedergutmachung einklagen, wirksam werden sie aber nur, wenn sie aus Einsicht und Freiheit kommen. Wie wichtig diese Erfahrung ist, wissen wir von unseren Primärbeziehungen. Unverziehe, das heißt nicht bewältigte Schuld wirkt auf Dauer destruktiv. Der Wahnsinn solcher Schuld zeigt sich in den unzähligen kleinen familiären und großen kollektiven Tragödien. Der performative Akt des Verzeihens ist (profane) Erfahrung von Gnade. Vergebung ist Wohlwollen als Gnädigkeit, die mir der andere zuteil werden läßt. Dadurch wird die wechselseitige Anerkennung wiederhergestellt, die durch Verletzung der Personwürde des anderen entstanden ist. Auch hier also zeigt sich: Nicht im Bild eines souveränen Hoheitsaktes erfassen wir den vollen Gehalt von Gnade, sondern im Bild der heilsamen Zuwendung zum anderen.

c) Liebe

Keine andere Dimension wurde so sehr mit der Erfahrung von Gnade identifiziert wie die Erfahrung von Liebe. Darum ist theologisch die Liebe auch *der* erläuternde Name für Gnade. Blicken wir nur auf die Liebeserfahrung in Zweierbeziehungen, so stoßen wir auf den Zusammenhang von Liebe und Gnade: „Sich zu verlieben heißt, sich einer anderen Existenz zu öffnen, ohne Garantie, daß dies realisierbar ist. Es ist ein Glücksgesang ohne Sicherheit auf Antwort ... Und wenn die Antwort vom Anderen, vom Geliebten kommt, dann erscheint es uns wie etwas un-

verdientes, wie ein wunderbares Geschenk, von dem man nie gedacht hat, es zu bekommen... die Theologen haben für dieses Geschenk einen eigenen Begriff: Gnade.“³⁵ U. Beck und E. Beck-Gernsheim vertreten in ihrer lesenswerten Soziologie der Liebe sogar die These, daß die Liebesbeziehung der profane Ort des Sakralen wurde. „Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott. Die Sehnsucht nach Erlösung und Zärtlichkeit, das Hickhack darum, die unwirkliche Schlagertext-Wirklichkeit in den versteckten Kammern des Begehrens – alles das hat einen Hauch von alltäglicher Religiosität, von Hoffnung auf Jenseits im Diesseits. Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen.“³⁶ „Liebe ist eine besondere unter den vielen normalen Grenzerfahrungen. Anders als Krankheit und Tod wird sie erstrebt, nicht verdrängt, jedenfalls nicht in unserer Epoche und Kultur; sie ist nicht bezweckbar, kann nicht gewollt herbeigeführt werden; wo sie erhofft wird, richtet sich diese Hoffnung auf Befreiung im Jetzt und Du. Ihr ‚Jenseits‘ ist diesseitig, außerordentlich diesseitig, hat Stimme, Körper, eigenen Willen. In der Religion gilt der Satz: es gibt ein Leben *nach* dem Tod; in der Liebe gilt der Satz: es gibt ein Leben *vor* dem Tod“³⁷. Dies aufnehmend und zugleich korrigierend können wir sagen: Die im Leben erfahrene Liebe begründet die religiöse Hoffnung auf das Leben nach dem Tod – und eben das ist schon religiöse Erfahrung und Deutung des Lebens vor dem Tod.

³⁵ F. Alberoni, *Verliebtsein und lieben – Revolution zu zweit*, Stuttgart 1983, 39f.

³⁶ Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990, 22.

³⁷ Ebd. 232. Selbstverständlich ist der letzte Satz des Zitats theologisch unzulässig.

d) Identität

Ein anderes Stichwort unserer Zeit ist zweifellos „Identität“. Der Pluralismus der Lebenswelten und Lebensentwürfe zwingt zur bewußten Auseinandersetzung mit der Frage, wer man sein will, sein kann. Identität ist der Begriff für die reflexive Selbst- beziehungsweise Fremdbeschreibung menschlicher Subjekte, einfacher: die Antwort auf die Frage: „Wer bin ich?“ Identität ist die personale Voraussetzung für das Subjektsein. Der Akt der Selbstbeschreibung muß aber die unbeabsichtigten, geradezu widerfahrenen Ereignisse einbeziehen. Nirgends anders als am Begriff der Identität wird sichtbar, daß man auch jemand anderer hätten werden können.

Für die gesteigerte Suche nach Identität³⁸ wartet die Soziologie mit der Erklärung auf, daß derselbe Mechanismus, der die moderne Gesellschaft hervorbringt, auch das moderne Individuum formt. Dieses hat sich selbst „durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren“³⁹. Dazu muß das Subjekt sich als das Wesen wahrnehmen, das sich von allen anderen unterscheidet! Identität ist also Setzung von Differenz. Die Konsequenzen sind beträchtlich: Die Freiheit von überkommenen identitätsbildenden Zugehörigkeiten muß mit dem Preis einer fragiler werdenden Identität bezahlt werden. Identitätsfindung wird darum zum offenen, lebenslangen Prozeß. Identität wird zu einer paradoxen Erfahrung

von Autonomie und Heteronomie, zur Hoffnung, daß das Leben glückt.

Auch die Identitätserfahrung enthält eine Analogie zur Gnadenerfahrung. Ja, die Identitätsfrage ist ein entscheidender Antrieb der Gnadentheologie überhaupt, wird doch Gnadenerfahrung dort bezeugt, wo der Zuspruch unbedingter Bejahung eines Subjekts, das um seine Integrität ringt, vernommen wird⁴⁰. Die Rettung des Subjekts, und zwar gerade im Kontext von Selbstverlust, Schuld und Tod – das ist Gnade. Es überrascht darum nicht, wenn auch die Tiefenpsychologie bei der Bearbeitung von Identitätskrisen den Vorgang des plötzlichen Sichöffnenkönnens eines Menschen auf seinen personalen Existenzgrund als Analogie zum Gnadengeschehen entdeckt: „Für dieses Geschehen hat die Theologie den Ausdruck Gnade geschaffen und die Tiefenpsychologie hat kein besseres Wort dafür gefunden.“⁴¹ Der geheimnisvolle Grund menschlicher Identität ist ein gefundener, der nichtsdestotrotz vom Ich zu suchen ist. Angesichts der Sehnsucht nach Ganzheit des fragmentierten Ichs erhält sogar die altkirchliche Formel für Gnade: Wiederzusammenfassung (recapitulatio)⁴² des Menschen, eine überraschende Aktualität. Das Symbol dieser Einheit war für die Väter Jesus Christus, das Urbild des begnadeten Menschen.

Abschließend sei gesagt: Der Schlüsselbegriff Gnade kann in seiner Bedeutung, Unersetzbarkeit und Brisanz neu ausgedrückt werden, wenn Existenz-

³⁸ Vgl. U. Beck/W. Vossenkuhl/U. Erdmann Ziegler, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995.

³⁹ N. Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: *ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt/M. 1993, 149–258, 215.

⁴⁰ Vgl. die klassische Frage der Frömmigkeit: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“

⁴¹ W. Obrist, *Tiefenpsychologie und Theologie*, Zürich 1993, 86.

⁴² So der erläuternde Begriff für Gnade in der Theologie des Irenäus von Lyon.

erfahrungen aus der Logik ihrer inneren Struktur aufgeschlossen werden. Dann sehen wir, daß es auch heute elementare Träger für die Erfahrung von Gnade gibt.⁴³ Und wir finden den Sinn des gnadentheologischen Axioms von Thomas bestätigt, daß „die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet“⁴⁴. Natürlich führt die Deutung dieser Grunderfahrungen nicht zwangsläufig zum Begriff der „Gnade“. Denn Gnade bleibt der transzendente Begriff für die verborgene Präsenz des göttlichen Heilswillens. Aber zu jeder Zeit wurden je neue Zugänge gefunden: Paulus, Luther und das Konzil von Trient im Begriff der Rechtfertigung; heute im Begriff von Freiheit/Befreiung oder Selbstfindung. Auf diese Weise bleibt Gnade *das* Heilsymbol für die Zuversicht des Glau-

bens, daß unsere biologische, soziale und geistige Natur, die zutiefst geprägt ist von der Überlebensstrategie der „Tüchtigen“ („survival of the fittest“) und vom existentiellen Schrecken der Nichtigkeit, von einer ewigen Liebe angenommen und verwandelt wurde.⁴⁵ Die christliche Tradition erinnert daran, daß die Rede von Gnade ein Gesicht hat, auf das zu schauen ist: Jesus Christus, die erschienene „Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,14). Die Erinnerung und das Bekenntnis an ihn ist das Vermächtnis des Christentums an die Welt. Es ist das – leider oftmals schuldhaft und tragisch verzerrte – Vermächtnis der verborgenen, pneumatischen Präsenz von Gnade in personalen Erfahrungen: „Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21).

⁴³ Zur Konstitution symbolischer Erfahrung siehe: P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971; H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung*, Freiburg 1995; R. Haight, *Dynamics of Theology*, Mahwah, NJ 1990, 129–166, und D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

⁴⁴ STh I, 8 ad2.

⁴⁵ Das ist der Kern und die bleibende Aktualität der östlichen Theologie eines Irenäus v. Lyon oder Gregor von Nyssa, die betonen, daß Erlösung nur geschehen konnte, weil der Logos ganz und gar die menschliche Natur angenommen hat.

ILSE KÖGLER

Getting in Contact

Lifestyles, Werte und Religiosität Jugendlicher

Was wissen wir von den (jungen) Menschen, denen wir im Religionsunterricht und in der kirchlichen Pastoral begegnen wollen? In ihrer Linzer Antrittsvorlesung skizziert die neue Professorin für Katechetik/Religionspädagogik aktuelle jugendliche Lebensstile und fragt nach deren religiösen Implikationen. (Redaktion)

„Die heutige Jugend ist von Grund auf verdorben, sie ist böse, gottlos und faul. Sie wird niemals so sein wie die Jugend vorher, und es wird ihr niemals gelingen, unsere Kultur zu erhalten“, so wurde schon vor mehr als 3000 Jahren geklagt.¹ Es hat Tradition, wenn sich allgemeine Ansichten über die Jugend eher an Vorstellungen und Phantasien der Erwachsenen orientieren als am tatsächlichen Verhalten junger Menschen. Auf den Punkt gebracht könnten diese lauten: „Jede Jugend ist die dümmste“.²

Die Jugend gibt es schon lange nicht mehr – so es sie jemals gegeben hat. Wir begegnen vielmehr einer kaum überschaubaren Vielfalt von Stilen und Kulturszenen, unterschiedlichen Verhaltensweisen und Orientierungen, miteinander teils kompatiblen, teils nicht kompatiblen jugendkulturellen Einstellungen und Haltungen. Alle Versuche, sie auf *einen* gemeinsamen Nenner zu bringen, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das gilt

für Bezeichnungen wie „Generation X“ oder „Techno-Generation“ ebenso wie für die pauschalen Attribute wie „orientierungslos“, „vergnügungssüchtig“, „gewalttätig“ o.ä. Wenn sich manchmal das Gefühl einstellt, jugendkulturelle Lebenswelten nicht mehr zu durchschauen – meist geht dies mit dem Satz einher „Ich glaub, ich werde alt“ – so ist zu bedenken: Unübersichtlichkeit ist kein jugendspezifisches Phänomen. Dahinter stecken gesamtgesellschaftliche Umbrüche mit einer Reihe von gesellschaftspolitischen, kultur- und geistesgeschichtlichen Faktoren.

Die Shell-Jugendstudie 1997³ stellt fest, daß die gesellschaftliche Krise die Jugend erreicht habe. Heutige Jugendliche gehen nicht mehr selbstverständlich davon aus, daß sie im Erwachsenenalter das Wohlstandsniveau ihrer Eltern erreichen oder sogar übertreffen werden. Sie sind ferner mit belastenden Lebensperspektiven konfrontiert, wie zum Beispiel Aids, Umweltzer-

¹ Babylonische Tontafel, hier zit. nach Manfred Lütz, Der blockierte Riese, Augsburg 1999, 58; ähnlich mit Verweis auf Sokrates Klaus Farin, Deine Jugend, das unbekannte Wesen..., in: D. Gorny/J. Stark (Hg.), Jahrbuch Pop & Kommunikation 98/99, München-Düsseldorf 1998, 180.

² Vgl. auch Eckart Britsch, Jede Jugend ist die dümmste, in: Kursbuch 121. Der Generationenbruch, Berlin 1995, 159ff.

³ Vgl. Jugendwerk der Deutschen Shell 1997, 11–23.

störung, Umbau des Sozialstaates, Arbeitslosigkeit.⁴ In Deutschland und Österreich sehen Jugendliche die Arbeitslosigkeit als größtes Problem für ihre Altersgruppe. Ein sicherer Arbeitsplatz steht demnach an erster Stelle des persönlichen Lebensglücks. Das Spektrum an jugendlichen Reaktionsweisen auf gesellschaftliche Problemlagen reicht von Desillusionierung und Verunsicherung über eine im Vergleich zu früheren Generationen größere Offenheit und einen ausgeprägten Realismus bis hin zu einer scheinbar rein hedonistischen Erlebnisorientierung. Heutige Jugendliche erleben jedoch nicht nur die Schattenseiten des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, sie sind auch die ersten Nutznießer der entstehenden High-Tech-Kultur. Über digitale Kommunikationstechnologien wie Internet, über Popkultur, Mode und den Sport nehmen sie an weltweiten Aktivitäten teil. Sie sind allseits umworbene Konsumenten der Massenmedien, der Informationstechnologie und besonders der Freizeitindustrie. Im Feld des Sports sind sie für Markenfirmen sogar „Opinion-Leaders“. Einerseits müssen Jugendliche also ohne Illusion und Utopien in eine unsichere Zukunft blicken, andererseits verfügen sie über ein symbolisches (Körper-)Kapital, das ihnen eine geradezu privilegierte Rolle als mündige Konsumenten und Trendsetter sichert. Diese Widersprüchlichkeit von Lebensperspektiven beeinflusst die Entstehung von jugendkul-

turellen Szenen, um die es in den folgenden Ausführungen gehen soll.

Jugendliche leben in der Regel in einer Vielzahl von Alltagen. Sie leben gleichzeitig, aber ungleichgewichtig in Wirklichkeiten von Familien, Betrieben, Schulen, Kirchen, Vereinen, Beziehungen, Medien und Peergroups. Es gibt das Phänomen einer wachsenden *Verinselung von Lebensräumen*. Von Heranwachsenden ist heute eine soziale und geographische Mobilität gefordert, damit sie in den unterschiedlichen Lebensräumen, in denen mitunter ganz unterschiedliche Normen gelten, sich aufhalten und bestehen können.

Die sogenannte „Freizeit“ hat für Jugendliche nicht nur das Flair des fröhlichen „anything goes“, des Spiels und der Entspannung. Sie benutzen den Markt an Freizeitgütern und -leistungen auch selektiv für ihre „Freizeitkarrieren“ – sei es zur persönlichen Qualifikation, zum Aufbau sozialer Beziehungsnetze oder zur Statussuche.⁵

Die Familienzentrierten

In der Geschichte jugendkultureller Erscheinungsformen hat es immer schon Jugendliche gegeben, die ihr Leben inklusive der Freizeit vornehmlich in der Familie, der Nachbarschaft, im Geflecht lokaler Vereine und gemeindlicher Gruppen ausgerichtet haben. Der Pädagoge Jürgen Zinnecker typisiert sie als die *Familienzentrierten*.⁶ Diese Jugendlichen sind überdurchschnittlich institutionell integriert, das

⁴ Vgl. auch im folgenden: Jürgen Schwier, Stile und Codes bewegungsorientierter Jugendkulturen, in: Schwier (Hg.), Jugend – Kultur – Sport. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen, Hamburg 1998, 9ff.

⁵ Vgl. Manfred Zentner, Jugend-Werte-Studie '98, noch unveröffentlichtes Manuskript am Österreichischen Institut für Jugendforschung (ÖIJ), S. 11f.

⁶ Vgl. dazu: Jürgen Zinnecker, Jugend, Kirche und Religion, in: G. Hilger/G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? München 1993, 128ff. Vgl. auch: Karl Gabriel, Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: W. Tzscheetzsch/H. G. Ziebertz (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996, 57f.

heißt in Gruppen beheimatet, auch in kirchlichen Gruppen. Die Familienzentrierten sind ansprechbar für Formen kirchenorientierter Religionspraxis, offen für Probleme ihrer Mitmenschen und für soziale Bezüge, offen für Fragen nach dem Sinn des Lebens. Ihre Raumorientierung ist eher auf „geschützte Räume“ aus. Der Schutzraum von Jugendgruppen innerhalb von erwachsenendominierten Verbänden erlaubt ihnen eine zeitlich verlangsamte Ablösung vom Elternhaus. Im Verhältnis zu ihren Altersgenossen repräsentieren sie insgesamt eine „retardierte Modernität“ von Jugend, das heißt eine gewisse biographische Verspätung ist für sie charakteristisch. Im Typus des Familienzentrierten findet sich die Form des Jungseins, die sich im Kontrollnetz von Familie, Nachbarschaft, Kirche und Gemeinde abspielt. Verabschieden müssen wir uns aber von der Vorstellung, daß allen katholisch sozialisierten, familienzentrierten Jugendlichen die christliche Religion zentrale Orientierungs- und Lebensgestaltungsentwürfe liefert. Auch bei ihnen kann festgestellt werden, daß sie in Bezug auf Religion oft lieber auswählen, statt ein verbindliches Modell zu übernehmen. In zahlreichen empirischen Untersuchungen wird eine deutliche Diskrepanz zwischen Kirchenzugehörigkeit, religiöser Überzeugung und kirchlicher Praxis festgestellt.

Dafür stellvertretend ein Zitat einer 17jährigen Katholikin, die zu einer jesuitischen Pfarrjugend gehört: „Religion gehört zur Allgemeinbildung ... Ich merk, daß ich religiös bin, wenn ich mit

Leuten red – oder über den Sinn nachdenk ... jemand ist religiös, wenn er an etwas glaubt ... an etwas Höheres, aber das ist für jeden anders, das mag ich möglichst wenig definieren.“⁷

Schnelle Rezepte, wie etwa „Na, da brauchen die Jugendleiter nur das Ganze der katholischen Lehre vermitteln – dann wird sie das Höhere schon definieren wollen“ haben wegen der geringen Chance auf begeisterte Aufnahme bei den Rezipienten allenfalls den Rang des Honorigen. Zu bedenken ist ja, daß über weite Strecken die Familie als religiöse und christliche Sozialisationsinstanz ausgefallen ist. Die religiöse Praxis der 40–49jährigen ist oft kaum intensiver als die ihrer Kinder. Die Situation ist zu komplex, als daß sie mit einfachen Lösungen zu bewältigen wäre.

Beobachtbar ist, daß Jugendliche in der Auseinandersetzung mit der Tradition eine eigenverantwortete Lebensorientierung zu konstruieren suchen, neue Welt- und Selbstbilder generieren, die den modernen Anforderungen standhalten. Dies muß nicht zu einem Bruch mit familiären Religionsorientierungen und Glaubensmustern führen, ihre Tradierung enthält aber immer auch kritische Transformation und Übersetzung.⁸

Eine Strukturvariante jugendlicher religiöser Orientierung ist, für sich endgültige Gewißheit zu konstruieren und diese entweder in missionarischer oder abwehrender Haltung gegenüber der Umwelt zu demonstrieren. Dies geschieht vor allem, wenn die Prozesse der Modernisierung – nämlich Indivi-

⁷ Ausschnitt aus einem Videoprojekt, das im Rahmen der folgenden Studie durchgeführt wurde: Regina Polak/Christian Friesl, Die Suche nach der religiösen Aura. Analysen zum Verhältnis von Jugend, Transzendenz und Religion, Pilotstudie, Wien 1988, S. 73.

⁸ Vgl. auch im folgenden: Werner Helsper, (Neo)religiöse Orientierungen Jugendlicher in der „post-modernen Moderne“, in: W. Ferchhoff u.a., Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz, Weinheim-München 1995, 66ff.

dualisierungsprozesse⁹, Pluralisierung der Lebensstile, Mediatisierung und Technisierung des Alltags, Konsum- und Freizeitgesellschaft – von Jugendlichen als beängstigend und desorientierend erlebt werden. Hier können auch traditionelle, abgeschirmte religiöse Sondermilieus den Sozialisationshorizont bilden.¹⁰

Freizeit-Szenen

Alternativ zu den familienzentrierten Jugendlichen waren und sind Jugendliche, die in ihrer Freizeit den öffentlichen Straßenraum in Besitz nehmen und seine Angrenzungen (Markt, Konsum, Vergnügungsbereich) mitverwenden oder symbolisch umdeuten. Das muß nicht heißen, daß diese Jugendlichen kein positives Verhältnis zu ihrer Herkunftsfamilie haben, aber sie rich-

ten ihre Freizeit selbstbestimmter aus. In den 90er Jahren ist Faszinierendes zu beobachten: Jugendkulturelle Gruppierungen, die bis dato mehrheitlich auf ihr Herkunftsmilieu bezogen waren, sind in ihren Kulturmustern und Lebensweisen vielfach von ihnen abgekoppelt. Sie sind also nicht mehr selbstverständlich an äußere Daseinsmerkmale wie Klasse, Schicht, Bildung oder Beruf gebunden.¹¹

An die Stelle milieubezogener Jugendkulturen sind heute in der Regel *Freizeit-Szenen*, wählbare und abwählbare Formationen, getreten.

Was wird unter Szenen verstanden?¹²

– Szenen sind „*expressive Gruppenstile*“¹³, oder „*symbolisch-expressive Arrangements*“¹⁴ jugendkultureller Lebensstile. Sie entstehen überall dort, wo Men-

⁹ Der zunehmende gesellschaftliche *Individualisierungsprozeß* kann die Einzelnen aus ihrem Eingebundensein in ein soziales Netzwerk herauslösen, so daß sie in der Folge ihr Leben in verstärktem Maß in die eigene Hand nehmen müssen. Die Chancen liegen in einer bewußten Wahl der eigenen Lebensweise, in einer bewußten Entscheidung für Wertorientierungen und spezifische Stile. Die Gefahren liegen im Zwang zu individuellen Orientierungen und in sozialer Isolation. Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, 138.

Vgl. zu Jugend und Modernisierung auch: Österreichische Jugend-Wertestudie 1999, noch unveröffentlichtes Manuskript, 2–4.

¹⁰ Vgl. *Werner Helsper*, (Neo)religiöse Orientierungen, 1995, 66ff.

¹¹ So untersuchten die ForscherInnen (u.a. *John Clark/Stuart Hall/Tony Jefferson/Angela McRobbie*) in der „Wiege“ der Cultural Studies, dem Birminghamer Center of Contemporary Cultural Studies (CCCS) mit marxistischen Kategorien vor allem hervorstechende Jugendkulturen Englands der sechziger Jahre, die alle Bewegungen von Jugendlichen aus der Arbeiterklasse waren. In der Tradition des Centers wird von einem hierarchischen Verhältnis zwischen der jeweiligen Jugendkultur und der dominanten Erwachsenenkultur ausgegangen, *das heißt Jugendkulturen werden als generationsspezifische Subsysteme klassenspezifischer Stammkulturen verstanden*. Die latente Funktion von Jugendkulturen wird in dem Versuch gesehen, klassenspezifische Probleme, die generationsspezifisch erfahren werden, auf „magische“, symbolisch-expressive Weise zu „lösen“.

¹² Die Szenebeschreibung verdanke ich wertvollen Gesprächen mit B. Heinzlmaier und Manfred Zentner, beide ÖJJ. Vgl. im folgenden auch *Bernhard Heinzlmaier*, Ansprechpartner Jugend. Jugendszenen als Präventionspublika, in *JUGENDreport* 4/1998, 4–9; *Bernhard Heinzlmaier*, Die Pop-Maschine. Die szenebildende Bedeutung von Musik, in: *B. Großegger u.a.*, Trendpaket 2, Graz-Wien 1998, 157ff.

Vgl. auch *Ralf Vollbrecht*, Die Bedeutung von Stil. Jugendkulturen und Jugendszenen im Licht der neueren Lebensstildiskussion, in: *W. Ferchhoff u.a.*, Jugendkulturen, 23–37 und *Ralf Vollbrecht*, Von Subkulturen zu Lebensstilen. Jugendkulturen im Wandel, in: *SPOKK* (Hg.): Kursbuch Jugendkultur. Stile, Szenen und Identitäten vor der Jahrtausendwende, Mannheim 1997, 22–31.

¹³ Vgl. *Rainer K. Silbereisen/Laszlo A. Vaskovics/Jürgen Zinnecker* (Hg.): Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996. Opladen 1996, 57ff. Die Studie verwendet synonym zum Szene-Begriff den Ausdruck „expressiver Gruppenstil“.

¹⁴ Vgl. *Wilfried Ferchhoff*, Jugendkulturelle Individualisierungen und (Stil)differenzierungen in den 90er Jahren, in: *W. Ferchhoff u.a.*, Jugendkulturen, 52–65, hier 56.

schen freiwillig gemeinsame Interessen, Wertvorstellungen und Freizeitaktivitäten entwickeln. Sie sind eine Art von sozialen Netzwerken, weichen die alten Strukturen der Gesellschaft auf und erzeugen neue.¹⁵

Der „*Lifestyle*“ von relevanten Jugend-Szenen artikuliert sich generell in vier Themenschwerpunkten, die miteinander korrelieren. Im saloppen Neudeutsch ausgedrückt sind dies: *Mind, Fun, Relation und Job*, also: Wertephilosophie, Spaß, Beziehung und Arbeit. Im Bereich „Mind“ geht es um Wertewelten, Weltbilder, Philosophien, Ideologien und religiöse Anschauungen. Unter „Fun“ versteht man die Bedürfnisse, die mit Spaß, Freizeit, Konsum und Unterhaltung zu tun haben. Das Themenfeld „Relation“ bezieht sich auf Formen der Geselligkeit, Partnerschaft, Muster der Mediennutzung, Körperbewußtsein. „Job“ umfaßt die Aspekte Ausbildung, Einstellung zu Karriere, aber auch Kreativität.

In jugendspezifischen Szenen hat die symbolische Ebene große Bedeutung. In Kleidung, musikalischen Vorlieben, Körperhaltung und Sprachstil werden Lebensauffassungen, Wirklichkeitsdeutungen, moralische und normative Standpunkte transportiert. Bei vielen Szenen geschieht dies mit einer gehörigen

Portion an Ironie (Ironie wird selten von Erwachsenen verstanden und gerne als umfassender Lebensentwurf mißverstanden). Direkte Deutungen der einzelnen symbolischen Gestaltungsformen müssen nicht stimmen. Es gilt noch immer die Aussage von Dick Hebdige, der in den 70ern und 80ern der Fachmann für Stilanalyse war: „Vielleicht sagt sie, was sie meint, aber sie bedeutet nicht, was sie sagt.“¹⁶

– Jugendszenen sind keine regionalen Erscheinungen, sie sind *überregional* und oft *global*. Das Erscheinungsbild von Szenen ist zwar primär von einigen jugendlichen Personen/Personengruppen gestaltet worden, aber erst die mediale Vermittlung läßt aus einem punktuell bedeutsamen Bild eine Szene werden. Szenen sind deshalb auch massenmedial erzeugte synthetische Marketingprodukte, keinesfalls „authentische Erfindungen lokaler jugendlicher Gruppen“¹⁷. Aber: In der Rezeption machen sich Jugendliche die Szenen zu eigen, verändern sie, und so können sie wieder authentisch werden.

– Szene-Welten können *Ideologie und Orientierungsersatz* für junge Menschen werden. Sie ordnen eine immer unübersichtlicher werdende Welt in über-

¹⁵ Ein Lebensstilkonzept hat immer materielles und ideelles Substrat. Diese beiden Pole bilden die Klammer für den Ausdruck des jeweiligen Konzeptes, das sich im expressiven, evaluativen, interaktiven und kognitiven Verhalten zeigt. Lifestyle drückt Selbstidentifikation, Gefühle der Zugehörigkeit, Wahrnehmung der sozialen Welt aus, er bietet für das eigene Selbstbild und auch für andere eine einheitliche Interpretation der eigenen Person an. Vgl. dazu H. P. Müller, Sozialstruktur und Lebensstil, Frankfurt/Main 1992, hier 376ff.

¹⁶ Dick Hebdige, Subculture. Die Bedeutung von Stil, in: D. Diederichsen u.a., Schocker. Stile und Moden der Subkultur, Reinbeck 1983, 107. Hebdige führt als Beispiel das Hakenkreuz an, das bei den englischen Punks der 80er Jahre eindeutig das Interesse an einem Deutschland, das „no future“ hatte, widerspiegelte. Berücksichtigt man, daß die Punks im allgemeinen nicht mit Parteien der extremen Rechten sympathisierten, sondern antifaschistische Bewegungen (zum Beispiel Rock against Racism) unterstützten, ist die offensichtliche Erklärung für das Tragen eines Hakenkreuzes der schockierende Effekt, da für die Briten dieses Symbol traditionell „Feind“ bedeutete. Eine Punkerin antwortete denn auch auf die Frage, warum sie ein Hakenkreuz trage: „Punks wollen eben gehaßt werden“ („Punks just like to be hated“). Vgl. a.a.O. 117f und D. Hebdige, Subculture. The meaning of style, London and New York 1979 (Reprinted 1995), 113ff Engl. Zitat 117.

¹⁷ Vgl. Rainer K. Silbereisen/Laszlo A. Vaskovics/Jürgen Zinnecker (Hg.), Jungsein in Deutschland, 58.

schaubare Sinnsysteme. Auffallend ist noch, daß bei neuen jugendkulturellen Stilen der Protest- und Weltveränderungsgedanke in den Hintergrund tritt. Im Vordergrund steht das jugendkulturelle Anderssein, nicht mehr eine ideologische Opposition. Spielerische Improvisation, Maskerade, Coolness und Regelverletzungen sind gängige Kommunikationsformen.

Besonders bei Jugendlichen zwischen dem 13. und 18. Lebensjahr hat eine Szenezugehörigkeit und Szeneidentifikation zentrale Bedeutung. Nach der letzten deutschen Jugendstudie bekennen sich zum Beispiel 80 Prozent der deutschen Jugendlichen in diesem Alter zu einer Szene oder einem szenorientierten Lifestyle.¹⁸ Nach der Oberösterreichischen Jugendstudie – ebenfalls aus dem Jahr 1996 – fühlen sich 41 Prozent der Jugendlichen zumindest einer Musikszene zugehörig. Die österreichische Studie kommt deshalb zu einem geringeren Prozentsatz, weil mit einem engeren Szene-Begriff gearbeitet wurde. Man hat sich im wesentlichen auf Musikszenen konzentriert, während die Deutsche Jugendstudie zum Beispiel auch Computer-, Sport- und Umweltszenen berücksichtigt.¹⁹

– Moderne Jugend Szenen haben einen Szenekern. Mitglieder einer Kernszene suchen regelmäßig die Szenetreffs auf und sind in regionale Szenestrukturen integriert. Um sie herum bildet sich ein Umfeld von mit dieser Szene sympathisierenden – szenearaffinen – Jugendlichen, die nicht regelmäßig, aber doch ab und zu Szenetreffs aufsuchen. Die äußeren Schichten der Szenen werden von Menschen dominiert, die selten bis

niemals Szenetreffs aufsuchen, aber „virtuell“ mit der Szene verbunden sind. Sie sitzen vielleicht in einem kleinen Dorf, sehen über Satellitenempfänger, wie sich die Szene kleidet, und besorgen sich diese Kleidung bei ihren gelegentlichen Besuchen in der nächsten Klein- oder Mittelstadt. Ihre „alltagsästhetischen Schemata“ (Schulze) orientieren sich wesentlich an den Codes und Botschaften der globalisierten Szene, die über Fernsehen, Printmedien, Videos und Internet in ihre Lebenswelt transportiert werden. Das heißt: Auch die familienzentrierten Jugendlichen, auch Stinos oder Normalos genannt, weil sie weder ganz angepaßt noch außergewöhnlich rebellisch sind, sondern heutige ‚ausdifferenzierte und individualisierte Normalität‘ (Ferchhoff) zu verkörpern scheinen – auch Normalos bleiben von jugendkulturellen Lifestyles nicht unberührt. Besonders deutlich ist dies beim Post-Punk geworden, dessen stilistische Verallgemeinerungen innerhalb kürzester Zeit in jedem Frisiersalon und jedem Kaufhaus zu bewundern waren.²⁰

In der Regel können sich Jugendliche und auch junge Erwachsene mit mehreren Szenen identifizieren, das heißt es geht nicht um ein „Entweder-Oder“, sondern um ein „Sowohl-als-Auch“. Sieht man von nicht kompatiblen Szenen wie zum Beispiel den Skinheads ab, sind die Zeiten des großen Abgrenzungsbedürfnisses vorbei. Der „Szene-Surfer“ oder „Szene-Flaneur“ ist angesagt, einer, der überall ein wenig zu Hause ist und nirgendwo ganz. Jugendliche und junge Erwachsene legen sich heute nicht mehr auf eine

¹⁸ Vgl. Rainer K. Silbereisen/Laszlo A. Vaskovics/Jürgen Zinnecker (Hg.), *Jungsein in Deutschland*. a.a.O.

¹⁹ Vgl. Helmut Dornmayer/Dietmar Nemeth, *Oberösterreichische Jugendstudie 1996*. Linz 1996.

²⁰ Vgl. Ralf Vollbrecht, *Die Bedeutung von Stil*, a.a.O. 36.

Stilrichtung fest, nicht nur in der Musik.²¹ Sie sampeln. Sampling bedeutet, Musikelemente aus den verschiedensten bereits vorhandenen Musikströmungen zusammenzumischen. Das geschieht auch mit dem heute unüberschaubaren Spektrum an Wahrheiten und Definitionen. Es werden einzelne Elemente herausgebrochen und zu einer persönlichen Wahrheit, einer im hohen Ausmaß vorübergehenden und situativen Wahrheit, zusammengesetzt. In einem mediatisierten, pluralisierten, individualisierten und sich ständig im Hochgeschwindigkeitsrausch befindenden gesellschaftlichen Umfeld hat der Mensch wenig Zeit, Dinge zu prüfen, abzuwägen oder Hintergründe zu analysieren. Für nicht wenige gilt es, rasch wahrzunehmen und reaktiv zu handeln. Und Jugendliche handeln auch, indem sie sampeln. Sie basteln zusammen, nehmen wieder auseinander, kombinieren neu, scheiden einzelne Elemente aus, fügen neue hinzu. Es kommt zu keinem Ende. Alles ist in bleibender Unabgeschlossenheit gefangen, alles bleibt Experiment.²²

Oppositioneller und selbstreferentieller Religiositätsstil

Es gibt zwei religiöse Stile, mit denen Jugendliche dies ausdrücken: Jürgen Zinnecker nennt und beschreibt sie als den *subkulturellen* und den *gegenkulturellen Religiositätsstil*. Als Bezeichnung

finde ich *oppositioneller* und *selbstreferentieller* Religiositätsstil besser, weil mit den Ausdrücken subkulturell und gegenkulturell eine einheitliche Erwachsenenkultur vorausgesetzt wird. Die generelle Analyse jugendlichen Stilverhaltens läßt sich auch für den Bereich des Religiösen belegen.

a) *Im oppositionellen Religiositätsstil* greifen Jugendliche religiöse Symbole auf, um gegen die Welt der Erwachsenen zu protestieren oder um sich selbst zu stilisieren. Sie nutzen die religiöse Symboltradition, um provokativ und protestierend den modernen Alltag zu durchbrechen, den sie als frei von allen transzendenten Bezügen erleben. Aus ihrem jugendkulturellen Lebenszusammenhang heraus entstehen Affinitäten zum Okkulten, zur schwarzen Gegenreligion, insbesondere zur Thematisierung des Bösen und des ausgeblendeten Todes. Sie protestieren mit Hilfe der Tabus der „schönen, heilen Welt“ der Erwachsenen: mit dem Tod, dem Bösen, dem Negativen und dem Häßlichen. Die Grenzsituation des Todes und eine daran geknüpfte Todesmystik gehören zum Standardrepertoire verschiedener jugendkultureller Stile – Beispiele: Motorradfans, Heavy Metal, Grufties.²³

Religion wird auf neue Weise von Jugendlichen auch dort in Anspruch genommen, wo es um einen gesteigerten Selbstbezug geht. Als wichtig erscheint es, die Immanenz des durch-

²¹ „Selbst für straighte Szene-Puristen ist heute nicht einmal mehr der Mainstream tabu. Eine Tendenz, die sich übrigens schon in den 80er Jahren abzeichnete, als im Zentralorgan der politisch korrekten Popularkultur-Rezipienten, der Zeitschrift *Spex*, ein Diskurs darüber losbrach, ob es denn erlaubt sein könne, sich ohne schlechtes Gewissen an einsamen Abenden eine Nena-Platte reinzuziehen. Diese Debatte wird heute nicht mehr geführt. Die Sache ist geklärt, es ist erlaubt.“ Bernhard Heinzlmaier, *Good Vibrations. Die Musikkulturen der Jugend in den 90er Jahren taumeln zwischen Mainstream, Szene-Kultur und Sampling-Identität*, in: *Junge Kirche* 31 (1997), Heft 1, 11.

²² Bernhard Heinzlmaier, *Good Vibrations*, 12.

²³ Vgl. dazu auch im folgenden: Jürgen Zinnecker, *Jugend, Kirche und Religion*, 135ff. Vgl. auch: Karl Gabriel, *Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne*, 58f.

schnittlichen Alltags-Ichs zu durchbrechen.

b) *Im selbstreferentiellen Religiositätsstil* ist Subjektivität heilig. Jugendliche greifen auf religiöse Ausdrucksformen zurück, um – im Gegenentwurf zur westlichen Kultur der Weltbeherrschung – einen „Kultus des (narzißtischen) Subjekts“ (Zinnecker) zu inszenieren. Sie leben in dem Bewußtsein, daß jeder seine Religion basteln muß, und experimentieren mit dem religiösen Material, das ihnen angeboten wird. Die formelle christliche Symbolwelt gilt hier als Gegenhorizont der eigenen unabgeschlossenen Sinnsuche. Fremde, insbesondere fernöstliche Lebens- und Glaubenstraditionen sind ein attraktiver Fundus an religiösen Ausdrucksmitteln.

Das Verhältnis von Jugendlichen zu Religion ist ambivalent und offensichtlich in einer Umbruchsituation. Sie verstehen sich zwar immer noch mehrheitlich als religiös, ihre Einstellungen haben aber nur wenig mit traditionellem Christentum und mit Kirche zu tun. Starken Zulauf haben hingegen jene Ausdrucks- und Denkformen, die von Heiner Barz in seiner dreibändigen Studie „Jugend und Religion“ als „funktionale Äquivalente“²⁴ bezeichnet werden: Dieser Begriff bezeichnet Phänomene aus dem profanen Bereich, die im Ansatz und im Erleben Transzendenzgedanken und -gefühle auslösen können. Dazu gehört u.a. Musik, Mode, Sport, Körperkult, Medien, Konsum und Beziehungen. All das kann religiöse Funktion übernehmen: Es dient der Identitätsstiftung, der

Kontingenzbewältigung, also dem breiten Bereich dessen, was der letzten Verfügung des Menschen entzogen ist. Es löst intensive Gefühle aus und wird sogar heiliggesprochen, indem man darin Sinn spürt und Wahrheit erlebt.²⁵ Wenn hier überhaupt von Religiosität gesprochen werden kann, dann spielt sie sich primär auf der Gefühls- und Erlebnisebene ab, es geht um die Suche nach authentischen Erfahrungen und Deutungen der eigenen Existenz, keinesfalls geht es um eine sprachliche oder gar eine geschlossene Glaubenslehre.

Ich habe eingangs kurz das symbolische (Körper-)Kapital heutiger Jugendlicher erwähnt. Der Körper, die Bewegung und der Sport sind seit ein paar Jahren zu einem wichtigen Bestandteil jugendkultureller Stile geworden. Das ständige In-Bewegung-Sein ist nicht nur auf einer symbolischen Ebene ein Leitmotiv biographischen Handelns Jugendlicher. Das Sich-Bewegen und der gestaltbare eigene Körper versprechen Erfahrungen der Selbstwirksamkeit. Der eigene Körper ist geeignetes Medium für die Entwicklung von Alternativen zu konventionellen Identitätsschablonen – dies zeigt sich bei allen Funsportarten und sportiven Streetszenen (auch in Musikszenen wie zum Beispiel House und Techno, auf die hier aber nicht eingegangen wird).

Funsportszenen

Funsport ist nicht nur eine rein sportliche Betätigung,²⁶ Funsport ist die Kombination von Bewegung und Lifestyle. „Das Sich-Bewegen in der [städti-

²⁴ Vgl. Heiner Barz, Postmoderne Religion. Jugend und Religion Band 2, Opladen 1993. Vgl. auch Regina Polak/Christian Friesl, Die Suche nach der religiösen Aura, 273ff.

²⁵ Regina Polak/Christian Friesl, a.a.O. 273.

²⁶ Vgl. auch im folgenden Manfred Zentner, FUNtastic Sports. Lifestyle in motion, in: Beate Großegger u.a., Trendpaket 2. Der Megastore der Szenen, Graz – Wien 1998, 122–134.

schen] Öffentlichkeit, der originäre ‚Slang‘, das gemeinsame ‚Abhängen‘, das Tragen bestimmter Kleidung, die ständig aus dem Ghetto-Blaster erklingende Musik, das Aufsuchen von Szenetreffpunkten und die präferierten Bewegungspraktiken bilden eine symbolische Einheit. Handlungspraxis, Dresscode, Verhaltensmuster und Musik sind vielfältig miteinander verwoben.“²⁷ Gesucht werden u.a.: Ungebundenheit, Freiheit, Rebellentum, Gruppengefühl, Miteinander statt Konkurrenz, eine Prise Abenteuer (nicht zuviel, sonst wird’s Extremsport). Funsportarten sind zum Beispiel: Inline-Skating, Skateboarding, Windsurfen, BMX, Snowboarding, Streetball, Beach-Volleyball. Die Mehrzahl der Funsports entstand aus Regelveränderungen bei vorhandenen Sportarten (zum Beispiel Streetball als Funsport-Variante von Basketball), durch Kombinationen verschiedener Sportarten miteinander (Skaten, Wellenreiten und Schifahren wurde zu Snowboarding) oder durch Anpassung von Sportarten an neue Gegebenheiten (Eislaufen auf dem Beton der Großstadt – Inlineskating).

Musik ist dabei immer die große Klammer, die zugleich die Unterscheidung zwischen den einzelnen Szenen liefert. Anhänger von Snow-, Skateboard, Inline-Skating, BMX und den Street-Sportarten hören ähnliche Musik – Hauptsache hart und schnell. HipHop, Fun Punk, Crossover, Rock, Metal; Techno wird aber abgelehnt. Harte Musik paßt nicht zu Wassersportarten

und Beach Volleyball. Die verlangen nach einem Happy Sound.

In der Kleidung – der zweiten umfassenden Klammer – ist Street-Wear angesagt. Die Weite und Übergröße des Streetwear signalisiert distanzierte Lässigkeit und eine ironisch-aggressive Haltung gegenüber dem Mode-Mainstream und ist zudem „funktional für Akteure, die immer in Bewegung und auf dem Sprung sein wollen“.²⁸ Die Sprache ist mit Anglizismen durchsetzt.

Das Selbstvertrauen der Mitglieder von Funsportszenen resultiert aus ihrem Bewegungskönnen, der Stilsicherheit ihres Auftretens und dem ihnen von ihrer Szene gewährten ‚Respekt‘.

Die Faszination, die Funsportarten auf Jugendliche ausüben, liegt in ihrem „magischen Status“.²⁹ Sie haben gegenüber den traditionellen Sportarten so etwas wie einen „added value“. Sie sind für Jugendliche mehr als bloße Bewegung und Verausgabung körperlicher Kraft innerhalb bestimmter Normen- und Regelsysteme. Sie sind untrennbar mit Geschichten, Mythen, Marken und ästhetischen Inszenierungen verbunden, beziehen ihre Wirksamkeit aus Themenwelten, die konstruiert sind aus Sprech- und Dresscodes, Musikstilen, posttraditionellen Werthaltungen, Idolen und Kultmarken, die von Jugendszenen und Marketingmanagern gemeinsam erfunden wurden. Und sie sind intensiv an urbane Kulturen gebunden, weil sich ihr Lifestyle eben aus den Elementen zu-

²⁷ Jürgen Schwier, Stile und Codes bewegungsorientierter Jugendkulturen, in: Schwier (Hg.), Jugend – Kultur – Sport. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen, Hamburg 1998, 16.

²⁸ Schwier, a.a.O. 18.

²⁹ Vgl. Norbert Bolz, Spiritueller Mehrwert. Kultmarketing statt Produktwerbung, in: Der Spiegel. Anzeigentrends, Mainz 1997. Vgl. im folgenden Bernhard Heinzlmaier, Be Cool and Come to the Boarders Family, oder: wie die traditionelle ländliche Kultur Opfer der Globalisierung zu werden scheint, in: Trendpaket 2, 135ff.

sammensetzt, die im urbanen Kontext entstanden sind.

Leicht zu verdeutlichen ist das durch eine kurze Gegenüberstellung von alpinem Schilauf mit dem Snowboarden: Während die Schifahrer den kulturellen Kontext der ländlich-alpinen Gebiete immer akzeptiert haben, bringen die Snowboarder ihren städtischen Lebensstil in die Schigebiete mit und legen ihn dort nicht ab. Schifahrer integrieren sich in die ländliche Kultur, trinken Jagatee, essen Speckknödelsuppe, gehen in die örtliche Disco – die nicht selten ‚Kuhstall‘ heißt – tanzen, wollen sich generell auf dem Land erholen. „Wenn die Snowboarder auf ihre Roadtrips gehen, dann ist ihr Sprechcode mit Anglizismen durchsetzt, ihre Kleidung städtische Markenware mit ‚Street Credibility‘, und in den Taschen ihrer Baggy-Trousers haben sie Gras aus dem Eigenanbau auf ihren Großstadt-Balkonen.“³⁰ Die Landschaft ist schöne Hintergrundfolie für ihren Lifestyle, der wie ihre Musik mit Crossover bezeichnet werden kann, das heißt sie verbinden Verschiedenes miteinander: Sportliche Ambition und Leistungsorientierung mit der Lust am exzessiven Vergnügen und Feiern. Im Zentrum der Wertewelt der Snowboarder stehen die Begriffe Credibility und Respekt.

Credibility ist im Verständnis junger Menschen eine Schnittmenge aus Authentizität, Mythos, Corporate Identity,

Sozialverträglichkeit und Faszination.³¹ „Credibility steht überall dort im Zentrum, wo kein althergebrachter und stabiler Regel- und Normenkanon existiert, dessen Beachtung darüber entscheidet, ob man dazugehört oder nicht. Um Credibility geht es dort, wo alles im Fluß ist, wo sich täglich alles ändern kann, wo man sich täglich beweisen muß, wo man ständig auf dem Prüfstand steht und wo die Bandbreite der Handlungsmöglichkeiten breit und weit ist.“³²

Getting in contact – mit Jugendlichen in Kontakt kommen kann ich nur, wenn ich mich wirklich für sie und ihre unterschiedlichen Lebenswelten interessiere, sie mir als eigenständige Subjekte ein Anliegen sind und nicht bloß als Adressaten meiner pädagogischen Bemühungen. Je mehr ich als Erwachsener, als Kirche für sie „Credibility“ habe, umso eher werde ich/wird die Kirche sie auch bei ihrer Suche nach einem sinnvollen Leben begleiten dürfen.

³⁰ Heinzlmaier, a.a.O. 141. Snowboarder können mit traditionellen Strukturen wenig anfangen. Das zeigte sich deutlich bei den Auseinandersetzungen der ASA (Austrian Snowboard Association) und der FIS, also dem Internationalen Schiverband vor den Olympischen Spielen in Nagano (Japan). Im Kern geht es bei der Auseinandersetzung darum, daß die Funktionäre der FIS in Snowboarder-Kreisen keine Credibility besitzen, das heißt es prallt das Kitzbüheler (Tirol) Lokal-kolorit – in Person von Toni Sailer – auf eine moderne urbane Jugendkultur. Bemerkenswerterweise spielte diese kulturelle Gegensätzlichkeit in fast allen Ländern, als es um die Nominierungen für Nagano geht, wo Snowboard das erstmal auf dem Olympischen Kalender steht, eine Rolle. Viele der weltbesten Snowboarder haben wegen des Einflusses der konservativen FIS an den Olympischen Spielen nicht teilgenommen. Anlaß war oft der Kampf um das Outfit. So begründete der Profi Terje Haakenson seinen Verzicht auf die Olympiateilnahme damit, daß er keinesfalls mit der vom Schiverband vorgeschriebenen Kleidung an den Start gehen wolle, da dieses Outfit überhaupt keine „Street Credibility“ habe. (i-D 97/10).

³¹ Vgl. Matthias Horx, Trendwörter. Acid bis Zippies, Düsseldorf 1994, 51.

³² Heinzlmaier, a.a.O. 143.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Johannes Paul II., Enzyklika „*Fides et Ratio*“ über das Verhältnis von Glaube und Vernunft

Am 14. September 1998 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die an die Bischöfe der katholischen Kirche adressierte Enzyklika „Glaube und Vernunft“ (*Fides et Ratio*), in der eine Verhältnisbestimmung dieser beiden Pole versucht wird. Dieses Schreiben hat mittlerweile große Beachtung gefunden, so empfahl beispielsweise die „Süddeutsche Zeitung“ vorliegende Enzyklika als „das besondere Buch“ des Monats November.

In der Einleitung (Nr. 1–6) – überschrieben mit dem berühmten Spruch am Architrav des Delphischen Tempels „Erkenne dich selbst“ – orientiert Johannes Paul II. über die grundsätzliche Intention: Wesenhafter Bestandteil der *conditio humana* ist die Sinn- und Wahrheitsfrage. Die Wahrheit speist sich aus zwei Quellen, aus der Offenbarung und der Vernunft: das heißt, Philosophie als zentrale Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis und Theologie stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Verwiesenheit und Verantwortung. Im Hinblick auf verschiedene aktuelle Strömungen in der Philosophie, in denen die „legitime Pluralität von Denkpositionen“ einem „indifferenten Pluralismus“ gewichen ist, der auf der Annahme fußt, „alle Denkpositionen seien gleichwertig“ (5), nimmt Johannes Paul II. die Verantwortung gegenüber der Philosophie wahr, um von der Erkenntnismöglich-

keit der *einen* Wahrheit das Verhältnis von *fides* und *ratio*, von Offenbarung und Vernunft, zu beleuchten.

Folgerichtig beginnt der Papst im ersten Kapitel (7–12) mit dem „Fundament“, der christlichen Offenbarung, und erinnert an den Anspruch, in Jesus Christus als der persongewordenen Wahrheit der Wirklichkeit des transzendenten Gottes zu begegnen: „Sie (scil. die Offenbarung) ist die äußerste von Gott angebotene Möglichkeit, um den ursprünglichen Plan der Liebe, der mit der Schöpfung begonnen hat, vollständig wiederzufinden“ (15). Bezüglich der damit erfolgten Herausforderung der Vernunft verweist Johannes Paul II. auf deren Fokussierung im *fides quaerens intellectum* des Anselm von Canterbury. Daran anknüpfend wird im zweiten Kapitel (16–20) mit der Überschrift *Credo ut intellegam* die Anselmianische Problemstellung auf dem Hintergrund einer Erörterung biblischer Traditionen (Weisheitsbuch, Buch der Sprichwörter, neutestamentliche Stellen: zum Beispiel Röm 1,20ff, 1 Kor 1,20ff) in den Blick genommen. Das dritte Kapitel (24–27) – programmatisch überschrieben mit *Intellego ut credam* – gipfelt in der Überlegung, daß die menschliche Wahrheitsermittlung in Glaubensakten mündet. Der Mensch ist auf „einfachhin geglaubte Wahrheiten“ zur Bewältigung seiner Lebenswirklichkeit verwiesen: „Er findet sich ... von Geburt an in verschiedene Traditionen eingebunden, von denen er nicht nur die Sprache und die kulturelle Bildung, sondern auch vielfältige

Wahrheiten empfängt, denen er gleichsam instinktiv glaubt“ (31). Dieser „allgemeine“, „theologiefreie“ Glaube (Einsicht) wird anschließend in einen theologischen Kontext überführt. Neben dem Verweis auf das Zeugnis der Martyrer – der gläubige Mensch vertraut sich der Wahrheit an, die der andere ihm kundtut – erfolgt eine Rückbindung an die christliche Offenbarung, an Jesus Christus als persongewordene Wahrheit.

Im vierten Kapitel (36–48) wird ein philosophiegeschichtlicher Abriß des Verhältnisses von Glaube und Vernunft geboten, woran sich im fünften Kapitel „Wortmeldungen des Lehramts im philosophischen Bereich“ (49–63) anschließen. Ausgehend von der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils wird vor „gefährlichen Rückfällen in den Fideismus, der die Bedeutung der Vernunft-erkenntnis und der philosophischen Debatte für die Glaubenseinsicht, ja für die Möglichkeit, überhaupt an Gott zu glauben, nicht anerkennt“ (55), gewarnt. Ebenso werden aber auch einem „gewissen Rationalismus“ Vorbehalte entgegengebracht, „vor allem wenn angeblich philosophisch begründete Aussagen als normativ für die theologische Forschung übernommen werden“ (55).

Das päpstliche Schreiben beschränkt seine Einlassungen aber nicht nur auf das Aufzeigen von „Irrtümern“ und „Abweichungen“ mancher philosophischer Lehren, sondern verweist – neben der Bedeutung der thomistischen und neothomistischen Erneuerungsbewegung – auch auf katholische Philosophen, „die an jüngere Denkströmungen angeknüpft und dabei nach ihrer eigenen Methode philosophische Werke von großem Einfluß und bleibendem Wert“ (59) hervorge-

bracht haben. Genannt werden für den westlichen Bereich John Henry Newman („erkenntnistheoretische Grundlage für eine neue Behandlung des Glaubens im Lichte eines erneuerten Verständnisses des moralischen Gewissens“), Antonio Rosmini (Synthese von „solchem Profil, daß sie den großen Systemen des Idealismus in nichts nachstand“), Jacques Maritain („Philosophie, die, ausgehend von der Analyse des Innerweltlichen, den Weg zum Transzendenten eröffnete“), Étienne Gilson und Edith Stein (Philosophie, „welche die Forderungen des Glaubens im Horizont der phänomenologischen Methode anzuwenden versucht“). Aus dem östlichen Bereich werden Vladimir Solovjew, Pavel A. Florenskij, Petr J. Tschaadaev und Vladimir N. Lossky erwähnt (74). Darüber hinaus wird auch in einer exkurshaften Erörterung des Verhältnisses der Universalität von Wahrheitsansprüchen und kulturellen Pluralitäten zum Studium des indischen Denkens und auch des geistigen Erbes Chinas, Japans und anderer asiatischer Länder sowie des Reichtums der traditionellen Kulturen Afrikas aufgerufen (72). Am Ende des ausführlichen sechsten Kapitels über „die Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie“ (64–79) werden schließlich noch „verschiedene Standorte der Philosophie“ (75–79) im Hinblick auf die Verhältnissbestimmung der christlichen Traditionskursorisch gestreift.

Im siebenten Kapitel über „Aktuelle Forderungen und Aufgaben“ (80–99) wird dann eine Philosophie eingemahnt, die, um in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes zu kommen, ihre „Weisheitsdimension ...“, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht“, wiederentdecken muß (81). Dies kann nicht

von einer relativistischen und phänomenalistischen Positionen verpflichtet Philosophie geleistet werden, vielmehr ist demgegenüber von der thomasianischen erkenntnistheoretischen Position einer Entsprechung von Sache und Vernunft (*adaequatio rei et intellectus*) auszugehen. Darüberhinaus muß sich die Philosophie ihrer „wahrhaft metaphysischen Tragweite“ bewußt sein. „Sie muß imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen“ (83). Hinsichtlich der „Aufgaben der Theologie“ (92–99) wird die Überzeugung von der Erkennbarkeit einer allge-

meingültigen einzigen Wahrheit eingeschärft, die auch die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog darstellt. Mit einem Dank an das Bemühen der Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftler im Schlußwort der Enzyklika (100–108) betont der Papst noch einmal „die engen Bande zwischen der theologischen Weisheit und dem philosophischen Wissen“ als einem „der ursprünglichsten Schätze christlicher Tradition bei der Vertiefung der geoffenbarten Wahrheit“ (105).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135)

Das aktuelle theologische Buch

KORFF WILHELM u.a. (Hg), *Lexikon der Bioethik*, 3 Bde. (820, 845, 894). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. Geb. DM 598,-/S 4.365,-/sFr 538,-.

„Aktuell“ ist das hier vorzustellende Werk ohne Zweifel; ob auch „theologisch“, mag man zunächst fragen. Um theologische Literatur, die Gott zur Sprache bringt und ihre Argumente aus dem Glauben beziehungsweise aus der kirchenamtlichen Lehre bezieht, handelt es sich dabei nicht; die Bioethik versteht sich hier als eine die Religions- und Konfessionsgrenzen übersteigende Thematik beziehungsweise Handlungsdimension der heutigen Gesellschaft. Dem steht nicht entgegen, daß sich unter den Mitarbeitern des Lexikons nicht wenige katholische und protestantische Theologen und Ethiker (Auer, Gründel, Hilpert, Holderegger, Honecker, Hunold, Korff, Molinski, Virt u.a.) finden. Auf der Grundlage eines theologischen Welt- und Menschenverständnisses leisten ihre Darlegungen einen Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs. Mehrfach werden nicht nur kirchliche Positionen angeführt (zum Beispiel bei Empfängnisregelung), sondern ausdrücklich auch theologische Aspekte dargestellt (zum Beispiel bei: Ethik, Leben, Schuld, Sterben, Strafe). Zudem werden nicht zuletzt die an der theologischen Ethik Interessierten an der hier entwickelten ethischen Urteilsfindung eine wertvolle Hilfe haben. Ohne voreilige Vereinnahmung, aber auch ohne unzutreffende Abgrenzung darf somit dieses Werk der Kategorie der „theologischen Bücher“ zugeordnet werden.

Das dreibändige, über 2550 Seiten (!) in einem gut lesbaren Zweispaltendruck umfassende Lexikon enthält mehr als 500 Artikel, denen eine über die Konzeption dieses Projekts gut orientierende „Einführung“ (I,7–16) von W. Korff vorangestellt ist. Sie werden durch ein ausführliches Sachregister (III,823–894) bestens erschlossen. Gegliedert sind sie (von den kürzeren Informationsartikeln abgesehen) im allgemeinen

nach dem bewährten Schema: 1) Problemstand beziehungsweise humanwissenschaftliche (medizinische, psychologische, soziologische...) Aspekte, 2) Rechtslage (mit Bezug auf Deutschland), 3) ethische Betrachtungsweise, jeweils unter Anfügung von (ebenso überschaubaren wie ausreichenden) Literaturhinweisen.

Die Herausgabe dieses Lexikons erfolgte im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Es sollte, wie im Vorwort festgehalten, „einen Beitrag zur Ethikdiskussion leisten, die ... unerlässlich für die Selbstregulierungskräfte in der Wissenschaft ist“ (I,5). Daraufhin im einzelnen den ethischen Anspruch zu entwickeln, wird unternommen im Blick auf „die Tatsache, daß die neuzeitliche Ethik, ... bei allem Pluralismus der konkreten Moralen, Lebens- und Ethosformen, dennoch einen relativ festen Kristallisationspunkt hat ..., nämlich die Achtung der menschlichen Personwürde als *unbedingt* ethischen Prinzip. Hier wirken sich sowohl hochdifferenzierte *christliche*, durch die Kirchen vermittelte, als auch *humanistische*, der Aufklärung verpflichtete Traditionen aus und behalten zugleich maßgebliche Bedeutung“ (ebd.).

Die Artikel dieses – am „personalen Ansatz“ sowie an einer „ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik“ orientierten (I,11–16) Lexikons behandeln teils neue Fragen (zum Beispiel In-vitro-Fertilisation, Klonieren, Kryokonservierung), teils alte Fragen (zum Beispiel Homosexualität, Krankheit, Suizid) aus heutigem Einsichtsstand. Ohne daß sich die Herausgeber mit jeder der geäußerten Positionen identifizieren, müssen „sämtliche hier veröffentlichte Beiträge in einem elementaren Sinn auch als Diskussionsbeiträge verstanden werden“, die am Ende „zur Herausbildung umfassender ethischer Konsense“ führen mögen, ist doch „ethische Wahrheitsfindung ... in vielem ein mühsamer Prozeß, der erst im Diskurs zu seinem Ziel kommt“ (I,5f). Deshalb sind die jeweiligen ethischen Positionen im Zusammenhang mit anderen (aus den Verweisartikeln) zu lesen und gegeneinander abzuwägen (vgl. I,8).

Mit einer abschließenden und „glatten“ Antwort ist nun einmal in vielen Fällen

nicht zu dienen. Denn es „sieht sich der Mensch immer wieder Entscheidungsproblemen ausgesetzt, die sich ... nicht ohne Inkaufnahme von Übeln und damit nicht ohne die Zumutungen eines von Verantwortung getragenen ethischen Kompromisses bewältigen lassen. Entscheidungen, die auf diesem Weg getroffen werden, sind gewiß nicht von geringerem ethischen Rang als solche, bei denen es keiner Abwägung bedarf. Ethik arbeitet keineswegs unter ihrem Anspruch, wo sie sich genötigt sieht, sich auf Güter- und Übelabwägungen einzulassen. In Wahrheit geht es gerade hier um den Ernstfall der Ethik“ (I,16).

Dabei wird hier der Begriff „Bioethik“ in einem das engere Verständnis biologischer Manipulation und medizinischer Intervention (Gentechnik, medizinische Befruchtungshilfen, Organtransplantation, Embryonenforschung usw.) wesentlich übersteigenden Sinn gebraucht. „Er umschließt näherhin die Teilbereiche *Medizinische Ethik, Humanökologische Ethik, Umweltethik*. Damit orientiert sich die Bioethik in je unterschiedlicher Gewichtung an der individuellen, an der sozialen und an der natürlichen Lebenswelt des Menschen“ (I,5). Die angedeuteten Detailfragen stehen somit im Kontext und Horizont einer umgreifenden „Ethik des Lebens“ als einer „ethische(n) Reflexion jener Sachverhalte ..., die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit Leben betreffen“ (I,7). Deshalb finden sich in diesem Werk – darauf ist eigens hinzuweisen – auch zahlreiche Artikel, die man hier zunächst nicht vermuten würde. Man ist geradezu erstaunt über die breitgefächerte Nomenklatur, die kaum einen relevanten Handlungsbereich ausspart und auch auf scheinbar außer-ethische Sachgebiete (zum Beispiel Abfallwirtschaft, Jagd, Kraftwerkstechnik, Patentierung, Raumordnung, Schifffahrt, Schlaf, Stadtplanung, Versicherungswesen, Wohnen) die ethische Aufmerksamkeit lenkt. Diese Anlage rückt das Werk in die Nähe eines „Lexikons der Ethik“, ohne daß es – in einer Überdehnung des Lebensbegriffs (insofern alle Ethik Dienst am „Leben“ und Zusammenleben sein will) – die selbstdefinierte Beschränkung preisgibt.

Die Form eines Lexikons hat den Vorteil der raschen Zugriffsmöglichkeit auf bestimmte Themen, über die man sich informieren will. Der Nachteil einer alphabetischen Reihung ist naturgemäß das Fehlen einer Systematik und einer Gewichtung der einzelnen Artikel. Dennoch erscheint die lexikalische Struktur gut begründet. Obwohl sich dieses Lexikon in erster Linie dem gezielten Nachschlagen anbietet, deckt die Vielfalt seiner Beiträge zugleich einen Großteil der ethischen Systematik ab, so daß sich auch eine strukturierte Lektüre empfiehlt, die mit ethischen Grundbegriffen (Ethik, Freiheit, Gewissen, Verantwortung, Entscheidung, Naturrecht, Norm, Epikie, Schuld u.a.) beginnt, mit anthropologischen Themen (Anthropologie, Leib-Seele-Verhältnis, Person, Menschenwürde, Frau/Mann, Geschlechtlichkeit, Identität, Beziehung, Altern, Tod u.a.) fortfährt, um sich dann den konkreten Themen zuzuwenden, die mit ihren zahlreichen Verweistichwörtern die Vernetztheit der einzelnen Themen beziehungsweise Handlungsfelder vor Augen führt und erhellende Zusammenhänge – und damit auch die „Verschränkung der jeweils wahrzunehmenden Verantwortungen“ (I,8) – aufzeigt.

In den letzten Jahren sind mehrere – auch theologische – Lexika in Neuauflage erschienen beziehungsweise im Erscheinen begriffen (zum Beispiel EKL², LThK³, RGG⁴, Lexikon Medizin – Ethik – Recht), die auch Themen der Bioethik enthalten. Mit diesem „Lexikon der Bioethik“ liegt nunmehr ein Werk vor, das die vielfältige bioethische Thematik (in dem genannten weiten Sinn) zusammenfaßt, ausführlich behandelt und bereits von A (ABC-Waffen) bis Z (Züchtung) abgeschlossen präsentiert. Es leistet in überzeugender Weise einen Dienst 1) zur persönlichen Urteilsfindung im Hinblick auf die – mehr und mehr herausgeforderte – verantwortliche Stellungnahme und Mitentscheidung aller, 2) zur Diskussion über einschlägige aktuelle Themen im Rahmen der Erwachsenenbildung (und bereits in den Oberstufen der höheren Schulen) sowie 3) zur fachlichen Orientierung insbesondere der Politiker, Wissenschaftler und Mediziner.

Der ansehnliche Preis des Lexikons ist gewiß in Relation zur Fülle des gebotenen Inhalts zu sehen. Studierende – und nicht nur sie – würden wohl dennoch gerne zu einer verbilligten kartonierten Ausgabe greifen können.

Linz

Alfons Riedl

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ *Gemeinde finanzieren.* Gestalten statt verwalten – Themenhefte Gemeindearbeit Nr. 34, Bergmoser + Höller Verlag, Aachen 1998.

„Aber bitte: Machen wir doch Seelsorge und nicht Geldsorge!“ – So fromm derartige Zwischenrufe auch klingen mögen, sie können die Tatsache nicht wegwischen, daß Seelsorge eben etwas kostet; ja immer öfter mehr zu kosten droht, als eine Gemeinde mithilfe der herkömmlichen Finanzierungswege leisten kann. Stagnierende bis sinkende Einnahmen der Kirchen schlagen zunehmend auch auf die Gemeinden durch und haben dem Thema ‚Sparen‘ in der Kirche zu einer Hochkonjunktur verholfen.

Das vorliegende Heft versucht in dieser Situation Orientierungen zu geben, vor allem aber Gestaltungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Wer sich tief-schürfende theologische Erörterungen zur Beziehung von Kirche und Geld erwartet, der wird enttäuscht werden. Der Zugang ist eher pragmatisch. Der Beitrag ‚Kirchensteuer und Spenden – Ausdruck des Glaubens‘ führt nach einer knappen historischen Einführung zu den ‚Stewardship‘-Programmen der US-amerikanischen Kirchen (9–10, 35–37). In deren Zentrum steht der Aufruf, im Sinn von 1 Petr 4,10 als gute Verwalter (Stewards) der Gaben Gottes einen angemessenen Teil ihrer Zeit, ihrer Begabungen und ihres Geldes einzusetzen, um die Pfarre mitzutragen. Wie hier der ‚schnöde Mammon‘ nicht verschämt an den Rand des kirchlichen Lebens gedrängt, sondern bewußt in eine Gemeindespiritualität eingebunden wird, wirkt für den europäischen Geschmack vorerst befremdlich. Doch ist es nicht im Endeffekt ehrlicher?

Zentraler Impuls des Heftes ist jedoch der Aufruf, nicht wie die Maus vor der Schlange angesichts sich verengender finanzieller Rahmenbedingungen zu erstarren, sondern: Gestalten statt (Mangel) verwalten. Dem dienen Einführungen in die Grundprinzipien moderner Spendenwerbung, des Sponsoring oder der Nutzung öffentlicher Mittel ebenso wie eine bunte Sammlung praktischer Beispiele und Ideen. Die Modelle beziehungsweise Arbeitshilfen werden nicht als Patentrezepte propagiert, sondern durch die Art der Darbietung – meist Zeitungsausschnitte – kommen durchaus Pro und Kontra zur Sprache. Die Analysen der finanziellen Rahmenbedingungen der Kirchen und der politischen und rechtlichen Diskussionen über ihre Zukunft beziehen sich auf Deutschland, wenn auch ein kurzer Überblick über alternative Varianten der Kirchenfinanzierung in anderen Ländern geboten wird (7). Der Großteil der Beiträge kann jedoch über diesen Kontext hinaus Anregungen und Ideen bieten, den finanziellen Handlungsspielraum für die Seelsorge gezielt mitzugestalten.

Linz

Markus Lehner

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Caritas und soziale Dienste.* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. V). Herder, Freiburg 1997. (528).

Längst überfällig war eine aktuelle Aufarbeitung der historischen Entwicklung der Caritasarbeit in den deutschsprachigen Ländern. Erwin Gatz hat sich mit einem Autorenteam an diese schwierige Arbeit gewagt und damit auch dem Deutschen Caritasverbandes rechtzeitig zum 100-Jahr-Jubiläum ein wertvolles Geschenk beschert. Es ist beeindruckend, welche Fülle an sozialen Initiativen im Umfeld der Kirche hier zusammengestellt ist, welche Vielfalt an sozial engagierten Persönlichkeiten vor Augen gestellt wird.

Nach einem einleitenden Beitrag des Herausgebers, der die Entwicklung von den frühen christlichen Gemeinden bis zur Aufklärungszeit in ihren Grundzügen skizziert, ist die Darstellung in drei Zeitphasen gegliedert. Zunächst wird die Entwicklung von der Aufklärungsepoche bis zum Ende des 19. Jahrhunderts behandelt (39–110), ein eigener Abschnitt ist der Differenzierung kirchlicher Armenpflege in Krankenfürsorge, Erziehungshilfe und eine Reihe weiterer spezieller Arbeitsbereiche gewidmet (113–169). Es folgt die Periode bis zum zweiten Weltkrieg (173–252) und schließlich die seitdem erfolgte Entwicklung (255–428).

Durchgehend wird den sozialpolitischen Rahmenbedingungen eigens Beachtung geschenkt. *Wolfgang Schaffer* gibt einen Überblick über die rechtlichen Grundlagen des Armenwesens in verschiedenen deutschen Staaten. *Hans-Georg Aschoff* analysiert die Entwicklung staatlicher Sozialpolitik für alle drei Perioden, wobei das Sozialversicherungswesen und die Arbeiterschutzgesetzgebung im Mittelpunkt stehen. Eigene kürzere Abschnitte sind der Situation in der Schweiz und in Österreich gewidmet. Die bewegte Entwicklung der sozial-caritativen Ordensgenossenschaften stellt einen weiteren thematischen Strang dar, der sich von den tastenden Anfängen im 19. Jahrhundert über die darauf folgende Blütezeit bis zur anhaltenden Krise nach dem Zweiten Weltkrieg durchzieht. „Die Entwicklung läßt vermuten, daß manche Gemeinschaften in den deutschsprachigen Ländern aussterben. Andere dürften sich stabilisieren und ein klares geistliches Profil zeigen“ (437), resümiert *Erwin Gatz*, der diese Thematik in drei ausführlichen Beiträgen sachkundig betreut.

Im Zentrum der Darstellung steht naturgemäß die Entwicklung in Deutschland. Die Formierung einer sich bewußt kirchlich verstehenden Caritas in den Kreisen der Katholischen Erneuerung des frühen 19. Jahrhunderts, die Entfaltung einer Vielzahl von Vereinen und Gemeinschaften im Rahmen des katholischen Milieus und ihre Zusammenfassung im Caritasverband um die Jahrhundertwende, die zunehmende Einbindung in den deutschen Sozialstaat als Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege, die dadurch ermöglichte Expansion zum ‚Unternehmen Caritas‘ (457) mit 430.000 hauptberuflichen Mitarbeitern und einem Angebot von 1.214.485 Plätzen beziehungsweise Betten – diese ‚Erfolgsgeschichte‘ wird minutiös nachgezeichnet. Interessante Einblicke in die aktuelle Situation bieten Beiträge zum deutschen kirchlich-caritativen Arbeitsrecht (*Helmut Vollmar*) und zur Caritas-Statistik (*Franz Held und Manfred Speckert*) in Deutschland sowie zur Finanzierung (*Robert Batkiewicz und Manfred Speckert*, mit Seitenblicken auf Österreich und die Schweiz). Hier wird auch deutlich darauf hingewiesen, daß die Rahmenbedingungen der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland in der jetzigen Form in Zukunft wohl nicht aufrecht erhalten werden können. „Denn die Privilegien Subsidiaritätsprinzip, bedingter Vorrang freier Träger, gesetzliche Verpflichtung zur Zusammenarbeit zwischen öffentlichen und freien Trägern und öffentliche Förderung sind eine deutsche Besonderheit und widersprechen dem politischen Ziel, im EU-Binnenmarkt gleiche Rahmenbedingungen für alle Anbieter zu schaffen.“ (480) So gesehen

könnte eine Analyse der Situation der Caritas in den kleineren deutschsprachigen Länder für die große deutsche ‚Schwester‘ durchaus Impulse geben. Im vorliegenden Band sind der Entwicklung organisierter Caritas in Österreich, beginnend mit den Zentralisierungsbemühungen um 1900, zwei eigene Beiträge von *Michaela Kronthaler* gewidmet, *Erwin Gatz* schildert die Entwicklung in der Schweiz und in Luxemburg.

Das deutsche Modell einer ‚Anstaltscharitas‘ prägt die Forschungsperspektive dieser Arbeit auch in der Richtung, daß die Caritas als Lebensvollzug christlicher Gemeinden nur ansatzweise zur Sprache kommt. Das größte Gewicht hat diese Verbindung von Caritas und Pastoral im beeindruckenden Beitrag über die Caritas in der DDR (*Gerhard Lange und Ursula Preuß*), wo die strikte Trennung von Kirche und Staat dazu verhalf, „Caritas ebenso wie die Seelsorge tiefer als wesenseigene Aufgabe der Kirche zu begreifen“. (347) Ansonsten finden die kritischen Stimmen der letzten Jahre aus pastoraltheologischen Reihen, die vor allem das Auseinanderdriften von Caritasverband und kirchlichem Leben beklagen, keinen Widerhall. Wer kritische Analysen sucht, wird am ehesten im Beitrag von *Karl Gabriel* fündig, der eine Deutung der Entwicklung aus soziologischer Sicht versucht und Optionen für die Zukunft beschreibt – ein wichtiger Kontrapunkt zur sonstigen Darstellung, die sich auf eine Beschreibung historischer Entwicklung in einer bewundernswerten Dichte und Vielfalt konzentriert.

LinZ

Markus Lehner

■ FRIESL CHRISTIAN (Hg.), *Christsein als Beruf*. Neue Perspektiven für theologische Karrieren. Tyrolia, Innsbruck 1996. (271). Kart.

Angesichts der landauf landab geführten Spardiskussionen, die zukunftsweisende, innovative Auseinandersetzungen über die pastoralen Fragen der Zukunft belasten, erscheint mir dieses Buch als ein wichtiges, zeitgemäßes und theologisches Korrektiv. Es versteht sich als lebendiges Forum, das Perspektiven für die Zukunft theologischer Berufe in Kirche und Gesellschaft reflektieren will. ExpertInnen und Betroffene diskutieren auf der Grundlage der pastoralsoziologischen Studie von Christian Friesl „*Christsein als Beruf*. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren“, dessen Ergebnisse in einem zweiten Band dokumentiert sind.

Das Buch ist in fünf Abschnitte gegliedert. Die interessantesten Beiträge zu den einzelnen Abschnitten seien kurz genannt. Einleitend stellt

Christian Friesl die Ergebnisse seiner Studie „Christsein als Beruf“ vor und zieht daraus Schlußfolgerungen für die theologischen Fakultäten und für die Kirche als Dienstgeberin. Informativ ist der Beitrag von *Stefan Dinges*, der die wesentlichsten Inhalte des Symposiums „Christsein als Beruf“ (26./27.4.1997 in Linz) zusammenfaßt.

In einem zweiten Abschnitt werden historische Zugänge entworfen. *Rainer Porstner* zeichnet die Entwicklung der LaientheologInnen in der Kirche Österreichs nach und stellt resümierend die Frage, ob die LaientheologInnen etwas Neues in die Gemeinschaft der Christinnen eingebracht haben und ob sich neue Formen des Lebens in einer gemeinsamen Spiritualität zeigen. Diese Fragen können nicht eindeutig bejaht werden. So haben die LaientheologInnen auch selber ihren Beitrag zu ihrer Perspektivenlosigkeit geleistet. *Veronika Prüller-Jagenteufel* stellt in ihrer interessanten historischen Studie die Pioniere der Laienberufe in der Kirche dar: die Seelsorgerheferinnen, die dieses Jahr ihr 50jähriges Jubiläum feiern. *Franz Grabenwöger* untersucht die jüngere Entwicklung des Priesterberufes in Österreich und versucht, Zukunftsperspektiven anzudeuten.

In einem nächsten Abschnitt steht die theologische Ausbildung und ihre Zukunft im Brennpunkt. *Christa Schnabl* und *Ursula Hamacher* formulieren Herausforderungen an das Theologiestudium der Zukunft. Ihr Beitrag ist eine profunde Auseinandersetzung zum Theorie-Praxisproblem im Theologiestudium. Der Begriff „Korrelation“ wird für die Autorinnen zur Grundkategorie universitären Lehrens und Lernens.

Vom vierten Abschnitt „Herausforderungen Beruf“ sei besonders auf den Artikel von *Karl Berkel* „Von der Führungstechnik zur Führungsethik“ hingewiesen. Er beobachtet bei den MitarbeiterInnen vieler Organisatoren – auch in der Kirche – kollektive Ohnmacht. Berkel sieht diese Diagnose durch Ergebnisse der Studie „Christsein als Beruf“ bestätigt. Als Organisationspsychologe und Unternehmensberater geht er den Ursachen dieser Lähmung nach und kommt zu folgenden Lösungsansätzen:

- Ein neues Arbeitsverständnis schließt notwendigerweise ein institutionelles Mitdenken und Mithandeln der MitarbeiterInnen ein.
 - Die (reine) Arbeitsmotivation muß weiterentwickelt werden hin zur Mitglieds motivation.
 - Das Subsidiaritätsprinzip ist ernstzunehmen. Das heißt Kontrolle einzuschränken, um Eigensteuerung kleiner Einheiten zu ermöglichen.
- Abschließend formuliert Berkel den Beitrag der Führung an diesem Prozeß.

Im *Schlußteil* werden die Frage nach neuen Berufsfeldern von TheologInnen thematisiert und theologische Perspektiven formuliert. *Peter Neuner* macht sich auf die Suche nach dem ekklesiologischen Ort der Laientheologen. Dieser wichtige Aufsatz wurde bereits im Buch „Amt und Dienst“, herausgegeben von Walter Krieger und Alois Schwarz, publiziert und in einer Rezension in ThpQ 144 (1997,2) besprochen. Entscheidend scheint mir die ekklesiologische Skizze zur Zukunft pastoraler Berufe für Laien von Christian Friesl und Veronika Prüller-Jagenteufel zu sein. Darin plädieren sie dafür, daß LaientheologInnen sich aus der Priesterorientierung freimachen und eine diakonische Entwicklung auf der Grundlage des sozialpastoralen Konzepts von Hermann Steinkamp initiieren. Auch wenn dieser Ansatz im Kontext gegenwärtiger Kirchenpolitik idealistisch erscheinen mag, ist diese vorgeschlagene Richtungsänderung ein innovativer Beitrag im theologischen Diskurs. Dieses Buch ist mit Ausnahme der Beiträge von *Gustav Reingrabner* und *Veit Georg Schmid* gut lesbar und besticht durch seine Praxisrelevanz: Es werden vor allem die Anliegen der Praxis thematisiert, ohne die notwendige theoretische Reflexion auszusparen.

Linz

Hermann Deisenberger

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ BALL MATTHIAS / TEBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER / WAIBEL ARTUR / WERNER ERNST, *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe*. Werkbuch Erwachsenen Katechumenat. Erarbeitet im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts. Kösel, München 1997. (168). Kart.

Angeregt durch den Auftrag des II. Vatikanums, den altkirchlichen Erwachsenen Katechumenat als Weg des Christwerdens neu zu entdecken, liegt seit dem Jahr 1975 „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ für das deutsche Sprachgebiet vor (zurückgehend auf den „Ordo Initiationis christianae adultorum“, OICA. Editio typica, Rom 1972). Sie fand jedoch zunächst in der Pastoral wenig Beachtung, was sich allerdings in den letzten Jahren – sicher auch hervorgerufen durch massive soziologische Umbrüche – geändert zu haben scheint: Allein im Jahr 1996 wurden 2500 Personen erst im Alter von über 18 Jahren getauft. Grund genug also, der Fragestellung des Erwachsenen Katechumenats eine höhere Aufmerksamkeit zu widmen.

Die vier Autoren Ernst Werner, Artur Waibel, Matthias Ball und Franz-Peter Tebartz-van Elst legen mit diesem im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts herausgegebenen Band ein Werkbuch vor, das diesem gesteigerten Interesse Rechnung tragen soll. Das Buch richtet sich an all jene, die in der Seelsorge mit der Frage des Erwachsenenkatechumenats konfrontiert sind, durchaus auch schon über eigene Erfahrungen verfügen und diese anhand des Werkbuchs zu vertiefen wünschen.

Das Werkbuch ist in drei große Abschnitte gegliedert: Zunächst wird in einem ersten Teil ein Überblick über die „Entwicklung des Katechumenats in Deutschland“ gegeben. Hier referiert u.a. der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter über die den Erwachsenenkatechumenat betreffenden nachkonziliaren kirchenamtlichen Dokumente: Von der oben schon angeführten Studienausgabe „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ und den Aussagen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Dokument „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“, bis hin zur 1982 erschienenen Arbeitshilfe „Stufen auf dem Glaubensweg“ der 1979 von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzten „Arbeitsgruppe Katechumenat“. Neben einer Übersicht über die Situation in den Diözesen der ehemaligen DDR findet sich in diesem Teil auch ein Abschnitt, der die Situation in den USA und die dortigen Erfahrungen (mit dem „RCIA“) erläutert. All dies mag als Einstieg in ein für Praktiker angelegtes Werkbuch eher etwas „trocken“ erscheinen, bildet jedoch den Hintergrund für die im 2. Kapitel folgenden praktischen Überlegungen.

Es folgt ein zweites Kapitel „Zur Pastoral des Katechumenats in Deutschland“, das den eigentlichen Hauptteil des Buches bildet: Entlang der Stationen des Katechumenats finden sich hier vielfältige Anregungen, die besonders dadurch ein hohes Maß an Authentizität erhalten, daß die praktisch-theologischen Überlegungen und Vorschläge immer wieder unterbrochen werden durch Erfahrungsberichte mit dem Erwachsenenkatechumenat aus unterschiedlichen Gemeinden des deutschen Sprachgebiets – eine Vorgehensweise, die auf den ersten Blick bei der Lektüre des Buches etwas verwirrend anmuten mag, jedoch den Vorteil bietet, daß sich dem interessierten Leser ein breiter Horizont an Gestaltungsmöglichkeiten für die je eigene pastorale Situation auftut. Wobei die Bilder von einzelnen liturgischen Feiern („Feier der Aufnahme“, „Feier der Zulassung“ etc.) in Verbindung mit den Berichten ein übriges dazu tun, zu verdeut-

lichen wie stark prägend dieser Weg des Christwerdens nicht nur für die Neugetauften ist, sondern auch für die beteiligten Gemeinden. Es ist allerdings nicht ganz klar ersichtlich, warum bei der „Feier der Zulassung“ auf der einen Seite zwar die wichtige Rolle des (Diözesan-)Bischofs betont wird (106f.), sogar eine Predigt des Münsteraner Bischofs Reinhard Lettmann bei einer solchen Feier mit abgedruckt ist (108f.), auf den Photos von eben jener Feier im Münsteraner Dom (105 und 107) aber einer der Weihbischöfe abgebildet ist.

Ein dritter Teil „Theologische Perspektiven zum Katechumenat“ beschließt das Werkbuch. Hier werden in vier Beiträgen theologische Hintergründe des Erwachsenenkatechumenats beleuchtet und weiterführende Perspektiven entwickelt. So befaßt sich einer der Beiträge mit dem Katechumenat in der frühen Kirche und verdeutlicht so die „paradigmatische Bedeutung des Katechumenats für die Entwicklung der Kirche“. Ein Anhang vervollständigt das Werkbuch, in dem sich zum Beispiel ein sicherlich hilfreicher Überblick über die verwendete Terminologie findet, eine Übersicht über die Anzahl der Taufen in der BRD seit 1972, Literaturhinweise oder auch noch einmal ein Blick über die deutschen Grenzen hinaus in die benachbarte Schweiz und nach Österreich, der die dort gemachten Erfahrungen reflektiert.

Insgesamt handelt es sich bei dem vorliegenden Band um ein in mehrfacher Hinsicht hilfreiches Werkbuch: Es läßt weder die praktisch-pastoralen, noch die theologischen Fragen rund um den Erwachsenenkatechumenat unbeantwortet und bietet so zahlreiche Anregungen – sowohl für alle jene, die sich zum ersten Mal mit der Thematik beschäftigen wollen, als auch für jene, die ihr vorhandenes Wissen und bereits gemachte Erfahrungen reflektieren und vertiefen möchten.

Münster

Martin Stuflesser

B I B E L W I S S E N S C H A F T

- STAUBLI THOMAS, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 3). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1996. (400). Kart. S 496,-/Subskr.-Preis S 447,-.
- BÜHLMANN WALTER, *Das Hohelied* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 15). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (120). Kart. S 212,-/Subskr.-Preis S 191,-.
- STRUPPE URSULA, *Die Bücher Obadja, Jona* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament

Zur Zukunft der Ökumene

DIE „GEMEINSAME
ERKLÄRUNG ZUR
RECHTFERTIGUNGS-
LEHRE“

HERAUSGEGEBEN VON
BERND JOCHEN HILBERATH
WOLFHART PANNENBERG
MIT BEITRÄGEN VON

REINHARD FRIELING
BERND JOCHEN HILBERATH
HANS CHRISTIAN KNUTH
WOLFHART PANNENBERG
OTTO HERMANN PESCH
PAUL-WERNER SCHUELE
CHRISTOPH SCHWOBEL
HARALD WAGNER

ANHANG
GEMEINSAME ERKLÄRUNG
ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Erbsünde – was ist das?

HERAUSGEGEBEN VON
SIEGFRIED WIEDENHÖFER
MIT BEITRÄGEN VON
PETER FONK
SIEGFRIED WIEDENHÖFER
ERICH ZENGER

Partnerschaft – Ehe – Familie

IDEAL UND
WIRKLICHKEIT

HERAUSGEGEBEN VON
MARIANNE HEIMBACH-STEINS
MIT BEITRÄGEN VON
WASSILIOS E. FTHENAKIS
MARIANNE HEIMBACH-STEINS
DIETER HENRICH
ILONA ÖSTNER

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Romano Guardini

CHRISTLICHE
WELTANSCHAUUNG
UND MENSCHLICHE
EXISTENZ

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

HERAUSGEGEBEN VON
FRANZ HENRICH
MIT BEITRÄGEN VON
EUGEN BISER
WOLFGANG FRÜHWALD
FRANZ HENRICH
HANS MAIER
HANS MERCKER
ARNO SCHILSON

Als Wissenschaftler hat Guardini das geistige Profil des deutschen Katholizismus entscheidend mitgeprägt. Zugleich war ein ein bedeutender geistlicher Lehrer, Seelsorger und Prediger, der zwei

Neuerscheinungen,
die Christen bewegen,
die informieren
und orientieren

Nachkriegsgenerationen Lebens-
orientierung vermittelt hat.
**30 Jahre nach seinem Tod rückt
ihn dieses Buch erneut ins Blick-
feld:**

Romano Guardini
**Christliche Weltanschauung
und menschliche Existenz**
Hrsg. von Franz Henrich
ca. 200 Seiten, 8 s/w-Abb.,
kart. ca. DM 36,- / sFr 34,- / öS 263,-
(3-7917-1646-8)

Zur Zukunft der Ökumene
**Die „Gemeinsame Erklärung der
Rechtfertigungslehre“**
Hrsg. von Bernd Jochen Hilberath
und Wolfhart Pannenberg
ca. 200 Seiten, kart. ca. DM 36,-
sFr 24,- / öS 263,- (3-7917-1626-3)

Eine einzigartige Chance zur Ein-
heit der christlichen Kirchen.

Erbsünde - was ist das?

Hrsg. von Siegfried Wiedenhofer
88 Seiten, kart. DM 24,80
sFr 23.50 / öS 181,- (3-7917-1627-1)

Erbsünde – ein Zustand, aber keine
Tat. *Erbsünde*: Zum biblischen Hinter-
grund, die Lehre der Kirche, geschicht-
liche Entwicklung, heutiges Verständnis,
moraltheologische Überlegungen.

Partnerschaft – Ehe – Familie Ideal und Wirklichkeit

Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins
ca. 100 Seiten, kart. ca. DM 26,80
sFr 25,- / öS 196,- (3-7917-1629-8)

Ursachen und Perspektiven neuer
partnerschaftlicher Lebensformen.
Stellenwert der Familie in Staat und
Gesellschaft. Ehe – Partnerschaft –
Familie. Der Auftrag der Kirche in
einem schwierigen Lernprozeß.

Verlag Friedrich Pustet



24/1), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1996. (155). Kart. S 263,-/Subskr.-Preis S 237,-.

VON DOBBELER STEPHANIE, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 11). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (271). Kart. S 350,-/Subskr.-Preis S 315,-.

WERNER WOLFGANG, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 19/1). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (220). Kart. S 321,-/Subskr.-Preis S 290,-.

Es ist erfreulich, daß diese Kommentarreihe so zügig erscheint; gleich fünf Bände können zusammen vorgestellt werden, die vor kurzem erschienen sind. Als erstes sei der Kommentar von Th. Staubli zu den Büchern Levitikus und Numeri gewählt. Der Autor hatte die schwierige Aufgabe, gerade jene Bücher der Tora für Christen zu erklären, welche sehr wenig geschätzt werden, weil sie umfangreiche Regelungen für den Kult und für die Heiligung des täglichen Lebens enthalten. Die Tragweite dieser Regelungen und der Umstand, daß sie das religiöse Leben des Judentums auch heute und bis ans Ende der Zeiten entscheidend bestimmen, ist vielen Christen wenig bewußt und noch weniger nachvollziehbar. Trotz dieser schwierigen Ausgangslage ist es aber dem Autor gelungen, die komplizierten Texte mit den dahinterliegenden Grundvorstellungen so darzustellen, daß sowohl die Zeitbedingtheit mancher Vorschriften wie auch die Interessenslage der Autoren in einzelnen Fällen sichtbar und damit auch kritisch hinterfragbar wird. Eingeleitet wird dieser Arbeitsgang immer wieder durch eine knappe, aber sehr saubere literarische Analyse der Texte, die häufig durch ein Schaubild zur Struktur zusammengefaßt wird. Darüberhinaus greift der Autor auch pointiert die in den Texten enthaltenen theologischen und sozialen Herausforderungen auf und versucht sie behutsam mit unserer Zeit in Beziehung zu setzen. Eine besondere Rolle bei diesem Schritt spielt die Auseinandersetzung mit der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Texte, in erster Line im Bereich des Judentums, aber auch im Christentum; als Beispiel sei der Exkurs IV: „Das christliche Nachleben von Lev 12 in der kirchlichen ‚Aussegnung‘ der Frauen nach der Geburt“ (S. 110–114) genannt. Letzterer zeigt auch in charakteristischer Weise, daß der Autor sich nicht scheut, bedenkliche Positionen, insbesondere wenn sie gegen Frauen gerichtet sind, klar zu benennen. Es ist keine Frage daß diese Auslegung, unterstützt durch die zahlreichen Exkurse und Abbildungen, durchaus heutigen Leserinnen und Lesern einen guten Zugang zu diesen fremden Büchern der Tora vermitteln kann.

Das Hohelied, kommentiert vom Luzerner Alttestamentler und Regens des Priesterseminars, ist fürwahr ein „außergewöhnliches alttestamentliches Buch“ (S. 9), und dennoch ist auch dieses viel weniger bekannt, als man erwarten würde. Das ist umso erstaunlicher, weil – wie Bühlmann sowohl im Vorwort (S. 9), wie auch im Abschnitt über die Wirkungsgeschichte (S. 93ff) berichtet – das Hohelied im Mittelalter „(...) häufiger kommentiert und gepredigt (wurde), als jede andere Schrift des Alten und Neuen Testaments“ (S. 9), und „... im 12. Jahrhundert ... werden mehr Erklärungen zum Hohenlied geschrieben als das ganz Jahrtausend davor“ (S. 95)!

Die Einzelerklärung ist, wie schon in der Einleitung dargelegt, der modernen Bevorzugung des Literalsinnes verpflichtet und legt besonderen Wert darauf, die oft fremde Bildsprache und ihre dahinterliegenden Vorstellungen aufzuschlüsseln; hier gibt sich Bühlmann als besonderer Kenner der biblischen Poesie zu erkennen. Häufige Motive werden auch in Exkursen zusammengefaßt präsentiert, altorientalisches Bildmaterial dient – den meisterhaften Interpretationen von O. Keel folgend – zur Illustration. Die im Anhang gebotene Wirkungsgeschichte belegt schließlich eindrücklich, wieviel menschliche Kreativität dieses kleine Büchlein der Bibel schon zu wecken imstande war. Der Kommentarband möge dazu beitragen, daß diese köstliche Schrift mit seiner sensiblen Darstellung einer wichtigen Seite menschlichen Lebens wieder mehr in das Bewußtsein der Menschen tritt.

Die Kleinen Propheten Obadja und Jona sind in einem Bändchen vereinigt, welches von U. Struppe, der Leiterin der Theologischen Kurse in Wien, geschrieben wurde. Überraschen mag dabei zunächst, daß den 22 Versen von Obadja doch relativ viel Platz eingeräumt wurde im Vergleich mit Jona, obwohl diese kleine Schrift, dieses „Flugblatt“, für die angezielten Leser der Kommentarreihe kaum besondere Bedeutung haben dürfte. Auf der anderen Seite muß man aber sagen: gerade weil diese Schrift gewöhnlich völlig übergangen und auch wegen ihres edomfeindlichen Inhaltes als problematisch empfunden wird, ist es gut, daß die Zeit ihrer Entstehung, die Umstände und die Intention ausführlich besprochen werden. Die Kommentierung des Jonabuches beginnt mit einer sehr ansprechenden Einleitung, welche die verschiedenen theologischen Facetten dieser literarisch höchst ausgefeilten Erzählung erläutert. Auch in der Einzelerklärung nimmt die Darstellung der literarischen Struktur der einzelnen Abschnitte einen wichtigen Platz ein; man wird daher den Kommentarband gut dazu benützen können, hebräische Erzählkunst kennen und schätzen zu

lernen. Die Wirkungsgeschichte ist sehr knapp ausgefallen, und ein paar Bildbeispiele hätten auch nicht geschadet, zumal es ja sehr köstliche gibt.

Auch die Makkabäerbücher gehören zu jenen Texten des Alten Testaments, die kaum bekannt sind. Das hängt nicht nur mit ihrem Inhalt zusammen – es ist ja im wesentlichen die Geschichte eines uns fern liegenden, nationalen Befreiungskampfes, die schwer als ‚Offenbarung‘ zu begreifen ist –, sondern auch mit dem Umstand, daß nur katholische Bibeln diese Bücher enthalten. Gute Erklärungen sind außerdem rar, da sich evangelische Exegeten wenig mit ihnen beschäftigen. Man muß daher als erstes Dank sagen, daß mit diesem Kommentar wieder eine sehr ansprechende und gut lesbare Darstellung dieser höchst bedeutsamen Periode der biblischen Geschichte vorliegt. Der Verfasserin ist es gelungen, auf engstem Raum mit bewundernswerter Klarheit Aufbau, Inhalt und theologische Ausrichtung der Texte so darzustellen, daß man sich mit Hilfe dieser Anleitung gern in diese Bücher vertieft. Während 1 Makk – primär gegliedert nach den Hauptakteuren: Mattatias, Judas, Jonatan und Simeon – Beginn und Verlauf des makkabäischen Befreiungskampfes schildert und sich „wie eine Hofgeschichte der Makkabäer“ (S. 37) liest, die als Höhepunkt die heilszeitähnliche Herrschaft Simeons hat, ist 2 Makk als Auszug aus den fünf Büchern des Jason von Kyrene auf Judas Makkabäus und die Wiederherstellung des Tempels und des Kultes in Jerusalem konzentriert. Die beiden Feste, Chanukka und Nikanortag als Abschluß von vorausgehenden, entscheidenden Heilsereignissen, sind auch die Höhepunkte des Buches. Da es zudem durch die einleitenden Briefe auf die ägyptische Diaspora hin ausgerichtet ist, dürfte ein wesentliches Anliegen des Buches die kultische Einheit des Judentums sein, welche in dieser Zeit unter anderem durch den Tempel in Leontopolis gefährdet war. Abschließend darf man sagen: man lernt viel und gern aus diesem Kommentar, aber ein Wunsch bleibt offen, und zwar der nach mehr und besseren geographischen Karten und Skizzen.

Vom Jeremiabuch liegt erst die erste Hälfte vor. Der Einleitung ist zu entnehmen, daß der Verf. in der Frage der Entstehung dieses Prophetenbuches eher eine Mittelposition einnehmen will. Das heißt, daß er es durchaus für möglich hält, „die Konturen der Botschaft Jeremias zeichnen zu können“ (S. 16), wobei dafür in erster Linie die in diesem Band behandelten Texte in Frage kommen. Eine Wirksamkeit Jeremias zur Zeit Joschijas, welche einige Stellen im Buch behaupten, hält der Verf. jedoch für unwahrscheinlich.

Die sogenannten „Konfessionen“ aber könnten auf Konflikterfahrungen des Propheten zurückgehen, welche sich bereits im Berufungskapitel andeuten und in den späteren Prosatexten breit ausgeführt finden. Letztere Texte gehen im wesentlichen auf eine intensive Auseinandersetzung und aktualisierende Weiterinterpretation jeremianischer Botschaft zurück, welche mit den sogenannten ‚Deuteronomisten‘ in Zusammenhang gebracht wird; ihre Tätigkeit sollte nicht zuletzt helfen, die Exilssituation zu bewältigen und Hoffnung auf einen neuen Anfang hervorzubringen. Diese Texte bilden auch den Hauptteil des Prophetenbuches. Die Einzelauslegung ist notwendigerweise sehr knapp, wichtige Themen werden wie üblich in Exkursen im Überblick behandelt. Es ist zu hoffen, daß der zweite Teil des Kommentars bald folgen wird.

Linz

Franz D. Hubmann

■ THÜSING WILHELM, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Band II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie. Aschendorff, Münster 1998. (362). Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 71,-.

Der unlängst verstorbene Autor rang lange mit einem weitgespannten Modellprojekt für eine Theologie des Neuen Testaments, an das er hohe Ansprüche erhob: Zum einen soll die Vielfalt ntl. Theologien und Bekenntnisse im Bestreben nach einem konsistenten theologischen Verstehenszugriff nicht gestutzt werden. Zum anderen sollten historisch-kritische Rekonstruktion und theologischer Anspruch einander nicht nur nicht behindern, sondern womöglich befruchten. Und schließlich sei ein bibeltheologischer Umgang mit dem AT zu entwickeln, der auf eine vereinnehmende Hermeneutik verzichtet, aber den ursprünglich jesuanischen und dann christlich-nachösterlichen Umgang mit der Schrift in seiner Eigenart versteht und aufnimmt. Schon 1981 legte er den ersten Teilband vor (erweiterte Neuauflage 1996), in der Th. als *Kriterien* für dieses Unterfangen formulierte: die Rückfrage nach Jesus und den Verstehensansatz beim Auferweckungsglauben.

Nun ist der zweite Band erschienen, der *das Programm* einer solchen neutestamentlichen Theologie neuerlich durchdenkt. Th. stellt im ersten Hauptteil dar, daß der Ansatz „vom Auferweckungs-/Erhöhungsglauben aus“ das „konstitutive Prinzip“ in der Entstehung ntl. Redens überhaupt ist. Daneben ist aber als „hermeneutisch-kriteriologisches Prinzip“ die „Orientierung an der Ursprungsstruktur des Christlichen“

(soweit sie sich wenigstens in Umrissen konsensfähig ermitteln läßt) wichtig, und beide Ansätze sind in ihrer Eigenart jeweils im Blick zu behalten. – Der zweite Hauptteil widmet sich den Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments: Zunächst ist jedes Testament in seiner Eigenart und seinem nur ihm eigenen Plus zu respektieren. Sodann muß aber nach der verbindenden theologischen Größe gesucht werden; diese kann in der Person Jesus Christus (als Geschichtlicher und als Erhöhter) auch gefunden werden.

Den dritten Band konnte Th. kurz vor seinem Tod noch abschließen und in Druck geben: Er behandelt – noch einmal grundlegend – das *Zentralthema* der Theologie des Neuen Testaments: „Die Einzigkeit Gottes und das Jesus-Christus-Ereignis“. Geplant war auch ein 4. Band, der dann konkreten Äußerungen von Theologie im NT, bes. bei Paulus und Johannes nachspüren wollte.

LeserInnen, für die bibeltheologische Modellbildung ein wichtiges Anliegen ist, können vom engagierten und selbstkritischen Suchen des Autors nach einem zureichenden Ansatzpunkt, einer angemessenen Kriteriologie und einer sinnvollen Perspektive biblischer Theologie des Neuen Testaments viel lernen.

Linz

Christoph Niemand

■ AMMASSARI ANTONIO (Hg.), *Bezae Codex Cantabrigiensis*. 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, Rom 1996. (949). Lit 95.000,-.

Der Herausgeber legt eine neue Edition dieser berühmten NT-Handschrift aus dem (frühen) 5. Jahrhundert vor. Der sogenannte Codex Bezae Cantabrigiensis (textkritische Sigla: D beziehungsweise D^{ea} und 05) umfaßte ursprünglich die vier Evv (Reihenfolge Mt – Joh – Lk – Mk), die katholischen Briefe und die Apg. (Verloren gingen neben kleineren Stücken aus den Evv alle Blätter mit den kath Briefen – bis auf ein Blatt aus 3 Joh – und von Apg 22,20 an.) D ist eine *Bilingue*: Der Text ist griechisch (links) und lateinisch (rechts) jeweils einkolonig geboten, wobei der lateinische Text nicht einfach die *ad-hoc*-Übersetzung der griechischen Kolonne ist, sondern eine bereits bestehende Textform repräsentiert, die mit jener der griechischen Kolonne aber verwandt ist. Der Codex stammt sicher aus dem Osten (in letzter Zeit wird manchmal Beirut vermutet), befindet sich im 9. Jahrhundert in Lyon,

von wo er in die Hände des calvinistischen Reformators Theodor Beza kommt; dieser übergibt den Codex 1581 der Universitätsbibliothek in Cambridge. 1864 edierte F.H. Scrivener eine „exact copy“ (Reprint Pittsburgh 1978); 1899 erschien in Cambridge ein Faksimile. – Der Text, den D bietet, hat viele merkwürdige Abweichungen von den uns gewohnten (vor allem aus den Codizes Sinaiticus und Vaticanus gewonnenen) Textformen: oft sind es substantielle Zufügungen, manchmal überraschende Auslassungen. [Berühmt ist das nur aus D bekannte Jesus-Apophthegma am Schluß von Lk 6,4: „Am selben Tag sah er einen am Sabbat arbeiten und sagte zu ihm: Mensch, wenn du weißt, was du da tust, bist du selig zu preisen. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Gesetzesübertreter“. Bekannt ist weithin auch die Tatsache, daß D im 1k Abendmahlsbericht das Becherwort, daß das Bekenntnis zur Heilsbedeutung des Sterbens Jesu transportiert, übergeht.] Am eklatantesten ist die textliche Eigenständigkeit von Codex D in der Apg, wo er viele merkwürdige Zusätze bietet (häufig sind es etwas pedantische Erläuterungen): Apg ist nach D um 10 Prozent länger als sonst!

Es gibt wohl keine zweite Bibelhandschrift, die in ihrer Bedeutung für Textgeschichte und Textkritik so umstritten war und zum Teil noch ist. Fußt doch auf ihr die Annahme der Existenz einer eigenen „westlichen“ Textgestalt des NT, der von manchen Autoren zeitweise – gerade was die Apg betrifft (zuletzt wieder M.E. Boismard) – hohe Qualität zugesprochen wurde. Davon ist die Forschung zwar mittlerweile mehrheitlich abgekommen, dennoch bleiben die abweichenden Lesarten von D interessantes und wichtiges Forschungsgebiet für die Erhellung der ntl. Textgeschichte. *Insofern ist die Herausgabe dieser neuen D-Edition sehr begrüßenswert.* Die optische Gestaltung hat m.E. aber einen Nachteil: Im Original sind die Textkolonnen in Sinnzeilen gegliedert, die im griechischen und im lateinischen Text übereinstimmen. Man kann also bequem synoptisch den griechischen mit dem lateinischen Text vergleichen. In der Ammassari-Edition ist zwar die Sinnzeilen-Einteilung beibehalten, aber nur die griechische Seite einkolonig, die lateinische Seite jedoch zweikolonig angeordnet, so daß die synoptische Vergleichbarkeit erschwert ist und man sich beim Nebeneinanderlesen immer aller möglichen Hilfsmittel bedienen muß (Finger, Lineal ...). Verwunderlich fand ich auch, daß in der kurzen *Presentazione* Notwendigkeit und Unterschied dieser Neu-edition gegenüber der klassischen von Frederik Scrivener nicht begründet ist.

Linz

Christoph Niemand

DOGMATIK

■ GRUBER FRANZ, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit*. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung. Herder, Freiburg 1997. (459). Kart. DM 78,-.

„Theologie ist Arbeit an Geschichte. Von Anfang an ist sie ihr Horizont – und ihr Problem“ – so die Einführung in die Themenstellung auf der Rückseite des Buches, das eine überarbeitete Fassung von Grubers Habilitationsschrift ist. Diesem Problem „Geschichte“ widmet sich Gruber angesichts einer komplexen Problemkonstellation: die Gegenwartskultur wird zunehmend bestimmt von einem versiegenden Geschichtsbewußtsein; demgegenüber steigt die Relevanz mythischer und symbolischer Denkfiguren; für die Theologie des 20. Jahrhunderts ist jedoch „Geschichte“ ein Strukturprinzip von theoretisch-praktischer Bedeutung. Die zwischen Geschichtsverlust und Mythosergebenheit vermittelnde Lösung findet Gruber in der christlichen „Eschatologie“: sie ist Eingedenken der (Leidens-)Geschichte im Modus symbolischer Sprache. In der eschatologischen Symbolik bewahrt der Glaube seine praktisch wirksame Hoffnung. Das ist in aller Kürze das Projekt.

Die Antwort entfaltet der Autor in drei systematischen Schritten: nach einer kurzen Einleitung analysiert er in einem ersten Schritt die Semiotik geschichtlichen Sinns, liefert im zweiten Schritt eine Skizze zu einem Verständnis von Eschatologie und rekonstruiert auf dem so gewonnenen Grund eine theologisch verfertigte Symbolik der Hoffnung. Die Struktur von Geschichte-Eschatologie-Symbol ist somit für Gruber der Dreh- und Angelpunkt einer Theologie der Geschichte (17), entfaltet wird sie in metareflexiver und metasprachlicher Weise, das heißt die Arbeit ist Reflexion von theologischen und philosophischen Theorien und nicht ein objektsprachlicher Entwurf (24).

Ein solches Projekt, will es im Sinne intellektueller Redlichkeit verwirklicht sein, läßt sich somit nur unter Berücksichtigung von Literatur bewältigen. Ein Mangel an solcher Berücksichtigung kann Gruber wahrlich nicht vorgeworfen werden. Das Studium des Buches von Gruber ersetzt eine Bibliothek. Im ersten Teil behandelt er die Geschichtsphilosophien von Lübke (82ff), Luhmann (90ff), Baumgartner (100ff), Habermas (105ff), Rüsen (114ff). Es wäre für den Leser allerdings angesichts der Fülle von Literatur mitunter hilfreich, nicht bloß auf die Darstellung, sondern auf den systematischen Ertrag der Diskussion

verwiesen zu sein. Explizit wird die theologische Perspektive im vierten Kapitel eingebracht: Der praktische Charakter der Theologie ist nur in Auseinandersetzung mit den Unabschließbarkeiten geschichtlichen Erfahrens zu gewinnen. Das Leiden wird als zentrale Systemstelle für theologische Geschichtsreflexion identifiziert: „Das Problem des Leidens ist der Schlüsselpunkt für die Frage nach der Offenheit und Unabgeschlossenheit von Geschichte“, mehr noch, „Das Leiden ist der Grund für die Frage nach Geschichte“ (303).

Im zweiten Teil wird diese theologische Perspektive auf Geschichte unter dem Stichwort „Eschatologie“ aufgearbeitet. Gruber legt darin nach und nach die Kernelemente der Eschatologie frei: Eschatologie verstanden als radikale Kritik von Geschichte und Welt (208ff; Barth) oder als Existential des Glaubensvollzugs (211ff; Bultmann) lassen Eschatologie als „die Form der Zeit von Gott her“ (210) verstehen. Systematisch privilegiert wird von Gruber der Entwurf Wolfhart Pannenberg (231ff). Die kritische Rückfrage betrifft die Rolle von Erfahrungen der Fragmentarität, der Unterbrechung, der Diskontinuität. Deshalb ist Gruber zufolge das hermeneutische Problem des „Verstehens von Geschichte“ in ein praktisches Problem eines „Lebens in Geschichte“ zu transformieren. Diese Transformationsleistung stellt den Kern dessen dar, was das systematisch Neue, das Spezifische von Grubers Arbeit ausmacht. Gruber macht klar, daß Eschatologie den Bezug auf konkrete Geschichten braucht; konkrete Geschichten wiederum brauchen den Halt in Hoffnung auf Heil: „Wenn die Rede von Geschichte nur möglich ist, wenn sie anamnetisch ist, dann kann sie nur Eschatologie sein. Dann ist das Eingedenken der Toten und der Opfer die Brücke zur Theologie“ (194). Die Analyse pragmatischer Ansätze (Moltmann, Metz, Befreiungstheologie) dient der Entfaltung dieser These. Doch Gruber will noch einen Schritt weitergehen aufgrund der kritischen Rückfrage: „Welches Verhältnis besteht zwischen geschichtlicher Praxis und eschatologischer Deutung von Welt?“ (323)

Im dritten Teil schlägt darum Gruber nochmals eine Transformation: von der Pragmatik zur Symbolik, vor. Er will aufweisen, „daß symbolische Erfahrung alles andere ist als geschichtsabgewandt, im Gegenteil: Sie ist Einweisung in geschichtliches Handeln“ (311). Das Symbolische der eschatologischen Hoffnung ist theologisch und kulturell zu erschließen. Das kann nur im Rahmen einer Reflexion des Mythos geschehen, weil sich im *genus litterarium* des Mythos jenseitige Hoffnung mit dies-seitiger Erfahrung treffen. Der Mythos speichert und produziert Sinn.

Diese „Arbeit am Mythos“ aus theologischer Sicht und mit theologischem Instrumentarium diskutiert Gruber an Bultmann, Pannenberg, Metz, Weder, Dalferth, Schupp, Drewermann sowie an bibeltheologischen und religionspädagogischen Ansätzen. Wiederum – so wie im ersten Teil – erschiene es leserfreundlicher, ergebnissichernde Thesen zur Verfügung zu stellen, um den Leser im Wald der Literatur nicht ohne Landkarte zu lassen. Der Durchgang endet mit dem Vorschlag, den Mythos vom Symbol her aufzuheben, denn die Problematik des Mythos, seine Einschmelzung der Differenz von Gott-Welt; Subjekt-Gesellschaft; Mensch-Natur, Leid-Heil ...“ (395) kann durch eine Theorie des Symbols überwunden werden. Eben das leiste die christliche Eschatologie: „Sie ist Symbolik der Hoffnung, geschrieben mit der Semantik personaler, geschichtlich-universalen und kosmischer Symbole der Vollendung.“ (395)

Damit beginnt die Zeit der Ernte. Das neunte Kapitel (396ff) widmet sich der Theorieskizze einer Symbolik der Hoffnung, die Gruber auf dem Hintergrund der verarbeiteten Literatur konstruiert. Wenn man davon ausgeht, daß Glaube Hoffnung auf vollendete Versöhnung ist (396), kann der Begriff der Hoffnung im theologischen Diskurs nicht ohne den Begriff der Versöhnung konstruiert werden. Damit kann auch der von Gruber wiederholt eingeklagte Bezug zu Leid und erlittenem Unrecht in der theologischen Theorie hergestellt werden. Zugleich ist die – ebenfalls öfter angemahnte – Synthese von „Geschichte der Menschen“ und „Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen“ anzuzielen: „Eine Theologie, die sich der Handlungs- und Kommunikationstheorie verbunden weiß, hat die Aufgabe, die Symbolik jüdisch-christlichen Glaubens so zu artikulieren, daß in ihr der utopisch-kritische Charakter bewahrt bleibt und sie zugleich einweist in die glaubensbildende Kraft von Bildern der Erlösung“ (399). Konsequenterweise plädiert Gruber für eine kommunikative Theorie des Symbolischen (406). „Das Ziel der Geschichte ist kein Gegenstand empirischer Erfahrung. Von ihm zu reden ist nur möglich im Modus des Symbolischen“ (425). Eschatologische Rede ist wesentlich Rede vom gerechten Leben (415). Die Verklammerung von „Gerechtigkeit“ und „Versöhnung“ verhindert eine Reduktion von Theologie auf Sozialtheorie einerseits oder eine Reduktion von Theologie auf Utopie andererseits. „Eschatologische Symbole bringen zum Ausdruck, was weder Historik noch Mythos vermitteln können“ (424), nämlich eine Einweisung in die je konkrete Lebenswelt des Glaubens aufgrund der in ihnen gespeicherten Geschichtlichkeit. Die Symbole für die Klammer zwischen

Gerechtigkeit und Versöhnung sind die Symbole, die mit der Rede vom „Reich Gottes“ zusammenhängen (426) und handlungsanleitend wirken: „Das Grundproblem der Geschichte ist nicht ihr kontemplativer Sinn, sondern ihr praktischer Gestaltungsraum menschlicher Handlungen im Horizont der Zeit. Geschichte ist die historisch gewordene Gestalt menschlicher Beziehungen“ (434). Erzählbarkeit und Gestaltbarkeit von Geschichte sind konsequent zusammenzudenken. Darum ist im Symbol des trinitarischen Gottes die Höchstform von lebendiger Relationalität eingeschrieben: „Das Christentum hat der Welt ein Wort gegeben, worin es dieses verdichtete Bildnetz, bei aller Gefahr des Mißbrauchs, symbolisiert und zusammenfaßt. Es ist die ‚Liebe‘ – die abenteuerlichste und faszinierendste Bestimmung des Gottesnamens“ (435).

Keine Frage: Die Arbeit, die Franz Gruber vorgelegt hat, ist theologische Spitzenklasse, zeugt von eigenständigem Geist und einer originellen und zugleich redlichen Weise, Theologie zu treiben, wie sie weitgehend ihresgleichen sucht. Das Projekt ist denn auch nicht bloß in dem angezielten dogmatischen Fachgebiet relevant, sondern greift auf die anderen Disziplinen über. Gruber geht über einen binnentheologischen Diskurs weit hinaus. Dies ist als entscheidendes Movens für den Innovationsgehalt in Grubers Projekt zu werten. An verschiedenen Punkten müßte dieses Projekt noch vertieft und weitergeführt werden. Zu berücksichtigen wäre ein inkarnationstheologischer Zugang, der Grubers Perspektive von der anderen Seite her beleuchtet: Die Geschichten und Erfahrungen der Menschen sind im Lichte der *histoire du Dieu* zu lesen. Könnte dann nicht die Rede von „Geschichte“ nicht noch strikter und strenger mit der Rede von „Erlösung“ und „Heil“ verknüpft werden? Bedenkenswert ist auch die Frage nach den pneumatologischen und ekklesiologischen Konsequenzen der Gruberschen Lesart von Geschichte. Eine weitere interessante „Andockstelle“ für den theologischen Diskurs ist die These Robert Schreiters, „Tradition als Aufeinanderfolge regionaler Theologien“ anzusehen, und damit „great tradition“ in eine Reihe von „little traditions“ aufzulösen (Abschied vom Gott der Europäer, Salzburg 1992, 148f). Sie trägt sich gut mit Grubers Projekt, „die Geschichte“ in eine Reihe von Geschichten zu transformieren und damit eine Hermeneutik in heilsgeschichtlicher Absicht zu leisten. Heilsgeschichte ohne Heilsgeschichten ist leer, menschliche Erfahrungen ohne Eschatologie scheinen blind. Grubers Konzeption würde sich als Rahmen für die Entwicklung spezifischer Geschichts- und Traditionslesarten im Rahmen der Konstruktion regionaler Theologien eignen.



2 Neue Titel in der Reihe „Konkrete Liturgie“



12 Kleinkinder-Gottesdienste

für jeden Monat des Jahres:

- für Kinder von 2-6 Jahren
- gemeinsam mit Eltern entwickelt und erprobt
- für eine Dauer von ca. 20 Minuten konzipiert
- Texte, Lieder, Spielszenen u.a. kindgerechte Elemente
- Lieder, Kopiervorlagen und andere Materialien im Anhang

Marina Gebhard

Kleinkinder-Gottesdienste 12 Modelle von Januar bis Dezember

Reihe: Konkrete Liturgie

111 Seiten, mit 12 s/w-Zeichng.,
10 Lieder mit Noten, Bastel- und
Kopiervorlagen, kart.

DM 24,80 / sFr 23.50 / öS 181,-
3-7917-1613-1



20 erprobte Modelle für Messfeiern mit Familien:

10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Sonn- und Festtagen von Advent bis Pfingsten, 10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Schrifttexten aus den vier Evangelien. **Alle Teile der Messfeier wurden vollständig ausgearbeitet.** Die Gottesdienste enthalten kindgerechte Elemente, gleichzeitig werden immer auch die Erwachsenen miteinbezogen.

Stefan Anzinger

Marcus Lautenbacher

Zwei mal zehn Familien-Gottesdienste

Reihe: Konkrete Liturgie

208 Seiten, kart.

DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1612-3



**Verlag
Friedrich Pustet
Regensburg**



Schließlich könnte Grubers Ansatz sinnvollerweise um eine systematische sprachphilosophisch-epistemologische Basis ergänzt werden. Hier bleibt Gruber in sprachphilosophischer Hinsicht die sorgsame Analyse eines Redens von Geschichte schuldig, wohl weil er die epistemologischen Voraussetzungen an Philosophen einarbeitet, aber nicht in systematisch-sprachphilosophischer Anstrengung reflektiert.

Fazit: Die Arbeit zeugt von beeindruckender Gründlichkeit. Und nicht nur hinsichtlich der Gründlichkeit ist diese Arbeit, wie hoffentlich deutlich geworden ist, beeindruckend.

Innsbruck

Clemens Sedmak

ETHIK

■ PALAVER WOLFGANG, *Die mythischen Quellen des Politischen*. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie (Beiträge zur Friedensethik 27). Kohlhammer, Stuttgart 1998. (83). Kart. S 181,-.

Dieses schmale Bändchen stellt den Teildruck der Habilitationsschrift von P. dar. Soweit der Rezensent den Werkzusammenhang richtig einschätzt, handelt es sich bei dieser Druckausgabe sozusagen um die zusammenfassende, inhaltliche Klammer der mehr als zehnjährigen Beschäftigung P.'s mit Carl Schmitt, deren Detailausarbeitung sich überwiegend in etlichen Einzelstudien findet (zwei davon in der ThPQ 142 (1994) 225–233; 144 (1996) 152–167). So kann das zu besprechende Bändchen auch als Einführung oder als Zwischenresümee von P.'s Entwicklung einer grundlegenden These zur neuzeitlichen politisch-theologischen Ideengeschichte gelesen werden. Diese These steht in engem Zusammenhang mit der mimetischen Theorie des Literaturwissenschaftlers und Kulturanthropologen René Girard und mit dem interdisziplinären Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Im Wesentlichen wird in der vorliegenden Studie die Interpretationsleistung der Theorie Girards am widersprüchlichen und daher schwierig auf einen Nenner zu bringenden Werk Carl Schmitts erprobt. P.'s Interpretation kann sich dabei souverän mit der jüngsten systematischen Schmitt-Auslegung von Heinrich Meier messen und auf deren Simplifizierung hinweisen. Während Meier mit bloß formalen Kriterien (66) letztlich zu inhaltlich spärlichen und nicht überzeugenden Ergebnissen gelangt und wie die meisten

Schmitt-Interpretationen den ambivalenten Momenten in Schmitts Werk nicht gerecht zu werden vermag, argumentiert P. von dem inhaltlichen Standpunkt der Theorie Girards aus, vom dem aus die Widersprüchlichkeiten bei Schmitt als eine grundsätzliche Verwurzelung in einem heidnisch-mythischen Denken aufzuweisen sind und durchaus begreiflich werden. P. kann außerdem an seine umfassende Kenntnis der Schriften von Thomas Hobbes anknüpfen, wie er sie schon in seiner als Dissertation eingereichten Studie bewiesen hat. An Schmitt, der sich kritisch und ausführlich auf Hobbes bezogen hat, und an Hobbes und den Beziehungen zwischen beiden lassen sich bedeutende ideengeschichtliche Entwicklungslinien in Bezug auf grundsätzliche Zusammenhänge zwischen Theologie, Konfession und Staatstheorie aufzeigen. Ausdrücklich geht P. über eine bloße Interpretation der Texte Schmitts hinaus (70). Seine differenziertere Schmitt-Interpretation will letztendlich darauf hinweisen, daß gegenwärtige politische Theorien zu kurz greifen, wenn sie die Anliegen eines rechtsorientierten Denkens wie jenes eines Carl Schmitt bloß anfeinden (was nur Schmitts Freund-Feind-Theorie bestätigt, vgl. 71) und insgesamt verwerfen. Solche Theorien gleiten leicht über die Realität des Menschseins hinweg und führen zu neuen, subtileren Gewaltstrukturen. Als programmatische Klammer ist P.'s Zitierung des protestantischen Sozialethikers K.-M. Kodalle zu verstehen, der die Beschäftigung mit Schmitt als besonders heilsames „Purgatorium für eine jede politische Theologie“ empfiehlt (7.71).

Girard und Schmitt (und weitgehend auch Hobbes) stimmen in einem primär pessimistischen Menschenbild überein. Während aber für Schmitt die Freund-Feind-Unterscheidung ein unüberwindbares menschliches Existential darstellt, ist sie nach Girard der durch die Erlösung überwindbaren erbsündlichen Existenz des Menschen zuordenbar. P. setzt sich in dieser Hinsicht auch ausdrücklich von einer Distanz zur Erbsündenlehre der politischen Theorie von J.-B. Metz ab (57).

Das schlanke Format dieser Habilitationsveröffentlichung könnte die interessante Gesamtthese P.'s vielleicht einem breiteren Publikum zugänglich machen. Es ist darüber hinaus nur zu empfehlen, auch den einen oder anderen damit in Zusammenhang stehenden Artikel von P. zu lesen, da dort m.E. erst so richtig das „Fleisch“ der Gesamtthese spürbar wird (am meisten beeindruckt war der Rezensent von: P., *Hobbes and the Katéchon. The Secularization of Sacrificial Christianity*: Contagion 2 (1995). 57–74).

Linz

Ludwig Ecker

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BUCKENMAIER ACHIM, *„Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Hg. vom Johann-Adam-Möhlner-Institut, Band LXII). Bonifatius, Paderborn 1996. (560). Kart. Geb. DM 158,-/S 1.153,-/sFr 150,-.

Mie dieser Arbeit, die 1995 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen wurde, greift Achim Buckenmaier eine Fragestellung auf, die seit der Reformation bis in die Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von entscheidender Bedeutung war, weil sie „bis an die Wurzel des reformatorischen Anliegens, der konfessionellen Divergenz und der kirchlichen Spaltung reicht“ (453). Auch wenn die Problematik des Verhältnisses von Schrift und Tradition keine unmittelbare Aktualität mehr aufweist, hält der Autor eine rezeptionsgeschichtliche und theologische Untersuchung für angebracht, weil sie zum besseren Verständnis eines der wichtigsten Dokumente des Zweiten Vatikanums, nämlich der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, beiträgt.

Nach einigen grundsätzlichen Vorbemerkungen in der *Einleitung* (17–26) und einer Skizzierung des Schrift-Traditions-Verhältnisses im *Judentum* und in den *biblischen Schriften* (27–54) erfolgt eine Darstellung der wichtigsten Positionen und Streitpunkte in *nachbiblischer Zeit* (55–207), angefangen von der Kanonbildung – die als „Akt ekklesialer Selbstvergewisserung“ (60) verstanden wird – über die Patristik, mittelalterliche Lehre, Reformation, Trienter Konzil bis hin zu theologischen Entwürfen des 19. und 20. Jahrhunderts. Zentral ist schließlich die Auseinandersetzung mit der Konstituion „*Dei Verbum*“ des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (208–281). Der restliche Teil des Buches befaßt sich mit der *theologischen und lehramtlichen Rezeption* (282–496) des Verhältnisses von Schrift und Tradition, wie es am Konzil formuliert wurde. Ein letztes Kapitel versucht, ein *Ergebnis* (497–516) der gesamten Entwicklung festzuhalten.

Der Wert dieser Untersuchung liegt in der sorgfältigen Aufarbeitung vieler relevanter Beiträge zur strittigen Frage nach dem theologischen Bezug von Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung, wie u.a. das umfangreiche *Literaturverzeichnis* (517–560) dokumentiert. Buckenmaier zieht allerdings aus seiner Auseinandersetzung nur sehr vorsichtig systematisch-theologische Konsequenzen; er schneidet zwar manchmal die

fundamentaltheologische Frage nach dem zugrundeliegenden Offenbarungsverständnis (zum Beispiel 27, 38, 506, 515) an, verbleibt aber letztlich auf der Position eines Kommentators. So wäre etwa die Frage nach dem Sinn der Aussage, etwas (zum Beispiel ein bestimmter Glaubenssatz) sei in der Schrift *enthalten* (vgl. 165, 173 [„findet sich“], 190 [„ausgeschöpft“], 228, 374, 495 [„schöpfen“] usw.), von grundlegender Bedeutung für gegenwärtige Entwicklungen in Theologie und Kirche. Trotz dieser offenen Fragen stellt Buckenmaiers Buch einen wichtigen Beitrag zur (rezeptionsgeschichtlichen) Erforschung des Zweiten Vatikanums dar.

Corrigenda: S. 76, 17. Zeile: Häretiker; S. 80, 19. Zeile: aktualisierte; S. 102, Anm. 317, 1. Zeile: ökumenische; S. 105, Anm. 336, 2. Zeile: Hermeneutik; S. 191, Anm. 768, 4. Zeile: einen Tiefpunkt; S. 236, 8. Zeile: unterschiedlich; S. 251, 7. Zeile: [zweites „wie“ muß entfallen]; S. 275, 3. Zeile: Qualifizierung; S. 313, 11./12. Zeile: lediglich; S. 394, 9. Zeile: [Anmerkung „139“ ist irrtümlich großgedruckt]; S. 431, 5. Zeile v.u.: Quaestio disputata.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

■ LANGENFELD MICHAEL FELIX, *Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus.* Pastoral Konferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Eine institutionengeschichtliche Untersuchung. (Römische Quartalschrift, 51. Supplementheft). (501). Herder 1997. Ln. DM 198,-.

Ausbildung und Weiterbildung des Klerus stellen wesentliche Voraussetzungen einer gedeihlichen Seelsorgearbeit dar. Dem Konzil von Trient lag vor allem die gediegene „Ausbildung“ der Geistlichen am Herzen. Der Autor, der sich mit der gezielten „Fortbildung“ beschäftigt, geht im ersten Teil seines Werkes ausführlich auf die vielen Ansätze im Verlauf der Kirchengeschichte ein, die durch Trient ebenfalls neue Motivationen und Impulse erhielten (zum Beispiel Pastoral Konferenzen des hl. Karl Borromeus, Dienstkongregationen des Vinzenz von Paul, Collationes casuum der Jesuiten, Pastoral Konferenzen Wessenbergs). Der systematische Aufbau beschöflich angeordneter Pastoral Konferenzen, welche der theologisch-praktischen Weiterbildung und der Gemeinschaftspflege dienen sollten, erfolgte aber erst im 19. Jahrhundert, wobei durchaus an die Zeit der Aufklärung angeknüpft werden

konnte, da sich damals die neue Sicht des Priesters als Volksbildner entwickelt hatte. Durch die erwähnte Gemeinschaftspflege wurde nicht zuletzt auch die Schaffung von „Diözesanpresbyterien“ erzielt. Einen Markstein der Entwicklung stellte die Revolution von 1848 dar, da aufgrund der in der Folge gewährten Versammlungsfreiheit bis dahin bestehende staatliche Beschränkungen und Zensuren wegfielen. Was die Themenschwerpunkte der Priesterkonferenzen betrifft, so änderten sich diese mit der sich ändernden Zeit. Stand ehemals und ziemlich lange die sogenannte Kasuistik im Vordergrund, so wurden später – unter dem Einfluß der Neuscholastik – vorwiegend dogmatische und moraltheologische Fragen aufgegriffen. Der spirituelle Aspekt der Priesterfortbildung fehlte zwar nicht, kam aber doch eher zu kurz. Daß die Konferenzen nicht selten zur Gründung theologischer Zeitschriften führten, ist ein weiterer wichtiger Aspekt, auf welchen der Autor durch eine Reihe von Belegsbeispielen hinweist. Dieser Gegenstand sollte übrigens einmal in einer gesonderten Studie behandelt werden.

Was hier zusammenfassend kurz referiert wurde, hat Langenfeld im zweiten und dritten Teil seines Buches systematisch für die einzelnen Diözesen des deutschen Sprachraums erarbeitet, wobei er der Entwicklung der Pastoral Konferenzen bis weit ins 20. Jahrhundert nachgegangen ist. Diese Abschnitte ergeben in der Summe eine Art Kompendium, das auch für die Lokalgeschichte mit Gewinn herangezogen werden kann. Unterschiede in der Behandlung der Bistümer sind durch die Quellenlage beziehungsweise den jeweiligen Forschungsstand bedingt.

Den Schluß des Werkes bildet eine „Gesamtchau“. Die Entwicklungslinien werden nochmals klar herausgestellt, Defizite werden geortet (zu wenig Privatstudium, mangelnde Motivation und fehlendes Interesse bei einem Teil des Klerus); schließlich werden die im 20. Jahrhundert beschrittenen neuen Wege (stärkere Berücksichtigung der spirituellen Aspekte, Beiziehung von Experten für gewisse Themen, zusätzliche Angebote von Kursen etc.) knapp referiert.

Zusammenfassend darf man ohne Übertreibung sagen, daß diese sorgfältig gearbeitete Dissertation eine Lücke in der Kirchengeschichtsschreibung schließt.

Linz

Rudolf Zimnhöbler

■ WAGNER HELMUT, *Der NS-Kirchenkampf in den Pfarren*. Auswirkungen des NS-Kirchenkampfes auf pfarrliches Leben und seelsorgliche Praxis vor, während und nach der Zeit des NS-Regimes am Beispiel von Mühlviertler Pfarren.

Edition Kirchen. Zeit. Geschichte, Linz 1998. (432). Kart.

Nach langjährigen und eingehenden Quellenstudien konnte der Verfasser seine umfangreiche Dissertation (Graz 1998) vorlegen, die nun in etwas gekürzter Form als Buch erschienen ist. Die Studie, die vor allem das Untere Mühlviertel betrifft (was im Buchtitel leider nicht aufscheint), geht weit über das bisher bekannte Material hinaus. Persönlich war ich überrascht, was Pfarrchroniken bei einer systematischen Auswertung herzugeben vermögen, auch wenn man berücksichtigt, daß aus Gründen der Vorsicht die Mehrzahl der Eintragungen erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gemacht werden konnte.

Nach einem mosaikartig skizzierten Überblick über die Jahre vom Ende der Monarchie bis zum „Anschluß“ geht Wagner den dramatischen Ereignissen in der NS-Zeit anhand von Beispielen aus den Pfarren des Unteren Mühlviertels nach, wobei zu sagen bleibt, daß im Sinne einer Verzahnung mit der Gesamtentwicklung in Einzelfällen der gesteckte geographische Rahmen überschritten wird. Die erwähnte Besichtigung des Neuen Domes durch Hitler ist übrigens chronologisch nicht ganz präzise eingeordnet (18).

Die Reaktion der Pfarrer auf den Einmarsch war vorwiegend negativ, es kam auch sofort zu Festnahmen von Geistlichen, in einigen Fällen läßt sich aber auch Zustimmung feststellen. Johann Baumgartner von Liebenau demonstrierte zum Beispiel mit einem Vermerk in der Pfarrchronik Begeisterung über den Anschluß, auch der später ins KZ eingelieferte Pfarrer Josef Moosbauer von Waldhausen appellierte anläßlich der Volksabstimmung am 10. April 1938 für ein „offenes und freudiges Bekenntnis zum großen, deutschen Vaterland“ (21f). Man glaubte eben damals noch den Beteuerungen, daß die Religion nicht angetastet würde (20f). Daß der Pfarrer von Waldburg bei der Volksabstimmung als „Wahlbeisitzer“ fungieren mußte (23), grenzt an Zynismus. Bezüglich der sogenannten Brückenbauer, die – wie Alois Nikolussi – Kirche und Nationalsozialismus miteinander versöhnen wollten, hätte die Diplomarbeit von Josef Lettl (Die Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden, Linz 1981) Erwähnung verdient.

Für die Schilderung der Maßnahmen gegen den Vereinskatholizismus konnte Wagner an die gute Diplomarbeit von Franz Schrittwieser anknüpfen. Auch was das Vorgehen gegen das katholische Schulwesen und den Religionsunterricht betrifft, waren auch bisher die Vorgangsweisen schon bekannt. Völliges Neuland betritt Wagner jedoch mit dem Abschnitt, der über Maßnahmen gegen das Schulkreuz handelt. Es wäre wünschenswert, dieser Frage noch weitere Aufmerk-

samkeit zu schenken und das gesamte Gaugebiet einzubeziehen.

Die vielen Schikanen und Gewaltakte gegen Geistliche werden vom Autor minuziös aufgelistet. Im untersuchten Bereich waren 43 Prozent der Geistlichen „irgendeiner polizeilichen oder behördlichen Maßnahme ausgesetzt“, 27 Prozent hatten Schulverbot, 17 Prozent waren eingesperrt oder in einem KZ festgehalten. Diese erschütternde Bilanz geht über die bisher bekannten Zahlen hinaus, auch Namen von Priestern, die in diesem Zusammenhang noch nicht erfaßt waren, scheinen auf. Daß in mehreren Fällen Priester durch Denunzianten in ihre Notlage kamen, ist auch ein Zeichen der Zeit. Lehrer und Ärzte haben sich in dieser Hinsicht besonders hervorgetan.

Wagner bleibt aber nicht bei den Verfolgungen des Klerus stehen, sondern bringt, was quellenmäßig schwieriger zu erfassen ist, auch Beispiele von Maßnahmen gegen christliche Laien (Pfarrhaushälterinnen, Mesner, Organisten, Lehrer).

Aber auch die positiven Fakten finden entsprechende Berücksichtigung, so der Einsatz der Priester und Laien für die Kirche, die Aufrechterhaltung der Seelsorge trotz vieler Behinderungen, die Treue zum Religionsunterricht (selbst Kinder von Parteifunktionären nahmen an diesem teil), die Bereitwilligkeit zur Leistung des Kirchenbeitrags, die Aktivierung der liturgischen Bewegung, der Verbleib in der Kirche (die Austrittszahlen waren nicht hoch) usw.

Ein wenig zu hart scheint mir die Rolle der Bischöfe beurteilt worden zu sein. Gföllner war ein gebrochener Mann, gab in vielen Fällen nach, setzte aber auch mutige Zeichen der Distanzierung. Fließner hat in manchen Fällen blitzartig reagiert (Errichtung geschützter Seelsorgeposten, von Wagner in der Buchausgabe nicht behandelt; scharfe Einwände gegen Beschränkung der Jugendseelsorge; Einsatz für die Priester in Haft) und im übrigen versucht, durch Kontakte oder auch Kompromisse die Seelsorge nicht zu gefährden.

Äußerst verdienstvoll ist es, daß Wagner seine Studie nicht mit dem Ende des NS-Regimes abschließt, sondern auch die Frage aufgreift: Wie ging es nach dem Krieg weiter? Darüber gibt es bisher nur wenig Literatur. Durch die vom Verfasser beigebrachten Fallbeispiele werden jedenfalls die Entwicklungslinien erkennbar, denen man in größerem Rahmen noch nachgehen sollte. Hervorgehoben sei zum Beispiel die bis jetzt völlig übersehene Errichtung einer Bischöflichen Delegatur in Linz-Urfahr als Hilfsstelle für die Pastoral im Mühlviertel in der schwierigen Besatzungszeit. Auch wenn diese Institution „glücklicherweise ... nicht ernsthaft benötigt“

wurde, belegt diese von Bischof Fließner initiierte Maßnahme sein rasches Handeln, wenn es darum ging, den Menschen den kirchlichen Halt nicht zu entziehen.

Die interessante und materialreiche Arbeit Helmut Wagners stellt einen wichtigen Forschungsbeitrag zur Linzer Diözesengeschichte dar. Vom Methodischen her verdient sie aber auch darüber hinaus Beachtung.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck*. Heft 4: Die neueste Zeit von 1803 bis 1919; Heft 5: Zeitgeschichte von 1919 bis heute (je 50, zahlr. Abb.). Echo Verlag, Kehl am Rhein 1997 bzw. 1998. Brosch.

Mit der ihm eigenen Energie hat Josef Gelmi, Professor der Kirchengeschichte in Brixen, die fünfbändige Serie „Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck“ nun zum Abschluß gebracht.

Heft 4 setzt mit der Darstellung jener dramatischen Jahre ein, in denen Tirol zu Bayern gehörte, was verheerende Auswirkungen auf die Kirche hatte. Dies vor allem führte zum Aufstand von 1809, der auch von einzelnen Geistlichen unterstützt wurde. Der Zusammenbruch des Aufstandes hinterließ tiefe Spuren in der Kirche Tirols. Die von Napoleon verfügte Dreiteilung des Landes bedingte auch einschneidende Änderungen der Brixener Diözesangrenzen. Nach der Rückkehr Tirols zu Österreich (1814) erfolgte abermals eine alles eher als organische Neuumschreibung der Bistumsgrenzen. Trotzdem war bald ein inneres Wachstum der Kirche zu verzeichnen, wozu Fürstbischof B. Galura (1829–1856) maßgeblich beitrug. So erlangte zum Beispiel die Theologische Lehranstalt mit Professoren wie Gasser, Feßler und Rudigier, dem späteren Bischof von Linz, ein hohes Ansehen. In die Amtszeit Galuras fällt auch die Revolution von 1848. In der nach dieser zustande gekommenen Frankfurter Nationalversammlung saßen auch mehrere angesehene Tiroler Geistliche (Gasser, Beda Weber, Flir, Feßler, Alois Schmid). Die folgende Periode des Neoabsolutismus führte nicht nur zum Konkordat von 1855, sondern auch zum Erstarken des Liberalismus und zum Kulturkampf. Das Protestantenpatent von 1861 stieß in Tirol auf Widerstand, da Bischof Vinzenz Gasser (1856–1879) entschieden für die Glaubenseinheit eintrat. Auch gegen die liberale Ehegesetzgebung kämpfte Gasser an, weshalb er zu 1000 Gulden Strafe verurteilt wurde. Es entspricht einer inneren Logik, daß Gasser ein konzilianterer Oberhirte nachfolgte, J. von Leiß (1880–1884). Nach der Gründung der Christlich-

sozialen Partei Tirols (1898) ergaben sich Richtungskämpfe zwischen ihr und den Konservativen. Bischof Aichner (1884–1904) unterstützte die Konservativen, suchte Rückhalt in Rom, blitzte aber bei Papst Leo XIII. ab, womit die Streitigkeiten freilich noch kein Ende nahmen. Aber schon kamen wieder neue Probleme. Der Eintritt Italiens in den Krieg, den Österreich verlor, hatte auf das Bistum Brixen „so einschneidende und tiefgreifende Folgen wie kaum ein Ereignis zuvor“.

Gelmi widmete seine Aufmerksamkeit aber nicht nur dem äußeren Geschichtsverlauf. Kapitel über das Schulwesen, die Presse, die Vereine, die Klöster, das Frömmigkeitswesen und den missionarischen Beitrag Tirols bringen Farbe in die Darstellung. Auf die Organisation der Kirche und auf die religiöse Kunst wird ebenfalls ausreichend eingegangen.

Heft 5 erfaßt die Periode ab 1919 mit ihren großen Umwälzungen. Die Angliederung Südtirols an Italien wurde kirchlich noch längere Zeit nicht nachvollzogen. Die Auswirkungen des Faschismus waren eingehend, so zum Beispiel das „Italienisierungsprogramm“ auch für katholische Schulen. Als sich Mussolini und Hitler annäherten, kam es zur berüchtigten „Option“, der Abstimmung über eine Übersiedlungsaktion ins Reich, die zwar 80 Prozent des Klerus ablehnten, Bischof Geisler (1930–1952) und Dompropst Pompanin sowie ca. 87 Prozent der Bevölkerung jedoch befürworteten. Die Haltung des Bischofs trug dann freilich dazu bei, daß der Kirche Südtirols zur Zeit der nationalsozialistischen Besetzung ein so tiefgreifender Kirchenkampf, wie ihn Nordtirol erleben mußte, erspart blieb. In der Nachkriegszeit war die Versöhnung zwischen den Italienern und den Tirolern eine Hauptaufgabe der Kirche, der sich Bischof Gargitter (1952–1986) mit Entschiedenheit und letztlich auch mit Erfolg stellte. Dieser Aussöhnung diente auch die neue Bistumsregulierung mit der 1964 erfolgten Errichtung der Diözese Bozen-Brixen, durch die u.a. der deutschsprachige Anteil der Erzdiözese Trient an das neuumschriebene Bistum kam. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen (zum Beispiel Verlegung der bischöflichen Residenz nach Bozen, Überstellung der Seminaristen des ehem. deutschen Anteils von Trient nach Brixen) werden ebenso referiert wie die vor- und nachkonziliare Entwicklung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Strukturen. Im letzten Punkt zeigen sich deutliche Parallelen zu den deutschen und österreichischen Diözesen, doch ist in Südtirol der sonntägliche Kirchenbesuch mit etwa 50 Prozent der katholischen Bevölkerung noch überraschend hoch (23).

Exakt in der Mitte des Heftes beginnt die Behandlung der „Nordtiroler“ Kirchengeschichte. Sie setzt ein mit der Schaffung der apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch (1925), der Bischof S. Waitz, der freilich ein entschiedener Verfechter der Einheit Tirols war, als Administrator vorstand. Zu S. 26 bleibt anzumerken, daß der Weihnachtshirtenbrief der österreichischen Bischöfe von 1933, an dem Waitz Anteil hatte, vom Linzer Bischof Gföllner erarbeitet wurde. Die Jahre des NS-Regimes waren für die Administratur besonders schwer. Der Vorarlberger Provikar Karl Lampert und die inzwischen seliggesprochenen Priester Otto Neururer und Jakob Gapp wurden sogar hingerichtet. Viele Katholiken kehrten der Kirche den Rücken. Nach dem Krieg setzte ein reger Wiederaufbau ein, die Innsbrucker Kirche gewann „neue Leuchtkraft und Aktualität“. Mit der Errichtung der Diözesen Innsbruck (1964) und Feldkirch (1968) wurde die letzte rechtliche Bindung an das Bistum Brixen gelöst. Dem nachkonziliaren Aufbruch folgten – wie anderswo – auch negative Entwicklungen, die Bischof Rusch mit den Worten kommentierte: „... wenn eine bestimmte Zeitströmung da ist, da kann man fast tun, was man will, Früchte werden nicht mehr reif“ (41f). Bischof Stecher (1983–1995) erwies sich als echter Volksbischof. Aber auch er konnte keine Trendwende herbeiführen.

Nur wer über ein so reiches Wissen um die Geschichte und Kirchengeschichte Tirols verfügt wie J. Gelmi, ist in der Lage, eine so prägnante und trotzdem lebendige Kurzdarstellung zu schreiben. Nur einmal findet sich mit der Erwähnung der „Affäre Kripp“ eine Verkürzung (47), die einem Nichteingeweihten unverständlich sein wird. Abschließend sei die vorzügliche Bebilderung hervorgehoben, die in den meisten Fällen nicht nur illustrativen, sondern informativen Charakter hat. Dem Autor sei zu seinem Werk herzlich gratuliert.

Linzer

Rudolf Zinnhobler

L A T E I N A M E R I K A

■ MÜLLER HADWIG, *Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes*. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien. Grünewald, Mainz 1998 (324) Kart. DM 56,-.

In diesem Buch verarbeitet die Autorin ihre zehnjährigen Erfahrungen bei den Armen in Brasilien. Sie unternimmt dies in einem zweifachen Schritt. Im ersten Teil geht sie ihren persönlichen Wahrnehmungen in der Beziehung zu

den Armen nach. Mit beeindruckend genauer Sprache eingefangen, zwischen Tagebuchberichten und Analysen stilistisch hin- und herwechselnd faltet Müller die Lebenswelt der Armen und deren Einzigartigkeit aus, ohne den Charakter der von ihr empfundenen Fremdheit mit oberflächlicher Solidaritätsrhetorik zu übertünchen. Ihre Erkenntnis: Die Lebens- und Glaubensqualität der Armen liege in der überraschenden Gotteserfahrung und Beziehungsfähigkeit, die aus dem Erleiden der Situation der Armut kommt: „Für uns ist es das Leiden, das uns an Gott zweifeln läßt; es wird uns zum Anklagepunkt gegen Gott und zum Argument gegen seine Gegenwart. Dagegen entnehmen die Armen gerade dem Leiden ihre Sicherheit über die Gegenwart Gottes“ (111). „Ihre grundlegende Erfahrung ist die, daß ihnen das Leben geschenkt wird, an jedem Tag aufs neue, und ohne daß sie etwas dazu getan hätten. Weil sie wissen, daß es ihnen umsonst gegeben wurde, können sie Vergeltlichkeit zulassen und können sich von dem leisen Hilferuf in ihrer Nähe berühren lassen“ (122).

Der zweite Teil ist eine theologische Reflexion darüber, ob nicht die biblische Gotteserfahrung genau von der Qualität ist, die Müller in der Welt der Armen entdeckt hat: Ein Gott, der seine „Stärke“ dort offenbart, wo seine Liebe zum Menschen „schwach“, das heißt ohnmächtig ist. Gottes Mitsein mit seinem Volk ist seine Leidenschaft und seine zugelassene Ohnmacht: er wartet, daß der Mensch sein Dasein wahrnimmt als Einladung zu einer Beziehung, in der er sich selbst und den anderen zulassen kann. Keine Frage: Das ist eine bedenkenwerte, eine theologisch reichhaltige Überlegung. Dennoch stellten sich Bedenken ein, die in folgende Richtung gehen:

Müller versteht ihre Arbeit als theologische Überlegungen. Diese Bezeichnung ist zutreffend – und zugleich auch m.E. ein Stück weit das methodische Problem des Buches. Als Leser mit theologischem Interesse frage ich mich besonders im zweiten Teil: Wird hier bibeltheologisch, dogmatisch, mystagogisch, psychologisch argumentiert? Denn davon hängt ab, worauf sich der Müllersche Geltungsanspruch der Rede von Gott stützt. Anstatt auf fachliche Auseinandersetzung Bedacht zu nehmen, was als objektiver Umgang mit „Gott“ zurückgewiesen wird, assoziiert die Autorin auf weiten Strecken unter spontanem Zugriff auf das biblische Textmaterial mit ihren eingeführten Kategorien (Mitsein Gottes; Nicht-Können Gottes; Selbstbegrenzung Gottes usw.) und rechtfertigt ihre Methode mit dem Hinweis auf die Anwendung der in der Psychotherapie üblichen Praxis der „frei schwebenden Aufmerk-

samkeit“ (185). Läßt sich diese Methode so einfach auf biblische Reflexionen übertragen? Ist das Beziehungsverhältnis von Menschen untereinander und die Mensch-Gott-Relation so, daß die Hermeneutik des psychoanalytischen Gesprächs und der Bibellektüre auf derselben Ebene angesetzt werden können? Wo wird theologisch sichtbar gemacht, daß wir von Gottes transzendenter Wirklichkeit nur im Kontext der menschlichen Erfahrungen selbst sprechen können? Warum macht die Autorin die Differenz zwischen Schrift-Text, dogmatischer Tradition, der Leserin dieser Texte und „Gott“ nicht deutlich? Von *theo-logischen* (!) Überlegungen ist zu erwarten, daß die zwischen uns und Bibel/„Gott“ je liegende Dimension der „Fremdheit“: die geschichtliche, die kulturelle, die existentielle, auch methodologisch sichtbar wird. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn der Weg zum theologischen Ergebnis, das ich für wichtig halte, von derselben Wahrnehmungssensibilität der Differenz ausgegangen wäre wie im ersten Teil. Sie hat dieses wichtige hermeneutische Prinzip, das sie in der Analyse der Lebenswelt der Armen leitete, auf halber Strecke liegen gelassen. Trotzdem: das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur „Hermeneutik der Armen“ und zur Gottesfrage. Deshalb wünsche ich ihm eine große Leserschaft.

Linze

Franz Gruber

LITURGIE

■ STUFLESSER MARTIN, *Memoria Passionis*. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffes in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. (MThA 51). Oros, Altenberge 1998. (XII und 541). DM 88,-.

Immer wieder finden sich in der Literatur Betrachtungen zur Bedeutung der Liturgie für die systematische Theologie beziehungsweise zum Verhältnis von Glaube und Gottesdienst oder Glaubenslehre und gottesdienstlichen Ordnungen. Nur ab und an findet sich der Versuch, die theoretischen Postulate an konkreten theologischen Fragen beziehungsweise liturgischen Zeugnissen fruchtbar zu machen beziehungsweise zu überprüfen. Zu diesen seltenen, dafür aber häufig theologisch anregenden Studien zählt die Münsteraner Dissertation von Martin Stuflesser. Die Frage nach dem Opfercharakter der Messe, die im ökumenischen Gespräch von bleibender Aktualität und auch innerkatholisch nicht ohne Brisanz ist, ist das materiale theologische Thema, dem sich S. zuwendet, das er aber konsequent einordnet in die formalen Fragen

nach dem Verhältnis von gottesdienstlichen Ordnungen (*lex orandi*) und Glaubenslehre (*lex credendi*).

So gilt das erste Kapitel (17–142) auch dieser Verhältnisbestimmung: S. interpretiert hier u.a. das auf Tiro Prosper von Aquitanien zurückgehende altkirchliche Axiom „ut legem credendi lex statuat supplicandi“ (daß das Gesetz des Betens das Gesetz des Glaubens bestimmt), er stellt die theoretische und geschichtlich tatsächliche Bedeutung der Liturgie als *locus theologicus* heraus und geht auf neuere Studien ein, die liturgische Zeugnisse und systematisch-theologische Reflexion näher aufeinander bezogen haben. Von einer fundamentalen Interdependenz zwischen Liturgie und Theologie geht S. dann auch bei seinen eigenen Untersuchungen aus.

Im zweiten Kapitel (143–298) will S. den theologischen Kenntnisstand zum „Opfercharakter der Messe“ erheben und greift dabei vor allem auf die diesbezüglichen ökumenischen Gespräche zurück. Auch wenn S. im Blick auf die einschlägige Studie von Elisabeth Hönig in diesem Teil das eine oder andere hätte kürzen können, geht er mit den Beobachtungen zur Rezeption der ökumenischen Gesprächsergebnisse doch über dieses Werk hinaus.

Das dritte Kapitel (299–428) überprüft die opfertheologisch relevanten Aussagen vor allem der nach dem II. Vatikanum approbierten deutschen Hochgebetstexte der katholischen Kirche (der offensichtlich in Analogie zum Begriff „nachtridentinisch“ gebildete Ausdruck „nachvatikanisch“ setzt sich hoffentlich nicht durch – immerhin hatten wir schon zwei vatikanischen Konzilien), aber auch einige Texte der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Altkatholiken. Es fragt sich, ob die „Unmißverständlichkeit“ der liturgischen Texte wirklich das Hauptkriterium sein kann, zumal wenn das Kriterium für das rechte Verständnis nicht aus den Vorlagen, sondern aus einem liturgiefremden theologischen Entwurf, der hier „Kenntnisstand“ genannt wird, erhoben wird. Es kann jedenfalls nicht verwundern, daß die meisten Übersetzungen Wünsche offen lassen. Von den katholischen Texten ist es vor allem das „Hochgebet für die Kirche in der Schweiz“, dem Unmißverständlichkeit attestiert wird, eine Unmißverständlichkeit, die bei der Überarbeitung zum „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen“ aber verspielt wurde. Kann die liturgische Orthodoxie wirklich *nur* und *allein* mit jenen Formeln gesichert werden, die theologisch derzeit wenig befriedigen (s. dazu weiter unten)?

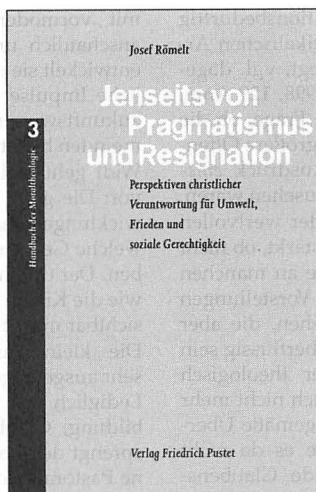
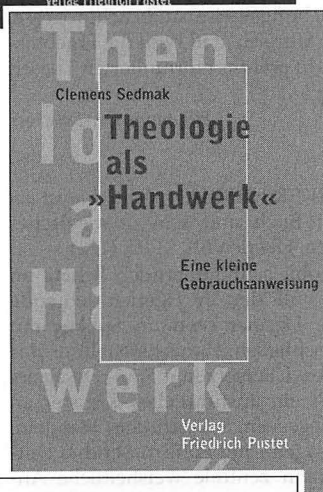
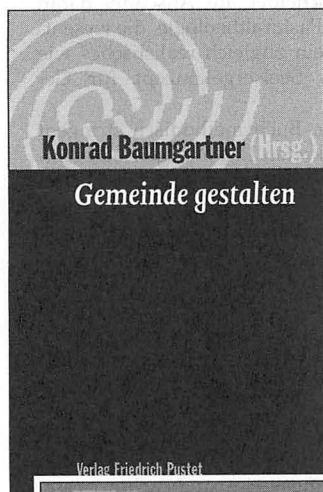
Als „Bündelung und Ausblick“ versteht S. seine Überlegungen im vierten Kapitel (429–483). Dabei versucht S. auch seine Gedanken zum Ver-

hältnis von *lex orandi* und *lex credendi* nicht zuletzt durch einen stärkeren Einbezug auch der *lex agendi* und damit des Handlungsbezuges christlichen Glaubens weiterzuführen. Dem Band sind ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (487–532), ein (leider unvollständiges) Personen- und ein Sachregister (533–541) beigegeben.

Im Blick auf Konzept und Durchführung der umfangreichen Studie wird man dem Autor bestätigen können: Die formale Fragestellung und die konkrete, inhaltlich orientierte Auseinandersetzung ergänzen sich hier sinnvoll. Die notwendigen hermeneutischen Klärungen werden auf eine eucharistietheologisch wichtige Fragestellung angewandt, und die eucharistietheologischen Beobachtungen werden auch wieder als Anfragen an das Konzept der Verhältnisbestimmung von *lex orandi* und *lex credendi* aufgegriffen.

Daß eine solch weitausholende Studie Fragen zurückläßt beziehungsweise Anfragen provoziert, kann nicht verwundern. Rez. fragt sich allerdings – trotz der nachdenklichen Bemerkungen des Autors zur (lehramtlichen) Rezeption theologischer Erkenntnis im vierten Kapitel –, ob der Autor nicht zu unkritisch das opfertheologische Konzept des Ökumenischen Arbeitskreises (das auch dem Rez. aufs ganze gesehen sehr sympathisch ist) mit einem mehr oder weniger allgemeinverbindlichen derzeitigen „theologischen Kenntnisstand“ gleichsetzt. Mit einer gewissen Sorge sieht der Rez. in diesem Zusammenhang auch den mehrfachen Verweis auf das sogenannte „Gutachten des Einheitsrates“ und dessen Forderung nach „Konsequenzen für eine unmißverständliche Liturgiesprache“ (207). Denn auch wenn sich der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen dieses Gutachten zu eigen gemacht hat, darf man es doch wohl nur als ein Element im Rezeptionsprozeß der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ ansehen, nicht aber bereits als die endgültige römische Antwort, auf die die römische Kirchenleitung festgelegt werden darf. Das Konzept solcher dialogisch angelegter römischer Rezeptionsprozesse wird nämlich erschwert, wenn eine erste Stellungnahme unter der Hand in den Rang einer offiziellen Forderung gehoben wird.

Überraschenderweise heißt es im Zusammenhang der sorgfältigen Analysen der deutschen Fassungen der Hochgebetstexte u.a.: „Die Formulierung *memores – offerimus* ist im Lateinischen eindeutig und gibt die opfertheologischen Inhalte in sprachlich geradzue eleganter Form wieder.“ (433) Die logische Verbindung zwischen dem prädikativen Adjektiv und dem Verb ist gram-



Neue Titel '99

Josef Römelt
Jenseits von Pragmatismus und Resignation
 Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit
 Unter Mitarbeit von Michael Schramm
 Handbuch der Moralthologie, Bd. 3
 368 Seiten, Hardcover
 DM 48,- / sFr 45.50 / ÖS 350,-
 ISBN 3-7917-1636-0

Mit diesem dritten Band liegt das Handbuch der Moralthologie von Josef Römelt nun vollständig vor.

Bereits erschienen und von der Fachpresse hervorragend beurteilt:

Band 1: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft.
 192 Seiten, Hardcover
 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
 DM 48,- / sFr 45.50 / ÖS 350,-
 ISBN 3-7917-1538-0

ISBN für das Gesamtwerk:
 3-7917-1511-9

Konrad Baumgartner (Hg.)
Gemeinde gestalten
 Mit Beitr. von Konrad Baumgartner, Sabine Demel, Anselm Grün, Georg Hilger, Regina Radlbeck-Ossmann, Hubert Ritt, Peter Scheuchenpflug
 Reihe: Weiterbildung Theologie
 ca. 180 Seiten, ca. 8 Abb., kart.
 ca. DM 29,80 / sFr 28,- / ÖS 218,-
 ISBN 3-7917-1635-2
 Ein Buch randvoll mit Anregungen für alle in der pastoralen Arbeit Tätigen. Wichtige Aspekte u.a.: *Diakonat der Frau, Theologie und Praxis ehrenamtlicher Mitarbeiter, Überlegungen für eine moderne zeitgemäße kirchliche Jugendarbeit...*

Clemens Sedmak
Theologie als „Handwerk“
 Eine kleine Gebrauchsanweisung
 ca. 180 Seiten, kart.
 ca. DM 29,80 / sFr 28,- / ÖS 218,-
 ISBN 3-7917-1637-9

Theologie einmal anders: Nicht als akademische Disziplin, sondern als „Handwerk“, das erlernt werden kann. Der Autor gibt Auskunft über Mittel und Möglichkeiten theologischen Arbeitens und macht diese für viele Anforderungen anwendbar, etwa bei der Predigt, der Taufvorbereitung, beim (Seelsorge)gespräch...kurz, **ein wichtiges Buch für alle Theologinnen und Theologen in praktischen wie in theoretischen Tätigkeitsbereichen, für Dozentinnen, StudienInnen, an theologischen Grundfragen Interessierte.**

Regina Ammicht-Quinn
Stefanie Spindel
Kraftfelder
Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen
 232 Seiten, kart.
 DM 34,- / sFr 32,- / ÖS 248,-
 ISBN 3-7917-1616-6

Konkrete Beispiele, Vorschläge, Argumentationshilfen tragen hier bei zur Diskussion um eine aktuelle **Neuorientierung der Sakramente**, insbesondere von Taufe, Eucharistie, Ehe und Beichte.

Verlag Friedrich Pustet



matisch viel offener und interpretationsbedürftig (vgl. etwa auch 318; die grammatikalischen Argumente werden leider nicht belegt; vgl. dagegen meine Hinweise ThPQ 146. 1998, 129 Anm. 25). Von daher aber stellt sich die Frage, ob die lateinischen Texte nicht auch eine größere Offenheit hatten, die nicht nur als Ausdruck eines opfertheologischen Konzeptes anzusehen waren. Neben anderem hat die Lektüre der wertvollen Studie S.s beim Rez. die Frage verstärkt, ob nicht doch die älteren liturgischen Texte an manchen Stellen Zeugnisse theologischer Vorstellungen sind, die wir derzeit nicht verstehen, die aber deshalb nicht einfach falsch und überflüssig sein müssen. Übersetzungen, die hier theologisch korrigieren wollen, werden wir auch nicht mehr als freie Übersetzungen oder sachgemäße Übertragungen ansehen können. Wäre es da nicht ehrlicher und für das umfassende Glaubenszeugnis der Kirche hilfreicher, die sperrigen theologischen Ausdrucksformen stehenzulassen und um andere zu ergänzen, in denen die Kirche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert mit ihren Denkfiguren und theologischen Vorstellungsmustern sich zeitgemäß und auf neue Weise sachgerecht ausdrücken kann? Vielleicht entdecken wir schon in wenigen Jahren, daß die ehrfürchtig weitertradierten Texte uns an Dimensionen erinnern, die in unseren eigenen, ebenfalls legitimen Denkmodellen zu kurz kommen. Daß dies dem Rez. als mögliche Option so klar vor Augen liegt, verdankt er aber auch der vorliegenden Studie und ihren Übersetzungsversuchen.

Linz

Winfried Haunerland

PASTORALTHEOLOGIE

■ WIDL MARIA, *Kleine Pastoraltheologie*. Realistische Seelsorge. Styria, Graz 1997. (180). Small is beautiful. Maria Widl, ehemalige Assistentin von Paul M. Zulehner und seit 1995 Habilitantin bei Rolf Zerfaß, ist eine interessante und eigenständige „kleine Pastoraltheologie“ gelungen. Das Buch ist in seinen wesentlichen Teilen als Skriptum zur Pastoraltheologie für die Theologischen Kurse entstanden. Weder viele wissenschaftliche Zitate noch eine akademische Sprache behindern den Lesefluß.

Ausgangspunkt ist eine profunde soziologische Analyse. Widl fragt, wie sehr sich Kirche und Glaube im Kontext der Moderne verändern. Ein Zentralbegriff ihrer Arbeit ist die *Ungleichzeitigkeit*. Widl weist nach, daß die meisten Menschen in verschiedenen Lebensbezügen in verschiedenen Verhältnissen zur Moderne stehen, was sie

mit „vormodern“, „modern“ und „postmodern“ anschaulich unterscheidet. Im Anschluß daran entwickelt sie eine Pastoraltheologie, die wesentliche Impulse für ein zugleich realistisches wie zukunftsweisendes Seelsorgekonzept für Gemeinden bietet.

Widl geht in ihrem Buch methodisch stringent vor: Die ganz konkreten Erfahrungen und Entwicklungen analysiert sie genau und untersucht, welche Gefahren wie Chancen sich daraus ergeben. Der durchgehende rote Faden ist die Frage, wie die Kirche das Reich Gottes mitten unter uns sichtbar macht und fördert.

Die „kleine Pastoraltheologie“ ist ein sprachlich sehr ausgewogenes und durchkonzipiertes Buch. Lediglich das letzte Kapitel über Gewissensbildung, Glauben, Gotteserfahrung und Gebet sprengt den konzeptionellen Rahmen. Die „kleine Pastoraltheologie“ ist auch als ein Arbeitsbuch zu verstehen, als Grundlagentext für pfarrliche Reflexions- beziehungsweise Aufbruchprozesse. Dafür ist es sehr hilfreich, daß Widl die Ergebnisse jedes Kapitels in pointiert formulierten Thesen zusammenfaßt.

Linz

Hermann Deisenberger

■ VAN DE SPIJKER HERMAN, *Gott, du bist ein Engel*. Das Tobit-Buch und sein poimenisches Anliegen. Poimen, Heerlen NL 1995. (152).

Den im Buch Tobit schlummernden Schatz an Lebensweisheit will der in Heerlen lehrende Pastoraltheologe Herman van de Spijker mit diesem Band erschließen. Zunächst stellt er das Tobitbuch in der Übersetzung Paul Deselaers vor und schließt ein ausführliches Register an (16–77). Unterwegs-sein, Solidarisches Handeln, Lobendes Danksagen – mit Hilfe dieser drei Leitworte faßt er dann zentrale weisheitliche Anliegen dieser Schrift zusammen. Im abschließenden Kapitel versucht er deren Aktualität für die heutige Seelsorge herauszuarbeiten. (102–111). Er greift dabei den in der evangelischen Praktischen Theologie für die Seelsorgelehre im engeren Sinn eingeführten Begriff der Poimenik auf. Doch ob lateinisch ‚pastor‘ oder griechisch ‚poimen‘, die Hirtenmetapher hat zweifellos ihre Grenzen. Ob dieses Bild nicht doch überstrapaziert wird, wenn es vom Autor als ‚weidende Kompetenz‘ ausgefaltet wird, die in der Spannung von ‚Weiden – Geweidet-Werden, Weiden-mit-einander – Weiden-von-einander, Sich-selbst-weiden – Andere-Menschen-Weiden‘ zu entwickeln sei. (104) Doch in jedem Fall – wer das Buch Tobit liebt oder lieben lernen will, der wird auch mit van de Spijkers Ausdeutung Freude haben.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ LANGTHALER RUDOLF, *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*. (Philosophische Schriften, Band 24). Duncker & Humblot, Berlin 1997. (426). Kart. DM 116,-/S 847,-/sFr 103,-.

Vorliegendes Werk stellt eine profunde Auseinandersetzung mit denjenigen Veröffentlichungen von Jürgen Habermas dar, die den Anspruch erheben, durch das „Paradigma der Verständigung“ sowohl das „ontologische“ Begründungskonzept von Philosophie als auch das „Bewußtseinsparadigma“ abzulösen. Durch die Theorie des kommunikativen Handelns – so Habermas – sei der Anspruch sowohl der Metaphysik im allgemeinen als auch der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie im besonderen aufgehoben und überwunden. Angesichts dieser herausfordernden These unternimmt Langthaler, Professor für Philosophie an der Linzer Theologischen Hochschule, den Versuch, „ein sachgerechtes Urteil über die Plausibilität und Rechtmäßigkeit seiner [= Habermas'] als unwiderruflich angesehenen Verabschiedung der Metaphysik zu gewinnen“ (Vorwort 18).

Langthalers Studie besteht aus vier Hauptkapiteln. Nach der Problemexposition im *Vorwort* (9–20) kommt im Teil A *Habermas' philosophische Zeitdiagnose* zur Sprache (21–41). Die nachmetaphysische „Theorie der Rationalität“ (23) ist von einem Verzicht auf „klassische“ Letztbegründungsansprüche sowie von einer Kritik am abendländischen „Logozentrismus“ geprägt; Vernunft erweist sich zutiefst als kommunikative Kompetenz. Ein erstes längeres Kapitel (Teil B) setzt sich mit der – von Habermas kritisierten – traditionell maßgebenden „*metaphysischen Denkform*“ (42–106) auseinander. Gegenüber der Fragestellung dieser Tradition metaphysischen Denkens – charakterisiert durch das Einheitsmotiv, die Gleichsetzung von Sein und Denken sowie den Primat der Theorie (vgl. 42) – macht Langthaler geltend, daß die emanzipatorische Entwicklung der Neuzeit „nicht mit der Verabschiedung der metaphysischen Denkform als solcher verbunden sein muß und so auch für die philosophische Gegenwart keineswegs etwa nur von geistesgeschichtlichem Interesse ist“ (67). Von daher könne auch eine berechtigte Kritik an naiven Wahrheitskonzeptionen nicht die grundsätzliche Aufgabe korrespondenztheoretischer Motive zur Folge haben (vgl. 49, Anm. 13; 54; 76). Der zweite Hauptteil (C) hat Habermas' Kritik *neuzeitlicher Subjektivitätstheorien* (107–220) zum Inhalt; Langthaler sieht in der kommunikations-

theoretischen Reformulierung transzendentalphilosophischer Subjektivitätstheorie letztlich eine „*naturalistische Auflösung*“ (130), die – in Mißachtung der Leitmotive Kants – übersieht, „daß der Idee der Kommunikationsgemeinschaft die Theorie des Subjekts begründungstheoretisch vorgelagert bleibt“ (161). Ähnlich skeptisch beurteilt Langthaler im Teil D die Anliegen der kommunikationstheoretischen Wende, wie sie unter den Stichworten „*Situierung der Vernunft*“, „*linguistic turn*“ und „*Paradigma der Verständigung*“ (221–307) zusammengefaßt werden; vielmehr habe Habermas' Programm der „Detranszendentalisierung“ zur Folge, daß „die unerledigten transzendentalphilosophischen Fragestellungen hartnäckig wiederkehren“ (299). Teil E schließlich, der Habermas' Inanspruchnahme der *Sprachphilosophie Humboldts* (308–410) zum Thema hat, bringt nochmals den unaufgebbaren Anspruch transzendentalphilosophischen Begründungsdenkens zur Geltung, dem zufolge „eine (unter naturalistischen Prämissen stehende) ‚empirisch ansetzende Sozialpsychologie‘ die konstitutionstheoretisch vorausliegende Dimension nicht zu ersetzen vermag“ (364).

Das Ergebnis dieses Buches – zusammengefaßt in der *Schlußbemerkung* (411–414) – besteht in der begründeten Aufforderung, „entgegen voreiligen Verabschiedungen metaphysischer Denkformen deren leitende Motive in ihrer bleibenden philosophischen Relevanz zu vergegenwärtigen“ (414). Mag diese Forderung auch bescheiden klingen, gibt sie doch zu denken; Rudolf Langthaler hat in seiner ungemein sorgfältigen Studie gezeigt, daß Habermas' Verabschiedung von „traditionellen“ Positionen offenbar nicht so leicht möglich ist, wie er – vor allem in seiner Auslegung Kants – vorgibt. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob und wie der gegenwärtig erfahrbare Plausibilitätsverlust klassischen Begründungsdenkens philosophisch bewältigt werden kann – ein Problem, das gegenwärtiger Philosophie und Theologie *bleibend* aufgegeben ist.

Corrigenda:

S. 185, 8. Zeile: eine andere; S. 292, 10. Zeile: Namensnennung [Habermas] kommt im Satz zweimal vor; S. 299, 16. Zeile v.u.: letztendlich; S. 306, 5./6. Zeile: gerichteter Vorwurf.

LinZ

Franz Gmainer-Pranzl

■ HAMMERSCHMIED GERHARD J., „*Milde Gabe*“. Bruchstücke einer Philosophie der Spender. Passagen, Wien 1998 (208). Brosch. DM/sFr 44,-/S 308,-.

Als ein „*Vademecum für Reisende auf der Suche nach der reinen Gabe* (i)n einer Welt, die man

der besseren Ordnung wegen durchnummeriert nach erster, zweiter, dritter und gar vierter Welt“ weist der Klappentext das neue Buch Gerhard J. Hammerschmieds aus, und wie auch das zuvor (ebenfalls in der Reihe *Klagenfurter Beiträge zur Philosophie und Kulturwissenschaft*) erschienene *Väter. Sonne. Kapital* (Wien 1996) setzt der Autor, Philosoph, Theologe und Romanist sowie Lehrbeauftragter für Gegenwartsphilosophie am Institut für Philosophie und Gruppendynamik der Universität Klagenfurt, sein ganzes Engagement darein, den sowohl theoretisch wie praktisch ins Stottern gekommenen Motor der Entwicklungspolitik durch ein besonderes Schmiermittel, nämlich die französische Philosophie der Gegenwart und hier insbesondere die Dekonstruktion Derridas, wieder in Gang zu bringen. Um im Bilde zu bleiben: Hammerschmied fragt sich (und den Leser), ob Derridas Denken der Gabe, das vor dem Hintergrund von dessen eigenem Philosophieren „runtergeht wie Öl“, nicht gleichzeitig zu schmierig ist, um sozialpolitisch faßbar, geschweige denn verwertbar zu sein (wie man Derrida von mehreren Seiten immer wieder vorwirft), oder ob es nicht im Gegenteil ein durchaus tauglicher Schutzfaktor sein könnte gegenüber der Gefahr, als philosophisch bewandelter und entwicklungspolitisch denken und handeln wollender Europäer auf dem glitschigen Boden der internationalen Vernetzungen industrieller und ökonomischer, aber auch ideologischer Natur auszurutschen und so die existentielle Bedrohung jener, zu deren Hilfestellung man ausgezogen war, noch weiter zu verschärfen.

Als einer, der sich jeweils „vor Ort“, insbesondere in Paris und Nicaragua, gut auskennt, ist Hammerschmied davor gefeit, in die zwei Fallen, die ein anspruchsvolles Vorhaben wie seines bereithält, zu geraten: nämlich die eine, altbekannte Theoreme der entwicklungspolitischen Reflexion der letzten zwanzig bis dreißig Jahre einfach mit dem (auch nicht mehr so) neuen Vokabular der Dekonstruktion zu überformen und überfrachten, und die andere, den konkreten lebensweltlich-praktischen Bezug des Denkens zur politischen Situation zugunsten einer ebenso subtilen wie diffizilen, letztlich aber inhaltsleeren Begriffsspekulation aufzugeben und hinter sich zu lassen. Beides kennt man, und beider Gefahren ist sich Hammerschmied hoch bewußt. Daß es ihm gelingt, ihnen zu entgehen, liegt zum einen zweifellos an seiner bei aller philosophischen Präzision dennoch fast poetischen, jedenfalls kraftvollen und bildreichen Sprache, die den gelehrten Theologen und Literaturwissenschaftler auszeichnet; zum anderen aber – so meine eigene Einschätzung – wohl auch an einer weit-

gehend unterschätzten, zutiefst politischen Dimension von Derridas Denken, deren Explikation Hammerschmied weite Teile seines Buchs widmet. Geradezu erfrischend wirkt – und das sei in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt – Hammerschmieds intime Kenntnis der Texte aus der geistesgeschichtlichen Tradition, an denen sich die Dekonstruktion herausgebildet hat und denen sie bei aller Distanz stets und mit Dank verpflichtet bleibt: Husserl, Heidegger, Levinas, Bataille, aber auch Rousseau und Hegel sowie Freud und Lacan. Auch diese bewahrt ihn davor, sich in entwicklungspolitisch verbrämten „Derridismen“ zu ergeben. Stattdessen lesen sich die „Ergebnisse“ seiner philosophischen Recherche nach der politischen Relevanz des Derridaschen Projekts zum Beispiel so: „Gemeinsam mit der Philosophie... ist [dem solidarischen Handeln] auch die Beherztheit, mit der Imperative aufgestellt werden. Doch wer wollte behaupten, Forderungen könnten nicht erfüllt werden, nur weil sie Forderungen sind? Der eigentliche Frevel besteht darin, sie erst überhaupt nicht aufzustellen, und zu ihrem Gehör nichts beizutragen“. (31) Hier hat endlich einmal einer von Derrida gelernt, statt nur, wie so oft der Fall, „Derrida zu lernen“. In 9 Kapiteln, 9 Fragmenten, 9 Bruchstücken gelingt es Hammerschmied, auf den ruinösen Grundfesten der abendländischen Philosophie *post deconstructionem* eine feudale Wellblechhütte zu errichten – und das ist Vorzug wie Nachteil zugleich seines Buches (und muß es sein): Denn bis zum Schluß, den es (wie in jedem guten Krimi, und wer wollte behaupten, daß die Geschichte der Unterdrückung der dritten, vierten und x-ten Welten nicht ein Fall fürs Kriminal sei?) nicht gibt, das heißt über das Ende seines Textes hinaus, bleibt im dunkeln, wer sich's in dieser behaglich einrichtet – der nicaraguanische Bauer, bettelarm, aber unheldenhaft aufrechten Blickes, oder doch der weltreisende europäische Spender-Philosoph mit dem zu Boden gekehrten (oder zum Himmel gerichteten?) feuchten Auge, der genießerisch dessen/sein Schicksal beweint?

Zwischen vielen Fragen, die Hammerschmied aufgreift, selbst aufwirft und unbarmherzig so ungeschminkt in den Raum stellt, daß sie sich von vornherein jedem Versuch einer Beantwortung entziehen (und ist nicht die einzige wahre Frage – die, die auch gehört wird – jene, die Frage bleibt auch und erst recht angesichts zahlloser Antworten?), finden sich vereinzelt jene Lichtblicke, die die großen Einsichten des Autors für ihn selbst und uns erträglich machen: freilich keine Erträge, mit denen man die Erlagscheine des schlechten Gewissens füllen kann, sondern weitere offene Rechnungen, die ihrer Erledigung harren: „Wer unbedacht vom Menschen spricht,

hat den Geschmack nach Eroberung“, heißt es da, und „die Eroberung der Logik ist auch eine Logik der Eroberung“ (15), aber auch: „Wir sind nicht gezwungen, immer zu betrügen“. (27) Dennoch gilt: „Schwingt man sich als Laie in ökonomischen Fragen... zu noch globaleren Analysen empor, so muß man doch zur Feststellung gelangen, daß es unbestritten in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg sozialen Fortschritt gegeben hat. Wer wollte dies leugnen? Aber entfernte sich eine wirtschaftsgeschichtliche Studie so radikal von der vielzitierten Sachlichkeit, stellte sie die Behauptung auf, auch dieser Aufschwung stünde in einem unleugbaren Zusammenhang mit der rastlosen Verbesserung und Verfeinerung der Ausbeutungsmethoden des Kolonialismus? Wenn diese Rechnung aufgeht, dieses gnadenlose Kalkül..., dann sollte die Philosophie sich glücklich schätzen über ihren geringen Einfluß auf den Lauf der Dinge dieser Welt.“ (76) Schließlich hat Philosophie doch immer eines gelehrt, und damit, daß auch die Dekonstruktion ein und dasselbe lehrt, erweist sie sich für Hammerschmied als geradezu traditionell philosophisch: Geduld (vgl. 97) – wobei angemerkt sei, daß Geduld haben oder sich in Geduld üben keineswegs gleichbedeutend ist mit Zeit haben: Gerade wer wenig oder keine Zeit hat (zum Beispiel weil ihm das Nötigste zum Leben fehlt), bringt in der Regel Geduld auf – was bliebe ihm auch anderes übrig?, wohingegen der, der über Zeit in masse verfügt – der Europäer der 40- oder gar 35-Stunden-Woche –, jene am allerwenigsten zu haben scheint. „Wir mögen geworfen sein, doch ein Dasein fällt, um es salopp zu sagen, auf weichen Grund als ein anderes.“ (111; vgl. auch 140) Denkt man die unverhohlene Obszönität dieser Tatsache mit Hammerschmied im Gefolge Derridas weiter, so gelangt man flugs zu der schockierenden Erkenntnis ungeahnter Parallelen zwischen allgemein verbreiteter Entwicklungshilfe-Praxis und moderner Organtransplantationsmedizin: „So mechanisch die Bilder des Elends über unsere Fernempfangsgeräte laufen, so geflissen wird, Gott sei Dank noch, die Brieftasche gezückt oder ein Bankauftrag getätigt. Nicht unbedeutende Geldbeträge werden so verbucht, gemeinsam mit Betriebskosten, Steuerzahlungen und Kredit [zahlung]en, um sich die Toten vom Eigenheim zu halten. Es sei denn..., man trägt eine brasilianische Hornhaut oder eine honduranische Niere.“ (141) Das ist zwar mitleidslos unzynisch gemeint, hieße denn aber doch, „die Geschmacklosigkeit auf den Punkt zu bringen“, was Hammerschmied in Kauf nimmt, um sich und uns zur Formulierung der Beobachtung zu bringen, die nicht aufhört, ihn zu verstören: „Die landläufi-

gen Grenzen zwischen Leben und Tod sind undicht“ (ebd.), oder: „Meine Spende lebt“. Dieser Slogan der Augustsammlung 1997 der Caritas und das dazugehörige Plakat veranschaulichen, wenn man sie mit dem philosophischen Scharfblick Hammerschmieds betrachtet (vgl. 173–195), auf geradezu unheimliche, jedenfalls nicht in Worten faßbare Weise die Aporien der „milden Gabe“, von denen das Buch uns kündigt, dem zu wünschen ist, daß es einen breiten LeserInnenkreis – nicht nur unter Fachphilosophen – finden möge.

Gewünscht hätte man dem Buch außerdem, um an dieser Stelle auch ein kleines Manko anzuführen, das gleichwohl nur die äußere Form betrifft, ein besseres Lektorat: Viele Druck- beziehungsweise Satzfehler erschweren unnötig die Lektüre eines trotz der Komplexität des Unterfangens und der Schwierigkeit der Materie auf vorbildliche Weise „leichten“ und ansprechenden Textes.

Linz

Artur R. Boelderl

■ VETTER HELMUTH (Hg.), *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis?* Wiener Tagungen zur Phänomenologie. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 1). P. Lang, Frankfurt/M. 1998. (164). Brosch. DM 54,-. ISBN 3-631-31861-8.

Die Veranstaltung unter dem Titel ‚Krise der Wissenschaften – Wissenschaften der Krisis?‘ im Gedenken an Husserls *Krisis*-Abhandlung (1935/36–1996) eröffnete die ‚Wiener Tagung zur Phänomenologie‘. Die Intention der in diesem Band gesammelten Vorträge wird im Vorwort des Herausgebers in der Absicht artikuliert, Wien als Stätte eines kontinuierlichen Gedankenaustausches zur Frage der klassischen und neueren Phänomenologie einzurichten. International bekannte Husserlforscher (so Klaus Held, Bernhard Waldenfels, Mario Ruggenini) wurden eingeladen, die Frage nach der Aktualität angesichts der nunmehrigen Situation der Wissenschaften neu zu stellen.

Bei eingehender Auseinandersetzung mit den einzelnen Vorträgen tritt – im Zusammenhang mit dem gewählten Titel – ein Aspekt in den Vordergrund, der in den zwei Vorträgen Husserls (1935, Wien und Prag) über die *Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* begegnet, in denen sich Husserl gegen die heraufziehende Barbarei wandte.

Nicht in historischer Korrespondenz – unter anderen Vorzeichen zeigt sich die Krisis in der Ausprägung einer positivistisch-szientistischen Wirklichkeitsauffassung, die den messenden und

experimentell verfahrenen Wissenschaften eignet. Die operative Beherrschbarkeit immer weiterer Phänomenbestände trug wesentlich zur Bekräftigung des Glaubens bei, daß sich nun endgültig der methodische Weg aufgetan habe, der zum Kern der Dinge führt. Aber die Reduktion auf eine in letzter Instanz nur einsinnige Wirklichkeit wird zum Verrat an der Existenz, indem sie in empirische Ergebnisse aufzulösen sucht, was im Vernehmen eines Anderen begegnet und das sich im Ergriffensein der Persönlichkeit in eine allem Erfassen des Bewußtseins überhaupt unzugängliche Ebene erhebt. Aus den Sinnesdaten allein kann die den Dingen zukommende Seinsgeltung nicht begriffen werden. Um dieser Einsicht zu entsprechen, müssen wir das spontane, schöpferische Element, das in der Intentionalität beschlossen liegt, in den Blick bringen. Da jede Wirklichkeit, wie wir sie durch Erfahrung kennen, nicht nur Daten, sondern zugleich eine Interpretation der Daten beinhaltet, führt die weithin in *technischer Veräußerlichung* sich vollziehende Praxis der Wissenschaft in eine Krisis, die, geprägt durch Sinnentleerung und Entfremdung der Lebenswelt, in einem engen Zusammenhang mit der Krise der europäischen Kultur und des europäischen Menschentums schlecht hin steht.

Husserls Zurückweisung des auf dem positivistischen Zeitgeist fundierten Psychologismus beruht auf der Basis der weitreichenden Einsicht, daß, was uns als Realität insgesamt erschlossen ist, sich in eine Vielfalt von Wirklichkeitsweisen gliedert, zu denen es in strenger Korrelation eine je spezifische Einstellung des Bewußtseins gibt.

Die einzelnen Beiträge im vorliegenden Band erweisen sich auch in ihrer ansatzmäßigen Divergenz als eine adäquate Präsentation dessen, was phänomenologische Methode intendiert, und bieten dem aufmerksamen Leser eine umfassende Explikation, wovon Wissenschaft ausgeht, in welchen Grenzen sie sich bewegt und was sie ausschließt. Es gibt etwas, das wir nicht erfinden, nämlich die Situationen, auf die unsere Erfindungen und Forschungen antworten. Was wir sehen und wie wir es sehen, läßt sich nicht ablösen von einer bestimmten Art des antwortenden Hinsehens und Hinhörens – diesen Zusammenhang aus verschiedenen Perspektiven in den Blick zu bringen, zeichnet die vorliegende Beiträge bei aller Singularität ihres Ansatzes aus. Eine gleichermaßen für philosophisch als auch theologisch interessierte Leser bemerkenswerte Darstellung der phänomenologischen Methode in ihrer Bedeutung für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit.

St. Martin/I.

Franz Danksagmüller

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ GLEI REINHOLD/KHOURY ADEL THEODOR, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam*. Kommentierte griechisch deutsche Textausgabe. (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca 3). Echter/Oros Würzburg/Altenberge 1995. (222). Kart. DM 80,-.

Wie der Islam mit den Christen umgehen soll, die in einer von ihm bestimmten Gesellschaft leben, hat – ausgehend vom Koran – immer wieder zu Diskussionen Anlaß gegeben und zu einem nicht immer gleichen *modus vivendi* geführt. Seitenverkehrt stellt sich aber auch für Christen die Frage, wie sie ihre christliche Glaubensüberzeugung gegenüber einer islamischen Dominanz zur Sprache bringen sollen.

Die Schriften zweier melkitischer Christen aus dem 8./9. Jahrhundert dienen als Beispiel, wie Christen gegenüber dem Islam argumentiert haben. Johannes Damaskenos (675–749?), dessen Großvater 635 mit den muslimischen Eroberern die Bedingungen der Kapitulation von Damaskus aushandelte, bekleidete auch noch selber unter der islamischen Verwaltung ein hohes Amt. Als dies Christen nicht mehr gestattet wurde, zog er sich in das Kloster des heiligen Sabas zurück. Theodor Abu Qurra (750–820?) bezeichnet sich als Schüler des Johannes D.; er war einige Zeit Bischof von Harran.

Nach einer Einführung in das Leben der beiden Autoren und in die politische Situation ihrer Zeit beinhaltet die vorliegende Studie vor allem die Texte, die sich theologisch mit dem Islam auseinandersetzen. Es handelt sich um das 100. Kapitel des ‚*Liber de haeresibus*‘ des Johannes Damaskenos und die ‚*Opuscula Islamica*‘ des Theodorus Abu Qurra. Die griechisch-deutsche Textedition erfüllt nicht nur wissenschaftliche Ansprüche; die Texte und die in ihnen enthaltenen Argumentationsweisen geben einen Einblick in eine erfrischende Art der Auseinandersetzung und in das Selbstbewußtsein, mit dem Christen ihre Glaubensüberzeugung gegenüber den Ansprüchen des Islam argumentativ behauptet haben, auch wenn sie diesem politisch unterlegen waren.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

■ 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,-.

Theologische Publikationen in Zusammenhang mit der komplexen Psychologie C.G. Jungs oder der Psychoanalytik S. Freuds gibt es ungezählt viele. Den ungerechten Mangel an theologischem Interesse für die Individualpsychologie Alfred Adlers und die Unwissenheit über die Bedeutung seiner Lehre für einen solidarisierenden und sozialen Lebensstil versucht der Autor in seiner gediegenen Wiener Dissertation 1991–1992, die – zwar aktualisiert – erst 1998 erscheinen konnte, aufzuheben. Dieser Versuch ist ihm gelungen, indem er eine handbuchähnliche Einführung in die Totalität der Individualpsychologie A. Adlers vorlegt. Mit präzisen und knapp gefaßten Darstellungen dieser auf Gemeinschaft(sbildung) angelegten Psychologie und Psychoanalyse werden die Ansatzmöglichkeiten zu einen christlichen und spirituellen Lebensstil dargelegt und auf praktische Konsequenzen hin kritisch überprüft. Nach einer terminologischen und methodologischen Einführung (17–28) behandelt der I. Teil (29–99) anhand von signifikanten Personen und Sozialisationsinstanzen den Rahmen und die Bedingungen zur Entwicklung jenes Lebensstils, der im II. Teil (100–135) als „persönlich und offen“, „zielbestimmt“, „einheitlich“, „dynamisch“, „subjektiv und sozialisierend“ charakterisiert wird. Der III. Teil (136–227) geht eindringend und auf zweifache Weise auf das Spannungsfeld Individuum und Gemeinschaft, auf deren Chance und Gefahr, Tugenden und Fehlhaltungen ein. Dies geschieht sowohl anhand typisch individualpsychologischer Kernbegriffe wie „Minderwertigkeitsgefühl“ und „Gemeinschaftsgefühl“, als auch in einem interdisziplinären Dialog zwischen Psychoanalyse und Theologie, die sich favorisierend auf offizielle kirchliche Dokumente konzentriert. Der IV. Teil (228–268) behandelt die Bedeutung und Grenze der Individualpsychologie für die Entfaltung eines christlichen Lebensstils in den alltäglichen Lebensbereichen des Menschen. Ein Sach- und Autorenregister – eigentlich ein Muß für jede Dissertation! – hätte die Brauchbarkeit des ausführlichen Anmerkungsteils (272–350) und besonders des inhalts- und begriffsreichen, dialogisch gefaßten Gesamttextes zugänglicher machen können. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (8–16) ist ein zu lobendes, aber nicht ausreichendes Ersatzmittel. Mit den erwünschten Registern hätte sich der Wunsch des Autors, den Theologen und Theologinnen in Ausbildung und Funktion die Lehre A. Adlers zu erschließen und die deutschsprachige Christenheit für derer spirituellen Dimensionen zu begeistern, leichter und effektiver erfüllen können.

Nijmegen – Herlen

A. M. J. M. Herman van de Spijker

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

■ KÄUFLEIN ALBERT/LICHT TOBIAS, *Wo steht die Kirche?* Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode. Braun, Karlsruhe 1998. (80). Brosch. DM 16,–.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Globalisierung*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 21) Steyler, Nettetal 1998. (124). Kart. DM 29,80/S 218,–/sFr 27,50.

MÜNKLER HERFRIED (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*. (Forschungsbericht der Interdisziplinären Arbeitsgruppen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5) Akademie Verlag, Berlin 1998. (774). Geb. DM 128,–.

SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Zeichen der Zeit*. Erkennen und Handeln. (Salzburger Hochschulwochen 1998) Tyrolia, Innsbruck 1998. Kart. S 290,–/DM 39,80.

BIBELWISSENSCHAFT

■ DOHMEN CHRISTOPH, *Orte der Bibel*. Geschichten – Entdeckungen – Deutungen. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998. (92, zahlr. Abb.). Geb. DM 29,80.

EGGER-WENZEL RENATE, *Von der Freiheit Gottes, anders zu sein*. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch. (fzb 83) Echter, Würzburg 1998. (324). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

GRUBER M. MARGARETA, *Herrlichkeit in Schwachheit*. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2 Kor 2,14–6,13. (fzb 89) Echter, Würzburg 1998. (493). Brosch. DM 56,–/S 409,–/sFr 53,–.

JERVELL JACOB, *Die Apostelgeschichte*. (VKEK 3) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (635). Geb. DM 198,–.

LÜTGEHETMANN WALTER, *Paulus für Einsteiger*. (Kontur, Bd. 0193) Bonifatius, Paderborn 1998. (287). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

ROSSÉ GÉRARD, *Christsein in Gemeinschaft*. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften. Neue Stadt, München 1998. (143). Geb. DM 28,-/S 204,-/sFr 27,-.

SCHOLL NORBERT, *Ein Bestseller entsteht: Das Matthäus-Evangelium*. F. Pustet, Regensburg 1998. (158). Kart. DM 26,80.

TRUMMER PETER/PICHLER JOSEF (Hg.), *Heiliges Land – beiderseits des Jordan*. Ein biblischer Reisebegleiter. Tyrolia, Innsbruck 1998 (260, Bildteil). Brosch. S 390,-/DM 53,50/sFr 51,-.

FESTSCHRIFTEN

■ KHOURY ADEL THEODOR/VANONI GOTTFRIED (Hg.), *„Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“*. Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag. (Religionswissenschaftliche Studien 47) Echter/Würzburg + Oros/Altenberge 1998. (587). Geb. DM 88,-.

RISSE GÜNTER (Hg.), *Zeit-Geschichte und Begegnungen*. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Bonifatius, Paderborn 1998. (384). Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BÄR MICHAEL, *Homiletik im Priesterseminar Passau 1828–1964*. (s. Th.PS. 33) Echter, Würzburg 1998. (736). Brosch. DM 80,-/S 584,-/sFr 76,-.

BAUM WILHELM (Hg.), *Engelbert von Admont*. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 11) Leykam, Graz 1998. (312). Kart. S 298,-.

CLARK JOHN (Hg.), *Fr. Augustine Baker: A Secure Stay In All Temptations*. (An. Cart. 119:8) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1998. (163). Kart.; DEVAUX AUGUSTIN, *L'architecture dans l'ordre des chartreux* (Bd. 2). (An. Cart. 146). Selignac 1998. (94, 89 Abb.). Kart.; HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser und das Heilige Römische Reich*. (Bd. 1) (An. Cart. 140). Salzburg 1998. (204). Kart.; MAYO ESCUDERO JUAN (Hg.), Un

manuscrito inédito: *La vida del Padre Ramos de la Pena, Cartudo de Jerez* († 1709). Por Fr. Francisco Panduro (1658–1711) Salzburg 1998. (151, zahlr. Abb.). Geb.

DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS, Bd. 9: *Das Zeitalter der Vernunft* (1620/30–1750). Herder, Freiburg 1998. (1183, zahlr. Abb.). Ln. DM 298,-/S 2.175,-/sFr 283,-.

FAHRNER ELKE, *Des Priesters Kleider – und ein Blick darunter*. Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. (176). Brosch. S 248,-/DM 34,80/sFr 32,-.

KNAPP-MENZL KLEMENS, *Möchtum an Donau und Nil*. Severin von Norikum und Schenute von Atripe. Zwei Mönchsväter des fünften Jahrhunderts. (FC.FP, Bd. 3) Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (208). Brosch. S 248,-/DM 34,80/sFr 32,-/Euro 19,-.

PANNENBERG WOLFHART, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. (UTB 1979) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (366). DM 39,80.

WOHLMUTH JOSEF/GIUSEPPE ALBERIGO u.a. (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bd. 1: *Koncilien des ersten Jahrtausends*. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70). Schöningh, Paderborn 1998. (XXII + 186). Geb. DM 112,-/S 818,-/sFr 103,30.

KUNST

■ HOPFGARTNER WILLIBALD/FREI MATTHIAS, *Die Bildsäule von Friedrich Gurschler im Friedhof von Partschins*. Schöpfung – Sündenfall – Erlösung. Tappeiner, Lana 1998. (48, zahlr. Abb.). Brosch.

LITURGIE

■ LURZ FRIEDRICH, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. (Praktische Theologie heute, Bd. 38) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (526). Kart. DM 89,-/S 650,-/sFr 81,-.

RIEPE HANS-HEINZ, *Stadtgebet*. Ermütigung zu einer neuen Gebetsform. Lahn-Verlag, Limburg 1998. (110). Kart. DM 22,80.

MORALTHEOLOGIE

■ KLEER MARTIN/SÖLING CASPAR (Hg.), *Herausforderung: Klonen. Theologie & Biologie im Dialog*. Bonifatius, Paderborn 1998. (93). Kart. DM 22,80/S 166,-/sFr 21,60.

MIETH DIETMAR, *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Universitätsverlag, Fribourg 1998. (272). Kart. DM 59,-/S 429,-/sFr 49,-.

VIRT GÜNTHER, *Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes*. Tyrolia, Innsbruck 1998. (111). Brosch. S 144,-/DM/sFr 19,80.

PÄDAGOGIK

■ NIPKOW KARL ERNST, *Bildung in einer pluralen Welt. Band 1: Moralphädagogik im Pluralismus*. (329). Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 92,-; Band 2: *Religionspädagogik im Pluralismus*. (610). Geb. DM 128,-/S 934,-/sFr 160,-. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BURGGRAF JUTTA, *Ja zu dir – ja zu mir. Eine Neuentdeckung der christlichen Ehe und Familie vor dem Hintergrund der Frauenfrage*. (Kontur 0282) Bonifatius, Paderborn 1998. (103). TB.

ENGEL ULRICH, *City-Seelsorge. Perspektiven für Kirche und Stadt am Ende des 20. Jahrhunderts*. Benno, Leipzig 1998. (104, Abb.). Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

GARHAMMER ERICH/ZELINKA UDO (Hg.), *Gemeindeleitung heute – und morgen?* (Einblicke, Bd. 1) Bonifatius, Paderborn 1998. (173). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

KOCHANER HERMANN, *Spurwechsel. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche*. Knecht, Frankfurt/M. 1998. (188). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,-.

SCHÄFER WILHELM, *In der Sprache der Bilder. Predigten zu Gleichnissen und Bildworten Jesu*. Echter, Würzburg 1998. (139). Kart. DM 29,-.

STÄDTLER-MACH BARBARA, *Seelsorge mit Kindern, Erfahrungen im Krankenhaus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (142). Kart. DM 26,-.

PHILOSOPHIE

■ FLEISCHER MARGOT/HENNINGFELD JOCHEM (Hg.), *Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Primus, Darmstadt 1998. (261). Geb. DM 49,80/S 364,-/sFr 46,-.

GETHMANN-SIEFERT ANNEMARIE, *Einführung in die Ästhetik*. (UTB 1875) Fink, München 1995. (298). Kart. S 218,-.

GRANESS ANKE/KRESSE KAI, *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam*. Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (268). Kart.

HEINZMANN RICHARD, *Christlicher Glaube und Anspruch des Denkens. Beiträge aus der Sicht christlicher Philosophie*. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (151). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 27,50.

NOHL HERMAN, *Einführung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1998. (126). Brosch. DM 18,-.

SCHNEIDERS WERNER, *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*. (BsR 1259) Beck, München 1998. (214). TB.

VETTER HELMUTH (Hg.), *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis?* Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Peter Lang, Frankfurt/M. 1998. (164). Kart.

WUCHTERL KURT, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. (UTB 1082) Haupt, Bern 1997. (371). TB. sFr 34,-/S 254,-.

SPIRITUALITÄT

■ AUSSERMAIR JOSEF, *Zum theologischen Verständnis der Ikone*. Eigenverlag, Salzburg 1997. (30).

NEULINGER THOMAS (Hg.), *Wissen – Gewissen – Gespür. Dokumente zur Ignatianischen Pädagogik*. Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. (174). Brosch. S 198,-/DM 28,-.

SCHÜRMANN HEINZ/SCHOLTISSEK KLAUS (Hg.), *Im Knechtsdienst Christi. Zur weltpriesterlichen Existenz*. Bonifatius, Paderborn 1998. (442). Kart. DM 78,-/S 596,-/sFr 74,-.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Kinder“
Susanne Gillmayr-Bucher:	Kinder im Ersten Testament
Ingrid Kromer:	Kinder heute
Ingeborg Verweijen:	Verletzte Kinder
Josef Janda:	Katholische Schulen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenerstraße 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

Staatskirchenrechtliche Abhandlungen

- 25 **Kirche im freiheitlichen Staat.** Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht. Von J. Listl. Hrsg. von J. Isensee und W. Rüfner in Verbindung mit W. Rees. 2 Bde. XXXVI u. XXVI, 1173 S. 1996 (3-428-08455-1) Lw. DM 128,- / öS 934,- / sFr 128,-
- 26 **Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht.** Von A. Sailer. 269 S. 1996 (3-428-08496-9) DM 86,- / öS 628,- / sFr 86,-
- 27 **Militärseelsorge.** Verfassungs- und beamtenrechtliche Fragen der Kooperation von Staat und Kirche. Von J. Ennuschat. 402 S. 1996 (3-428-08657-0) DM 118,- / öS 861,- / sFr 118,-
- 28 **Die Rechtsstellung der Theologischen Fakultäten Trier, Paderborn, Frankfurt, St. Georgen und Fulda.** Von R. Himmelsbach. 292 S. 1997 (3-428-08972-3) DM 96,- / öS 701,- / sFr 87,-
- 29 **Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung.** Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Von S. Muckel. XXI, 335 S. 1998 (3-428-09077-2) DM 148,- / öS 1.080,- / sFr 131,-
- 30 **Religionsunterricht in Brandenburg.** Zur Regelung des Religionsunterrichtes und des Faches Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER). Von M. Heckel. 112 S. 1998 (3-428-09419-0) DM 78,- / öS 569,- / sFr 71,-
- 31 **Kirchenasyl in den Vereinigten Staaten von Amerika.** Die Sanctuary-Bewegung in tatsächlicher und normativer Hinsicht. Von G. Stukenborg. 259 S. 1998 (3-428-09399-2) DM 98,- / öS 715,- / sFr 89,-

Band 32

Glockenläuten und Uhrenschlag

Der Gebrauch von
Kirchenglocken in der kirchlichen
und staatlichen Rechtsordnung

Von
Ansgar Hense

Tab.; 418 S. 1998 (3-428-09346-1)

DM 124,- / öS 905,- / sFr 110,50

Wenn die Glocken und das Glockengeläut auch seit alters her im öffentlichen Leben präsent sind, so ist ihr Gebrauch in den letzten Jahrzehnten doch vermehrt Gegenstand allgemeiner Kritik und gerichtlicher Auseinandersetzungen geworden. Die „Sprache der Glocken“ hat ihre Selbstverständlichkeit verloren.

Ziel der Untersuchung ist es, die Herausbildung des Glockenrechts im einzelnen zu dokumentieren und vor dem Hintergrund der zahlreichen einschlägigen Gerichtsentscheidungen in Glockenangelegenheiten eine Bestandsaufnahme und Analyse zu leisten. Neben einer Darstellung der liturgischen, kulturgeschichtlichen, kirchenrechtlichen und religionsverfassungsrechtlichen Aspekte des Glockengebrauchs auf der Basis der jeweiligen geschichtlichen Entwicklung gilt der immissionschutzrechtlichen Beurteilung des Glockengebrauchs besondere Aufmerksamkeit.

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-12113 Berlin · Telefax 030 / 79 00 06 31

Essen und Trinken

halten bekanntlich Leib und
Seele zusammen.



Und: Jede Mahlzeit kann zu einem christlichen Erkennungszeichen werden. Diese Bedeutung auch des alltäglichen Essens und Trinkens hat sich in vielen Ritualen und Bräuchen niederschlagen, die alle etwas von der verborgenen Sakramentalität des Mahls zeigen.

Die einzelnen Riten und Zeichen des Mahls und des Tischgebets werden in diesem Buch dargestellt und in ihren liturgiehistorischen und sozio-kulturellen Zusammenhängen erklärt. Daraus ergeben sich Anregungen zu einer heute praktikierbaren christlichen Mahlkultur, die auch rückwirken kann auf die eucharistische Feier.

Guido Fuchs

Mahlkultur

Tischgebet und Tischritual

Reihe: Liturgie und Alltag

387 Seiten, 25 Abb., Hardcover,

DM 49,80 / sFr 47.- / ÖS 364,-

ISBN 3-7917-1595-X

Jeder Tisch und jedes Mahl

kündet deine Gegenwart

Jedes Brot und jeder Wein

zeugt von Deiner Liebe

Herr Jesus Christus

So laß uns jetzt mit Dir verbunden sein

alle Tage unseres Lebens.

Aus dem Kapitel: Das private Tischgebet
nach dem II. Vatikanischen Konzil

Verlag Friedrich Pustet



THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

KINDER

Gillmayr-Bucher · Hoffnung und Aufgabe
Kromer · Veränderte Kindheit – veränderte Kinder?
Verweijen · Verletzte Kinder

Weirer · Subjekte ihres Glaubens?
Janda · Katholische Privatschulen

Babinsky · Eltern-Kind-Arbeit und Pfarrgemeinde
Habringer-Hagleitner · Kirchliche Kindergartenarbeit
Jeggle-Merz · Gemeinsam feiern

Sauer · Schoonenbergs Auftrag an die Theologie
Niemand · Antijudaismus im Neuen Testament?

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Akt. Theol. Buch: Wider den feierlichen Kirchenaustritt (C. Drexler),
 Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
 Bibelwissenschaft, Festschrift, Fundamentaltheologie,
 Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Lexika, Liturgie,
 Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität

3 1999

147. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1999

Schwerpunktthema: Kinder	
Susanne Gillmayr-Bucher:	Hoffnung und Aufgabe. Kinder im Ersten Testament 226
Ingrid Kromer:	Veränderte Kindheit – veränderte Kinder? 233
Ingeborg Verweijen:	Verletzte Kinder 243
Wolfgang Weirer:	Zur Rolle von Kindern in der kirchlichen Pastoral 252
Josef Janda:	Katholische Schulen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend 261
Ulrich Babinsky:	Eltern-Kind-Arbeit und Pfarrgemeinde 272
Silvia Habringer-Hagleitner:	...wenn ihr nicht werdet wie die Kinder 277
Birgit Jeggle-Merz:	Gemeinsam feiern: Leitlinien für eine gottesdienstliche Praxis 282
Abhandlungen:	
Hanjo Sauer:	„Eigentlich geht es immer um das Reich Gottes...“ Piet Schoonenbergs hermeneutischer Auftrag an die Theologie ... 289
Christoph Niemand:	Antijudaismus im Neuen Testament? 299
Bericht:	
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe 305
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Christoph Drexler:	Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt (B. J. Hilberath / M. Scharer) 311
Besprechungen: Aktuelle Fragen (312), Anregungen für die Praxis (317), Bibelwissenschaft (317), Festschrift (321), Fundamentaltheologie (321), Kirchengeschichte (322), Kirchenrecht (324), Lexika (326), Liturgie (327), Pastoral- theologie (328), Philosophie (331), Spiritualität (332)	
Eingesandte Schriften	 333
Impressum	 letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
 Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 073 2 / 78 42 93-4142, Fax -4156
 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,
 Dir. Dr. Dr.habil. Markus Lehner (Redakteure)

Anschriften der Dr. Ulrich Babinsky, Feldmochinger Straße 401, D-80995 München
 Mitarbeiter: Mag. Christoph Drexler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Ass. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher, Karl-Rahner-Pl. 3, A-6020 Innsbruck
 Ass. Dr. Silvia Habringer-Hagleitner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Rektor Dr. Josef Janda, Kaisergasse 26, A-4020 Linz
 Dr. Birgit Jeggle-Merz, Dürerweg 33, D-88212 Ravensburg
 Mag. Ingrid Kromer, Glockengasse 4/3, A-1020 Wien
 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. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Ingeborg Verweijen, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Ass. Dr. Wolfgang Weirer, Attemsgasse 8/III, A-8010 Graz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

Während die Weltbevölkerung wächst, sinken die Kinderzahlen in den westlichen Ländern. Die Alterspyramide steht bei uns auf dem Kopf: Unsere Gesellschaft ist überaltert. Das prägt die Gegenwart und läßt Probleme für morgen erkennen. Denn die Kinder von heute sollen die Zukunft sichern, auch die Zukunft ihrer Eltern und Großelterngeneration. Schon aus Eigennutz müßte gesellschaftlich die Sorge um die Kinder hohe Priorität haben. Doch zahlreiche Untersuchungen und viele alltägliche Erfahrungen belegen geradezu das Gegenteil: Kinder sind lästig und häufig sozial unerwünscht. Kinderspielflächen werden verhindert, weil sie Lärm in die Siedlung bringen, und viele empfinden größere Familien in der Nachbarschaft als störend, weil Kinder jedes Wohnhaus unruhig machen. Die arbeitsfähigen jungen Leute werden allerdings morgen überlebenswichtig sein, doch heute sind diese als Kinder manchen im Weg.

Natürlich ist der gesellschaftliche Trend hier ein wenig vereinfachend dargestellt. Aber kaum zu bestreiten ist, daß der Einsatz der Kirchen für das Leben von Anfang an, der Einsatz der Kirchen für soziale Gerechtigkeit und damit auch für gerechte Lebenschancen der kinderreichen Familien bei uns und der notleidenden Kinder in

aller Welt in einer deutlichen Spannung zu einem weitverbreiteten Lebensgefühl steht. Doch das leidenschaftliche Wort der Bischöfe und die finanziellen Anstrengungen vieler Kirchenmitglieder dürfen nicht übersehen lassen: Auch in den Kirchen sind Kinder eine Minderheit. Und auch in der Kirche fragen sich manche Familien und manche Kinder, welcher Platz ihnen eingeräumt wird. Wie werden die Kirchen den Kindern und ihren altersspezifischen, aber auch zeitgemäßen Bedürfnissen gerecht? Wie kann es auch heute und morgen gelingen, daß die konkreten kirchlichen Lebensräume kinderfreundlich und kindergerecht sind? Positiver gefragt: Welche kinderfördernden Ressourcen haben trotz mancher gegenläufiger Tendenzen auch in der Gegenwart die kirchlichen Schulen und die katholischen Verbände, die christlichen Familien und die Pfarrgemeinden?

Fragen dieser Art sind nicht nur Überlebensfragen der Kirche. Sie müssen vielmehr in der Nachfolge Jesu um seinetwillen gestellt werden. Denn er hat Kinder nicht ausgegrenzt, sondern „in die Mitte“ gestellt. Aus dieser Motivation heraus haben wir das vorliegende Heft für Sie gestaltet. Daß die Lektüre für Sie anregend und fruchtbar wird, wünscht Ihnen

Ihre Redaktion.

SUSANNE GILLMAYR-BUCHER

Hoffnung und Aufgabe

Kinder im Ersten Testament

Eine entfaltete Theologie der Kindheit findet sich in der Bibel nicht. Doch heißt dies nicht, daß die Schrift Kinder nicht wahrnehme. Unsere Autorin, Assistentin am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Innsbruck, zeigt wichtige Aspekte auf –, die sich aus den eher verstreuten Aussagen der alttestamentlichen Schriften ergeben. (Redaktion)

„Sieh doch zum Himmel hinauf und zähl die Sterne, wenn du sie zählen kannst [...] so zahlreich werden deine Nachkommen sein“ (Gen 15,5). Diese Verheißung an Abraham steht am Beginn der Geschichte Israels als Volk Gottes. Eine Geschichte, die nur entstehen kann, wenn Kinder sie weiterleben. Deshalb setzt jede Generation große Hoffnungen auf ihre Kinder, hängt doch von ihnen ihre eigene Zukunft ab.¹

Es ist jedoch schwierig, „Kinder“ im Ersten Testament allgemein zu beschreiben. Das beginnt bereits bei den Bezeichnungen für Kinder. Trotz mehrerer Worte für „Kind“ fehlt eine eindeutige Terminologie, was besonders die Unterscheidung zwischen Kindern

und Jugendlichen beziehungsweise jungen Erwachsenen sehr undeutlich werden läßt.² Dies weist darauf hin, daß sich keine systematischen Reflexionen und Überlegungen zum Lebensabschnitt „Kindheit“ in den biblischen Büchern finden.

Ebenso schwierig scheint es, die realen Bedingung für Kinder in altisraelitischer Zeit zu beschreiben. Kinder zu bekommen zählte unumstritten zu den Notwendigkeiten des Überlebens, da sie ein wesentlicher Teil der Arbeitskraft der Familie bildeten. Wie in allen bäuerlichen Gesellschaften³ war die Arbeitskraft der Kinder unerlässlich, um die zahlreichen Aufgaben, die für den Erhalt der Familie erforderlich

¹ Kinder sind ein Teil des Volkes und werden als solcher bei wichtigen Ereignissen auch explizit erwähnt. Vgl. zum Beispiel bei der Verkündigung des Bundes Dtn 29,11; Verlesen des Gesetzes Dtn 31,12; Jos 8,35; ebenso sind Kinder im Sabbatgebot eingeschlossen Dtn 31,12–13. Vgl. dazu auch R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg-Basel-Wien 1960, 79–95.

² ילד Kinder vom Kleinkind bis zum Jugendlichen; נער Junge; נערה Mädchen, beide Bezeichnungen ebenfalls mit einer großen Spannweite; עלם Junge; עלמה junge Frau; בתולה junge Frau im heiratsfähigen Alter; בחור Jugendlicher. Vgl. dazu J. Blenkinsopp, *The Family in First Temple Israel*, in: L. Perdue u.a., *Families in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky, 1997, 65–69.

³ Perdue weist auf eine weitere Schwierigkeit hin. Obwohl die biblischen Texte vorwiegend von einer bäuerlichen Umgebung erzählen, sind die Texte selber doch in einer urbanen Umgebung entstanden. Wie sich die Vorstellungen und Schilderungen gegenseitig beeinflussen, kann nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden. Vgl. L. Perdue, *The Israelite and Early Jewish Family*, in: L. Perdue u.a., *Families in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky, 1997, 165–166.

sind, zu verrichten.⁴ Spätestens ab dem sechsten Lebensjahr mußten sich Kinder ihrem Alter entsprechend an der Arbeit beteiligen, und folglich gehörte Kinderarbeit zum normalen Alltag⁵. Zugleich war diese Einbindung in den Arbeitsprozeß auch Ausbildung: Die Kinder erlernten, was sie an Fähigkeiten und Handwerk später brauchten. Dabei erarbeiteten Kinder jedoch nicht nur ihren eigenen, unmittelbaren Lebensunterhalt, sie trugen wesentlich zum Familieneinkommen bei.⁶

Diese allgemeinen Gegebenheiten, die den Lebensabschnitt „Kindheit“ prägen, sind, soweit man sie rückblickend erschließen kann, für die biblischen Texte zum Thema „Kinder“ jedoch von geringerer Bedeutung. Sie gehörten zum Alltag, der den Leserinnen und Lesern der damaligen Zeit vertraut war und deshalb nicht eigens erzählt oder erläutert werden mußte.

Auch jene biblischen Texte, die von Kindern sprechen, stellen selten Kinder als Kinder in den Mittelpunkt ihres Interesses, vielmehr wird von ihnen im Zusammenhang familiärer Beziehungen erzählt.

In den folgenden Ausführungen soll an Hand von drei Aspekten dieser Beziehung ein Einblick in die Darstellung von Kindern im Ersten Testament versucht werden.

1. „Gott hat mir ein Lachen bereitet“ (Gen 21,6)

Die Geschichtsbücher des Ersten Testaments sprechen über Kinder stets im Zusammenhang mit ihren Familien. Kinder sind das Wertvollste, was eine Familie besitzt, denn mit ihnen leben die Eltern weiter, und ihr Andenken geht nicht verloren.⁷ Dieser Aspekt wird vorwiegend dann betont, wenn die Nachkommenschaft auszubleiben droht. So finden sich im Ersten Testament zahlreiche Erzählungen, in deren Mittelpunkt die Hoffnung auf Nachkommenschaft steht. Vor allem am Beginn der Geschichte Israels als Volk, in den Erzeltern Erzählungen, scheint jede Generation vor diesem Problem zu stehen.

Aussichtslos erscheinen die Hoffnungen von Abraham und Sara, trotz mehrfacher Verheißungen Gottes bleiben die beiden kinderlos. Kein Wunder also, wenn sie in hohem Alter mit diesem Teil ihres Lebens bereits abgeschlossen haben und auf die erneute Zusage Gottes mit einem wehmütigen Lächeln reagieren (Gen 17,17; 18,11–12). Dennoch, Sara gebiert einen Sohn (Gen 21,6), und ihr Jubel darüber verwandelt ihr trauriges Lächeln in ein freudiges Lachen: „Gott hat mir ein Lachen bereitet“ (Gen 21,6). Auch bei Isaak und Rebekka ist die Frage der

⁴ Vgl. C. Meyers, The Family in Early Israel, in: L. Perdue u.a., Families in Ancient Israel, 1–47. Kinder stellen deshalb einen wertvollen Besitz dar, der dem Vater der Familie gehört. So gebührt dem Vater bereits bei der Verletzung des Ungeborenen eine Entschädigung (Ex 21,22), und ebenso kann der Vater über die geborenen Kinder verfügen, sie zum Beispiel in Notsituationen als Sklaven verkaufen (Ex 21,7–9). Vgl. dazu Chr. Wright, God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament. Exeter 1990.

⁵ So finden sich Hinweise auf Kinderarbeit in fast allen Sparten des öffentlichen Lebens. „Sie waren Diensthofen und Sklaven (2 Kön 5,2ff; Neh 5,2ff; Mt 18,25), arbeiteten in der Landwirtschaft als Hirten (vgl. zum Beispiel 1 Sam 16,11) und auf dem Feld bei der Ernte.“ B. Eltrop, Kinderarbeit, in: BiKi 52 (1997), 131–135.

⁶ Vgl. Eltrop 131–132. Hinzu kommt wesentlich auch der Aspekt, daß Kinder die einzige Altersversorgung der Eltern sind. Vgl. dazu I. Fischer, Mütter und Kinder im Alten Testament, in: Welt und Umwelt der Bibel 6 (1997), 4–9, 5.

⁷ Vgl. zum Beispiel Gen 38,9; Dtn 25,5–6; Rut 4,5.

Nachkommenschaft nicht problemlos. Während das Bangen um Fruchtbarkeit nur kurz erwähnt wird (Gen 25,21), sind es Komplikationen in der Schwangerschaft, die Rebekka veranlassen, Gott um Rat zu fragen. Die Antwort Gottes hat allerdings wenig mit den akuten Beschwerden zu tun, sie weist vielmehr zeitlich voraus auf das weitere Geschick der Kinder: *„Zwei Nationen sind in deinem Leib, und zwei Volksstämme scheiden sich aus deinem Inneren; und ein Volksstamm wird stärker sein als der andere, und der Ältere wird dem Jüngeren dienen“* (Gen 25,23).

Der Blickwinkel von der aktuellen Situation hin auf die Zukunft des Volkes wird in der nächsten Generation noch verstärkt, denn mit der Geburt der Söhne von Lea und Rahel, Bilha und Silpa, schlägt die Geburtsstunde der zwölf Stämme Israels⁸. Zwei Frauen mitsamt ihren Mägden ringen um Nachkommenschaft. „Was hier erzählt wird, ist das Werden Israels. Zwölf Stämme führen ihre Herkunft auf die Gotteskämpfe (30,8) der beiden vitalen Frauen zurück. Lea und Rahel sind die beiden, die zusammen das Haus Israel aufbaut haben (Rut 4,11).“⁹ Kinder zu bekommen, das wird in der Auseinandersetzung der beiden Schwestern Lea und Rahel ebenso deutlich, ist auch ein Recht, das Rebekka einzufordern versucht (Gen 30,1). Noch deutlicher wird dies in der Erzählung von Tamar (Gen 38). Als ihr nach dem Tod ihrer beiden Ehemänner die Heirat mit dem dritten Sohn von ihrem Schwiegervater Juda verwehrt wird, fordert sie ihr

Recht auf Nachkommen mit List ein. Selbst Juda gesteht am Ende ein: *„Sie ist im Recht mir gegenüber“* (Gen 38,26).¹⁰

In den Kindern beginnt die Zukunft, sie sind die Zukunft und damit ein unschätzbarer Teil jeder Familie und des Volkes. Unter diesem Aspekt werden uns die Kinder in den genannten Erzählungen nahe gebracht, kein Aufwand ist für sie zu groß und kein Alter der Eltern zu hoffnungslos. Die Kinder, die sich nach langen Jahren des Hoffens und Wartens endlich einstellen, gelten um so mehr als ein Geschenk Gottes, und sie werden mit Jubel in Empfang genommen. An den Kindern wird deutlich, daß Gott seine Zusage weiterführt: Israel wird und bleibt sein erwähltes Volk. „Volksgeschichte wird dabei als Geschichte von Müttern, Vätern und Kindern erzählt.“¹¹

2. *„Höre auf guten Rat und nimm Zucht an“ (Spr 19,20)*

Damit die Kinder für die Aufgabe gerüstet sind, die Familie weiterzuführen, braucht es bestimmte Leitlinien. Nicht nur die handwerklichen Fähigkeiten, auch das Verhalten anderen Menschen gegenüber ebenso wie die Beziehung zu Gott müssen den Kindern vermittelt werden. Das Ziel ist es, die Kindern zum Leben zu befähigen, sie mit dem nötigen Wissen und Fertigkeiten auszustatten, daß ihr Leben und das des Volkes weitergehen kann. So heißt es Dtn 32, 46–47:

„Richtet euer Herz auf all die Worte, die ich euch heute bezeuge,

⁸ Dabei erfolgt die Namensgebung meist in Anlehnung an die Situation und spiegelt die Hoffnungen und die Freude ebenso wie die ausgefochtenen Auseinandersetzungen wider.

⁹ I. Fischer, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995, 105.

¹⁰ Auch außerhalb des Buches Genesis finden sich weitere Erzählungen von erinnerungswerten Geburten, wenngleich nicht mehr so gehäuft. Vgl. Ri 13; 1 Sam 1.

¹¹ I. Fischer, Mütter und Kinder, 9.

*damit ihr sie euren Kindern gebietet, daß sie darauf achten,
alle Worte dieses Gesetzes zu tun.*

Denn nicht ein leeres Wort ist es für euch, sondern es ist euer Leben."¹²

Besonders an jenen Texten, die von der Weitergabe der Tradition und der Geschichte von den Eltern an die Kinder sprechen, wird deutlich, daß die Verheißung JHWHs ebenso wie die Verpflichtung des Volkes kein einmaliges Ereignis darstellt, sondern von Anfang an auf viele Generationen ausgelegt ist, ja daß diese aus der Geschichte lernen und ihr Leben daraus gestalten können.¹³

Verstärkt aufgenommen und in Einzelheiten ausgeführt wird das Thema der Erziehung in der Weisheitsliteratur, besonders im Buch der Sprichwörter. Erziehung bedeutet hier vor allem, die Söhne auf den Weg der Weisheit zu führen und sie gleichzeitig von der Torheit fernzuhalten. Töchter hingegen scheinen in den weisheitlichen Texten nicht als Adressaten der Belehrung auf, weisheitliche Unterweisung und in der Folge weisheitliche Lebensgestaltung erscheinen als „Männersache“.¹⁴

In Spr 4,5–9 werden die Söhne aufgefordert, ein Liebesverhältnis zur Weisheit einzugehen, ihr treu zu bleiben

und dadurch „Frau Torheit“ (Spr 9,13–18) widerstehen zu können.¹⁵

Die Verantwortung für die Erziehung der Söhne tragen die Eltern.¹⁶ Ihnen obliegt es, das Denken und Handeln ihrer Söhne zu prägen, eine Aufgabe, die, wenn sie gelingt, den Eltern zur Freude gereicht.

„Freudig frohlockt der Vater eines Gerechten,

und wer einen Weisen gezeugt hat, der kann sich über ihn freuen.

Es freue sich dein Vater und deine Mutter, und es frohlocke, die dich geboren hat.“ (Spr 23,24–25)

Mißlingt allerdings die Unterweisung, so bereitet der Sohn seinen Eltern Kummer und Schande.¹⁷

Die Vorstellungen von Erziehung verweisen auch auf das Bild von Kindern, das diesen Sprüchen zugrunde lag. Kinder gelten als noch zu formende „Wesen“, die vor allem in ihrer frühen Jugend ein Entwicklungspotential besitzen.¹⁸ Damit liegt es in der Möglichkeit der Unterweisung, sie auf den rechten, das heißt den weisheitlich geprägten Lebensweg zu führen,¹⁹ und ihnen in der Folge die Chance auf eine bessere Lebensqualität zu sichern.²⁰

Iß Honig, mein Sohn, denn er ist gut,

¹² Vgl. auch Ex 10,2; 12,26ff; 13,8.14ff; Dtn 4,9; 6,20–24; 11,19; 32,7; Jos 4,6ff; 4,21–24.

¹³ Vgl. zur Frage der Kinderkatechese *Heinz-Josef Fabry*, Gott im Gespräch zwischen den Generationen. Überlegungen zur „Kinderfrage“ im Alten Testament. In: Katechetische Blätter 107 (1982), 754–760.

¹⁴ Vgl. J. Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (Forschungen zum Alten Testament 7), Tübingen 1995, 105.

¹⁵ Vgl. A. Meinhold, Die Sprüche. Kapitel 16–31 (ZBK AT 16.2), Zürich 1991, 89.

¹⁶ Hausmann weist auf die Schwierigkeit hin, zu unterscheiden, in welchem Rahmen die Erziehung der Kinder stattfand, insbesondere in welchem Umfang eventuell Schulen an der Erziehung beteiligt waren. So bleiben die Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ offen auch für eine Bedeutung „Lehrer“ und „Schüler“. Vgl. Hausmann 168f.

¹⁷ Vgl. Spr 10,1; 15,20; 29,3; 29,15; 17,21.25; 28,7.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel Spr 20,11; 19,21. 29,21 stellt die negativen Folgen der verabsäumten Züchtigung dar.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel Spr 22,6.

²⁰ Vgl. zum Beispiel Spr 4, 10–19; 23,13–14.

*und Honigseim ist deinem Gaumen süß.
Ebenso suche die Weisheit für deine Seele!
Wenn du sie gefunden hast,
so gibt es Zukunft, und deine Hoffnung
wird nicht vernichtet.“ (Spr 24,13–14)²¹*

Die Form, in der Erziehung geschieht, ist in erster Linie die mündliche Weisung, aber auch die Prügelstrafe gehört wesentlich zu den damaligen Erziehungsmitteln. Dahinter steht zum einen die Vorstellung, daß die Torheit beseitigt werden kann,²² zum anderen auch die Überzeugung, daß nichts unversucht gelassen werden darf, um den Sohn trotz seiner Weigerung auf den richtigen Weg zu führen.²³

Entziehe dem Knaben die Züchtigung nicht!

Wenn du ihn mit der Rute schlägst, wird er nicht sterben.

*Du schlägst ihn mit der Rute,
aber errettest sein Leben vom Scheol. (Spr 23,14)*

Hinter diesen Erziehungsidealen steht die Grundüberzeugung der altorientalischen wie altisraelitischen Erziehung, daß Kinder noch unreif sind und es notwendig ist, ihnen ihre „dummen Gedanken“ so früh als möglich auszutreiben. Die Eltern wissen, was gut für die Kinder ist, und so ist es ihre Aufgabe, das zu vermitteln. Dabei gehören Strenge und Härte ganz selbstverständlich zu einer erfolgreichen Erziehung.²⁴ Nicht nur das Leben des Sohnes wird von dieser Erziehung wesentlich geprägt, auch das Leben der Eltern

spürt die Auswirkungen auf ihr soziales Umfeld. „Für die Eltern hängt vom Gelingen der Erziehung auch ein wesentliches Stück ihrer eigenen Lebenserfüllung ab.“²⁵

Die Erziehung erscheint in diesen weisheitlichen Sprüchen als eine äußerst wichtige Aufgabe des Vaters. Oberstes Ziel ist es, die Söhne auf den als richtig erkannten Weg zu führen, sie so in die Tradition der Lebensweisheit wie der Gottesfurcht zu stellen. Die Eltern werden aufgefordert, diese Verantwortung ernst zu nehmen, und auf keinen Fall in ihren Bemühungen nachzulassen.

3. „Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du“ (Ps 89,27)

Wie die Beziehungen zwischen den Eltern und den Kindern – abgesehen von erzieherischen Maßnahmen – ausgesehen habe, davon erzählen die Texte des Ersten Testaments nur selten direkt.²⁶ Jedoch finden sich zahlreiche Bilder und Vergleiche, die Gott als Vater und Mutter, das Volk Israel als seine/ihre Kinder darstellen.²⁷ Obwohl diese Texte keinen authentischen Einblick in die alltägliche Lebenswelt Israels und die tatsächliche Familiensituation gewähren, so bieten sie doch eine Einsicht in die Hoffnungen und Schwierigkeiten dieser Beziehung. Der am meisten hervorgehobene Ver-

²¹ Vgl. auch Spr 19,20.

²² Zum Beispiel Spr 22,15.

²³ Vgl. Hausmann 114.

²⁴ Vgl. Meinhold (ZBK AT 16.2) 372.

²⁵ A. Meinhold, (ZBK AT 16.1) 176. Vgl. ebenso Spr 27,11; Sir 30,2–3.

²⁶ Hinweise finden sich in den Erzählungen, die von der Bevorzugung eines Sohnes sprechen, zum Beispiel Gen 25,28; 37,3.

²⁷ Vor allem die Geschichtsdarstellungen beschreiben den Blick in die eigene Vergangenheit und die Beziehung zu JHWH in Bildern der Beziehung Eltern-Kinder.

gleichspunkt ist dabei die liebevolle und beschützende Zuwendung der Eltern zu ihren Kindern.²⁸ Einer der schönsten Texte dazu ist Hosea 11, der Vergleich JHWHs mit einer Mutter, die ihr Kind stillt und großzieht:

*Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb,
aus Ägypten rief ich meinen Sohn [...] Dabei habe ich doch Efraim gestillt,
indem ich ihn auf meine Arme nahm [...] Mit menschlichen Seilen zog ich sie,
mit Stricken der Liebe.
Und ich war für sie wie solche,
die einen Säugling an ihren Busen heben,
und ich neigte mich zu ihm,
um ihm zu essen zu geben.“*

(Hos 11,1–4)²⁹

Die Fürsorge der Mutter, vor allem in den ersten Lebensjahren, bildet den Ausgangspunkt dieses Vergleichs. Was von der Mutter ihrerseits erhofft und erwartet wird, ist, daß diese Phase der intensiven Verbindung anhält, daß sie einen prägenden Grundstock bildet für die weitere Beziehung und nicht mit der Entwöhnung des Kindes abgebrochen wird. Ganz ähnliche Texte finden sich auch mit dem Bild von Gott als Vater. Wie die Mutter, so kümmert sich auch der Vater liebevoll um seine Kinder und hofft darauf, daß diese Zuwendung von ihnen erwidert wird. Doch gerade die Texte, die Gott im Bild der fürsorgenden Eltern beschreiben, erzählen häufig von der enttäuschten Hoffnung. Trotz aller Liebe wendet

sich Israel ab: „*Ich dachte, du würdest mich Vater nennen und dich nicht abwenden von mir*“. (Jer 3,19)³⁰

Das Ideal der Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern, das sich in diesen Texten spiegelt, zeigt erneut die große Hoffnung, die auf den Kindern ruht. Ihnen gilt die Fürsorge und die Liebe der Eltern, mit dem Ziel, sie zu verantwortungsbewußten und ihren Eltern gegenüber treuen und vertrauenden Menschen zu erziehen. Was in den weisheitlichen Sprüchen zum Teil mit harten Erziehungsmaßnahmen zu erreichen versucht wurde, beschreiben diese Texte in Bildern der Liebe. Auch wenn diese elterliche Liebe nicht grenzenlos ist, Abwendung und Strafe ebenso ihren Platz haben, so steht am Ende doch immer wieder die erbarrende und verzeihende Zuwendung der Eltern zu ihren Kindern.

*„Wie soll ich dich preisgeben, Efraim?
Ich dich aufgeben, Israel? [...]“*

*Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
ganz und gar ist entbrannt mein Mutter-schoß*

*Nicht kann ich meinen glühenden Zorn
vollstrecken [...]“* (Hos 11,8–9)

Dieses Verzeihen hofft darauf, daß die Söhne und Töchter umkehren und zu ihren Eltern zurückkommen. Gott, als idealer Vater und ideale Mutter, macht ihnen die Rückkehr leicht, ja ermöglicht sie.³¹

„Da kommen sie zitternd herbei wie Vögel

²⁸ Zum Beispiel der Vergleich Gottes mit einer Adltermutter Dtn 32,11; ein ähnliches Bild findet sich auch in Ex 19,4. Vgl. dazu V. Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder in der Bibel, München 1985, 88.

²⁹ Die Übersetzung stammt aus: H. Schüngel-Straumann, Denn Gott bin ich und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996, 35. Schüngel-Straumann weist überzeugend auf, daß das Bild von Gott in diesen Versen der Fürsorge einer Mutter gleicht, im Gegensatz zu den meisten Übersetzungen, die an dieser Stelle das Bild eines Vaters vermuten. Vgl. Schüngel-Straumann, 35–37.

³⁰ Vgl. ebenso Dtn 32,18; Jes 45,10–11; 63,8–10; Hos 11,2.7.

³¹ Siehe ebenso Jes 66,13; Jer 31,9.

*aus Ägypten
und wie die Taube aus dem Lande Assur.
Und ich lasse sie heimkehren in ihre Häuser.“* (Hos 11,11)

Kind zu sein bedeutet dann, auf diese Zusage der unaufhörlichen Fürsorge³² zu vertrauen, dieses Angebot anzunehmen und damit auch die Autorität der Eltern – JHWHs – anzuerkennen. Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern gründet somit im gegenseitigen Vertrauen und in gegenseitiger Anerkennung.³³

Diese Idealvorstellung der Beziehung finden wir in den neutestamentlichen Texten wieder. Auch Jesus greift dies auf, um von der Beziehung der Menschen zu Gott zu sprechen, wie einen liebenden Vater, Abba, bringt er Gott nahe. Das anzustrebende Verhältnis zu Gott ist die Rolle eines Kindes, das sich an den Eltern orientiert, sich in ihrer Fürsorge weiß, auf sie vertraut, und aus dieser Sicherheit heraus das Leben gestalten kann.³⁴

4. Resümee: „Wie ein kleines Kind bei der Mutter ...“ (Ps 131,2)

Die biblischen Texte bieten uns keine ausführlich dargelegte oder gar reflektierte Beschreibung ihrer Vorstellungen von Kindern. Dennoch werden in zahlreichen Texten die Grundlinien dieses Verständnisses deutlich. Kinder sind zuerst und wesentlich die Hoffnung und Zukunft des Volkes, denn mit

ihnen ist ein Weiterleben und eine Entfaltung des Volkes gesichert. In der Folge ist es eines der wesentlichsten Anliegen, die Kinder entsprechend den überlieferten Werten zu erziehen. Nur so ist gewährleistet, daß die Kinder sich in die diversen Lebenszusammenhänge einfügen können, und nur so ist ein Fortbestand der Traditionen gesichert. Über die Mittel, wie das erreicht werden kann, gibt es unterschiedliche Ausführungen. Der strengen Zucht, die Kinder notfalls auch mit Gewalt auf den richtigen Weg bringt, steht die elterliche Liebe gegenüber, die immer wieder bereit ist, zu vergeben und den widerspenstigen Kindern einen neuen Anfang zu ermöglichen. Kinder stellen damit für die Eltern sowie für die Gesellschaft eine große Aufgabe dar. Sie sind offen für Unterweisungen und empfänglich für Belehrung. Ihre Grundeinstellung zum Leben, ihr Verhalten, ihre Vorstellungen und Ideale müssen erst geformt werden.

Die Verantwortung, die eine Gesellschaft für ihre Kinder trägt, zieht sich als Grundlinie durch alle Texte. Wie diese Verantwortung im einzelnen umgesetzt wird, bleibt Aufgabe der jeweiligen Kultur, solange sie gewährleistet, daß Kinder Vertrauen fassen können und ihre Eltern beziehungsweise unmittelbaren Bezugspersonen und Erzieher ihnen Sicherheit und Halt geben. Dann, und nur dann, bleibt die Botschaft vom Gott als der liebenden Mutter und des fürsorgenden Vaters, der uns als Kinder will, verständlich.

³² Vgl. Jes 46,3–4; Jes 49,15.

³³ Vgl. auch Ps 89,27–28.

³⁴ So stellt Jesus die Rolle eines Kindes dem Vertrauen in die erworbene gesellschaftliche Position oder Machtstellung gegenüber. Vgl. zum Beispiel Mt 18,3–5/Mk 9,34–37/Lk 9,46–48; Mt 19,14–15/Mk 10,13–16/Lk 18,15–17.

INGRID KROMER

Veränderte Kindheit – veränderte Kinder?

Der Blick auf Kinder ist wesentlich bestimmt durch die je eigenen Kindheits-erfahrungen. Die schnellen und grundlegenden Wandlungen der Gesellschaft betreffen aber auch die Kinder in dieser Gesellschaft. Wer sachgerecht über Kinder heute reden will und wer angemessen für sie handeln und mit ihnen umgehen möchte, muß deshalb die Wirklichkeit der Kinder und der Kindheit in der Gegenwart nüchtern in den Blick nehmen. Unsere Autorin ist Mitarbeiterin des Österreichischen Instituts für Jugendforschung und gibt auf der Basis aktueller empirischer Daten wichtige Informationen über die Lebenswelt der Kinder heute. (Redaktion)

Kinder leben heute in einer Vielzahl von ausdifferenzierten Alltagswelten. Durch diese Vielfalt und Komplexität ist es unmöglich geworden, von *den* Kindern als einer in sich geschlossenen Gruppe mit gleichen Interessen und Bedürfnissen zu sprechen. Kinder sind vielmehr eine bunte inhomogene Gruppe in sehr unterschiedlichen Lebens- und Entwicklungskontexten und unterscheiden sich nach vielen Merkmalen, wie beispielsweise nach dem sozialen Status und den beruflichen Möglichkeiten der Eltern, nach regionalen Besonderheiten, nach Altersgruppen, nach Herkunft oder einfach nach dem Geschlecht. Und doch können Kinder nicht nur aufgelöst in zersplitterte, voneinander unabhängige Kinderkulturen und Kinderbiographien begriffen werden, denn alle Kinder sind in eine gesamtgesellschaftliche Struktur und Kultur eingebunden, in welche ihre lebenslaufgebundenen Veränderungen eingebettet sind.¹

Bei der Betrachtung der Lebenssituation von Kindern fällt eine ambivalente Grundsituation auf. Auf den ersten Blick geht es österreichischen Kindern heute so gut wie nie zuvor: Kinder sind relativ selbständig, werden zunehmend als eigenständige Subjekte behandelt und ernstgenommen (Kindermitbestimmung) und erleben eine bedeutend repressionsfreiere Erziehung in Familie und Schule als noch die Generation ihrer Eltern. Sie haben die Möglichkeit, in ihrer Freizeit vielfältigen Interessen nachzugehen, ihr räumlicher Erfahrungsbereich hat sich durch die modernen Verkehrsmittel enorm erweitert. Es geht ihnen materiell so gut wie keiner Generation zuvor, und bezüglich der gesundheitlichen Situation ist die Bedeutung der herkömmlichen Kinderkrankheiten relativ gering geworden. Gleichzeitig wird aber auch beklagt, daß Kinder an den Rand gedrängt werden, daß durch eine Institutionali-

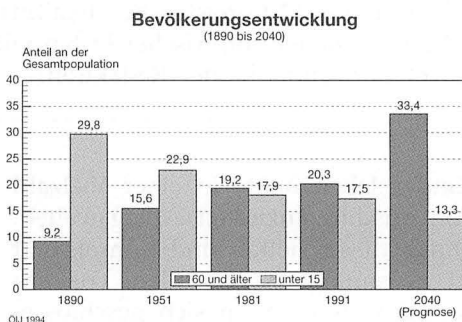
¹ Ingrid Kromer/Katharina Novy, Vielfalt von Kindheit heute. In: Walter Krieger/Balthasar Sieberer (Hg.), *Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral*, München 1998.

sierung von Kindheit pädagogische Ghettos geschaffen wurden, die durch „Über-Pädagogisierung“ Kinder in ihrer freien Entwicklung mehr einschränken und manipulieren als fördern. Geklagt wird auch über ‚Verinselung‘ und ‚Verhäuslichung‘ von Kindheit: Kindern würden nur mehr in der Geschlossenheit der Wohnung oder aber in eigens für sie bereitgestellten Spielräumen relativ begrenzte Bewegungs- und Erlebnismöglichkeiten zur Verfügung gestellt. Der Einfluß der Medien (insbesondere des Fernsehens) und die Vereinnahmung durch die Wirtschaft (Kommerzialisierung, „Konsumkinder“) werden immer wieder für Auffälligkeiten in der Entwicklung und im Verhalten von Kindern verantwortlich gemacht. Letztlich klagt man über Streß und Überforderung von Kindern, einerseits durch überhöhte Leistungsanforderungen (Frühförderung, Schule), andererseits durch den augenscheinlichen Zerfall traditioneller Familien- und Beziehungsstrukturen, wodurch Kinder vielfach dazu genötigt werden, früh „erwachsen“ zu werden. Auch das Ansteigen neuartiger psychosomatischer und psychosozialer Krankheiten und von Beschwerden bei Kindern verweist darauf, daß einem Teil der Kinder die Auseinandersetzung mit den Anforderungen des Lebensalltags in der postmodernen Gesellschaft nicht hinreichend gelingt².

1. Kinder im Spiegel soziodemographischer Entwicklungen

Die Bevölkerungsentwicklung verläuft in Österreich analog zu jener in den übrigen mittel- und westeuropäischen

Ländern: Die Zahl der Kinder nimmt ab, und jene der älteren Menschen nimmt zu. So lebten 1991 1,365.700 Kinder und Jugendliche unter 15 Jahren in Österreich, das sind 17,5% der österreichischen Gesamtpopulation. In den letzten 100 Jahren ist der Anteil von 29,8% auf 17,5% gesunken, und nach Schätzungen des Österreichischen Statistischen Zentralamtes wird der Anteil der unter 15jährigen an der Gesamtbevölkerung im Jahr 2040 bei 13,3% liegen.³



Welche möglichen Auswirkungen dieses kontinuierliche Schrumpfen des Kinderanteils auf deren soziale, ökonomische und politische Lebenssituation hat, ist heute noch unklar. Es wäre denkbar, daß es in spezifischen Situationen zu einer Erhöhung des Stellenwerts von Kindern und Jugendlichen kommen könnte. Realistischer scheint jedoch, daß die Anliegen und Bedürfnisse der älteren Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken (Diskussionen, wie zum Beispiel über zukünftige Pensionszahlungen, nahmen bis vor kurzer Zeit fast ausschließlich die Perspektive der „Alten“ ein). Die Interessen der „Jungen“ finden zunehmend weniger Beachtung, das heißt es

² Vgl. Klaus Hurrelmann, Familienstreß, Schulstreß, Freizeitstreß. Weinheim-Basel 1990, 59.

³ Österreichisches Statistisches Zentralamt (ÖStZ): Statistisches Jahrbuch für die Republik Österreich, Wien 1995.

wird in noch verstärkter Weise zu einer Marginalisierung von Kindern (und Jugendlichen) kommen. Noch dazu zeigen die Daten, daß die Kinderanzahl nicht gleichmäßig in allen Haushalten sinkt, es steigt vielmehr die Zahl jener Haushalte, in denen überhaupt keine Kinder leben. Eine Schwächung der potentiellen Kinderlobby wird dadurch weiter fortgesetzt.⁴

Derzeitige Veränderungen der Bevölkerungsstruktur haben auch Auswirkungen auf innerfamiliäre Strukturen. Im Vergleich der letzten 30 Jahre zeigt sich, daß die Zahl der Ein- und Zweikind(er)familien zunimmt, während die Zahl der Familien mit drei und mehr Kindern deutlich zurückgeht. Bezogen auf die Gruppe der unter 15jährigen lebt knapp ein Drittel der Kinder in Familien mit einem Kind; etwas weniger als die Hälfte der Kinder in Zweikindfamilien und ein knappes Viertel der Kinder in Mehrkindfamilien (zwei und mehr Geschwister). Die Entwicklung hin zur Ein- und Zweikindfamilie reduziert u.a. die geschwisterlichen Kontakt- und Koalitionsmöglichkeiten wie auch den Raum für soziales Lernen innerhalb der Familie.

2. Der Wandel der Familie

Nicht nur zahlenmäßig-demografische Veränderungen sind in unserer Gesellschaft zu registrieren; auch qualita-

tive Veränderungen haben im Bereich Kindheit und Familie stattgefunden. Sie führten zwangsläufig zu einer Neudefinition und Änderung traditioneller Beziehungs- und Familienstrukturen und verlangen das Ende einer einheitlichen Familienideologie.

Die Position der Frau hat sich grundlegend verändert. Mitbedingt auch durch verbesserte Ausbildungsmöglichkeiten und höhere Qualifikation gehen Frauen im allgemeinen – von Unterbrechungen abgesehen – einem Beruf nach und sind dadurch zunehmend weniger vom Ehemann/Partner wirtschaftlich abhängig. Die Teilnahme der Frauen am Arbeitsmarkt und die nach wie vor kaum vorhandene Bereitschaft der Männer, sich an der Erziehung und Betreuung ihrer Söhne und Töchter in angemessener Weise zu beteiligen⁵, erhöhte den Bedarf nach (außerfamiliärer) Betreuung von Kindern im Vorschulalter. Väter verpassen ihre Rolle als Versorgende und fühlen sich trotz aller gesellschaftlichen Entwicklungen bloß als Familienerhalter und nicht als Familiengestalter.⁶

Die Institution Ehe hat ihre Monopolstellung verloren. Neben der traditionellen Kernfamilie, in der die verheirateten Eltern mit ihren Kindern im gemeinsamen Haushalt leben, werden auch andere Formen des Zusammenlebens von Erwachsenen und Kindern gesellschaftlich akzeptiert.⁷ Dies zeigt sich u.a. auch an der Zahl der nicht

⁴ Renate Kränzl-Nagl in: Renate Kränzl-Nagl/Barbara Riepl/Helmut Wintersberger (Hg.), *Kindheit in Gesellschaft und Politik. Eine multidisziplinäre Analyse am Beispiel Österreichs*. Europäisches Zentrum Wien, Frankfurt-New York 1998, 71ff.

⁵ Ein Hinweis darauf ist, daß derzeit von den KarenzgeldbezieherInnen ca. 1% Väter sind.

⁶ Vgl. Paul M. Zulehner in: Paul Michael Zulehner/Andrea Slama, *Österreichs Männer unterwegs zum neuen Mann? Wie Österreichs Männer sich selber sehen und wie die Frauen sie einschätzen*. Wien 1994. Katharina Novy/Georg Adam, *Von Spielgefährten, Arbeitstieren, Sportlern und anderen Vätern. Wie Kinder ihre Väter erleben und wie Väter sich selbst sehen. Bericht zur Lage der Kinder 1998 der Kath. Jungschar Österreichs*, Wien 1998.

⁷ Zum Beispiel: Nicht-eheliche Lebensgemeinschaften, Stieffamilien, Ein-Eltern-Familien oder Patchworkfamilien in ihren unterschiedlichen Zusammensetzungen und Ausprägungen.

ehelich geborenen Kinder, die in den meisten europäischen Ländern markant zugenommen hat.

Der größere Freiraum und die Vielfalt für die individuelle Gestaltung des Zusammenlebens drückt sich aber auch in der Freiheit zur Trennung aus. Ehe und Familie können in diesem Kontext nicht mehr als immerwährende soziale Beziehungen begriffen werden. Mit Beginn der 60er Jahre stiegen kontinuierlich die Scheidungen bis zum Anfang der 90er Jahre auf 34 % an. Heute haben sich die Scheidungsziffern österreichweit auf dem Niveau von 30 % weitgehend stabilisiert. Immer mehr Kinder machen so die Erfahrung, daß es heute nicht selbstverständlich ist, mit Mutter und Vater gemeinsam zusammenzuleben. So ist etwa jedes zehnte bis zwölfte Kind in Österreich von der Ehescheidung seiner Eltern direkt betroffen, und jedes sechste Kind unter 15 Jahren lebt mit einem Elternteil zusammen.⁸ Trotzdem ist Kindheit heute nach wie vor „Familien-Kindheit“, denn die dominante Familienform ist die Zwei-Eltern-Familie – also die Vater-Mutter-Kind(er)-Familie – geblieben, und sie erfreut sich auch nach wie vor einer außerordentlichen Wertschätzung.

Der Stellenwert, den Kinder im Leben ihrer Eltern haben, hat sich heute radikal gewandelt. Kinder bekommen von ihren Eltern ein hohes Maß an Aufmerksamkeit und Zuwendung. Die Gestaltung des Familienlebens orientiert sich deutlich an den Bedürfnissen und Ansprüchen der Kinder. Waren früher in erster Linie ökonomische Gründe für den Kinderwunsch im Vordergrund (Altersversorgung), so sind

es heute fast ausschließlich emotionale Motive. Kinder stellen in einer von Sinnkrisen gekennzeichneten Gesellschaft für ihre Eltern Orientierungspunkte dar und geben ihrem Leben Sinn und (emotionale) Erfüllung.

3. Kinder zwischen Konsum und Armut

Kinder wurden seit den 60er Jahren (mit Ende des Wiederaufbaus) in steigendem Maße als KonsumentInnen entdeckt. Noch in der Zwischenkriegszeit hatten Kinder Kaufhäuser selten ohne Begleitung betreten dürfen, so eindeutig war von ihnen kein Geld zu erwarten. Heute sind sie eigenständige KonsumentInnen mit gewaltiger Kaufkraft und werden als bedeutender Wirtschaftsfaktor berücksichtigt, denn sie entscheiden wesentlich über Angebot und Auswahl von Produkten. So gingen 1996 in Österreich 3,7 Mrd. Schilling durch die Hände der 7–15jährigen, und etwa 50 % der befragten Kids meinten auch, daß sie jeweils das bekämen, was sie sich wünschten.⁹ Produkte werden mittels „Medienverbund“ an die Kinder gebracht. Meist im Schlepptau eines Spielfilms oder einer Fernsehserie werden alle nur erdenklichen Produkte vermarktet. Von Schultaschen über Plüschtiere, Kleidung, Radiergummis bis zu Computerspielen dreht sich alles um „König der Löwen“, „Pippi Langstrumpf“, „Mulan“, „Das große Krabbeln“ usw. Ein Produkt regt dabei wieder zum Kauf eines anderen an – bis der nächste Film auf den Markt kommt und neue Zusatzprodukte mit sich bringt. Aktuelle Sportgeräte, Musik und Markenklei-

⁸ Vgl. Kränzl-Nagl a.a.O., 156f.

⁹ Vgl. Österreichische Verbraucher-Analyse „Die Lebensträume der Knirpse. Kinder-ÖVA '97.“ Institut für Markt- und Sozialanalysen (Hg.), Linz 1997. IMAS-Report 1/97.

dung spielen auch in der Welt der Kinder eine bedeutende Rolle, denn sie bestimmen über soziale Zugehörigkeit oder Ausgrenzung.

Kinder sind Teil der Konsumgesellschaft. Aber sie haben bedeutend weniger Anteil daran als Erwachsene. Denn Kinder sind gleichzeitig am stärksten von Armut betroffen, im Sinne von nicht entsprechender Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum. Jedes fünfte Kind lebt in einem Haushalt unter der Armutsgrenze, bei den Erwachsenen sind es etwa zehn Prozent. Die Armut hat sich somit in den vergangenen Jahrzehnten von den alten Menschen weg zu den Kindern verlagert. Stark betroffen sind Kinder mit mehreren Geschwistern, Kinder aus Arbeiterfamilien und natürlich aus Arbeitslosenfamilien, Kinder in AlleinerzieherInnen- und AlleinverdienerInnenhaushalten.¹⁰

Materielle Armut wirkt sich bei Kindern vor allem auf drei Ebenen aus: Zum einen direkt durch den schlechten Lebensstandard, dann indirekt vermittelt über die Belastung der Eltern und letztlich durch die soziale Desintegration.¹¹

Als schlechter Lebensstandard gelten enge und schlechte Wohnung, ebenso eine anregungsarme Wohnumgebung. Weiters zählen ungesunde Ernährung (wenig frisches Obst und Gemüse etc.), der Verzicht auf Urlaubsreisen sowie vermehrte Eigenleistung im Haushalt zu den belastenden Faktoren. Von letzterem sind vor allem die Mädchen stärker betroffen.

Die psychische Belastung der Eltern wirkt sich ebenso auf die Kinder aus:

Der Streß, mit wenig Geld zu Rande zu kommen, die Scham der Eltern, „versagt“ zu haben, spüren Kinder ebenfalls. Nicht selten wirkt sich das Gefühl vor allem der Väter, ihr Leben nicht im „Griff“ zu haben, darin aus, wenigstens die Kinder „im Griff haben zu wollen“: der erlebte Kontrollverlust wird mit repressivem Erziehungsstil beantwortet.

Schließlich findet Desintegration dort statt, wo Kinder an der Kinderkultur nicht partizipieren können. Wer bestimmte Filme nicht gesehen oder bestimmte Musik nicht gehört hat, kann nicht mitreden; wer bestimmte Spiele oder Sportgeräte nicht besitzt, kann nicht mitspielen; wer bestimmte Markenkleidung nicht trägt, gehört nicht dazu und wird von wesentlichen Lebensbereichen ausgeschlossen. Desintegration findet aber auch dort statt, wo Eltern Einladungen nicht mehr annehmen, da sie diese selbst nicht erwidern könnten. Die Scham, eine beengte finanzielle Situation könnte öffentlich werden, führt Eltern – und damit auch die Kinder – in die Isolation.

4. Medien im Alltag von Kindern

Das Aufwachsen im Medienalltag stellt für Kinder heute ein generationsprägendes Element dar. Kinder sind ganz selbstverständlich Medienprofis, die im Vergleich zu den Erwachsenen mit den neuen Technologien sehr kompetent umgehen können. Die Überlegenheit der Kinder, beispielsweise in der Handhabung und im Einsatz von Computern, führt dazu, daß sie ihren

¹⁰ Vgl. Hans Steiner/Walter Wolf, *Armutsgefährdung in Österreich*. Schriftenreihe „Soziales Europa“ hg. vom BM für Arbeit und Soziales, Wien 1996.

¹¹ Vgl. Sabine Walper, *Kinder und Jugendliche in Armut*. In: Karl-Jürgen Bieback/Helga Milz (Hg.), *Neue Armut*. Frankfurt/New York 1995.

eigenen Eltern in einer neuen Rolle – als Lehrende – gegenüberreten und eine bislang nicht zu hinterfragende Vormachtposition der Erwachsenengeneration spürbar durchbrechen.

Ergebnisse verschiedenster Untersuchungen zeigen, wie sehr sich das Medienverhalten mit den Medienangeboten und der Entwicklung der Medientechnologien verändert hat. Die heutige Kindergeneration ist bereits in einem multimedialen Ambiente groß geworden und ist es gewohnt, sich ihren persönlichen Informations- und Unterhaltungsmix aus Printmedien, Fernsehen, Video, Hörspieltassetten, CDs und Computern eigenständig zusammenzustellen.

Das Fernsehen ist dabei ganz allgemein das Lieblingsmedium nahezu aller Kinder. Es ist fester Bestandteil einer ansonsten durchaus vielseitigen Freizeitsituation geworden. Häufiger Medienkonsum kann nicht vorschnell als Indiz für eine reduzierte Freizeitgestaltung herangezogen werden. Deutsche Studien zeigen, daß gerade Kinder, die oft elektronische Medien nutzen, meist auch diejenigen sind, die insgesamt über eine breite Palette von Aktivitäten verfügen und dabei vielfältige Interessen verfolgen.¹²

Eine angemessene Beurteilung über den Umgang eines Kindes mit dem Medium Fernsehen kann daher nur dann erfolgen, wenn auch bekannt ist, welche Handlungsalternativen gleichzeitig zur Verfügung stehen. Unter-

schiedliche soziale und familiäre Milieus prägen eine eher zielbestimmte oder mehr spontane Mediennutzung des Kindes.

Eine repräsentative Studie über das Mediennutzungsverhalten von 7–15-jährigen in Österreich stellte fest, daß in den vergangenen zehn Jahren der TV-Konsum stagnierte (1986: durchschnittlich 108 Min/pro Tag, 1996: 110 Min/pro Tag), der Videokonsum sich fast verdoppelte (von 8% auf 15%), und Computer- und Videospiele von 45% der befragten Kids als bevorzugte Freizeitbeschäftigung genannt wurden.¹³

Aktuelle und differenzierte Informationen speziell auf Kinder bezogen über das gesamte Mediennutzungsverhalten fehlen leider in Österreich.

Medien können für Erwachsene wie für Kinder grundsätzlich eine Bereicherung des Alltags sein, bei ungünstigen Rahmenbedingungen können sie aber auch zur Verarmung von Erfahrungen und zu Einseitigkeiten führen. Das ist jedoch kein Spezifikum der Medien, sondern betrifft auch andere Freizeitaktivitäten.

5. Kinderalltag und Kinderfreizeit

Was Kinder in ihrer Freizeit machen, darüber geben verschiedenste österreichische Studien und Umfragen Auskunft¹⁴. Insgesamt präsentieren sich österreichische Kinder in ihrer Frei-

¹² Vgl. Deutsches Jugendinstitut, Was tun Kinder am Nachmittag? Ergebnisse einer empirischen Studie zur mittleren Kindheit. Weinheim-München 1992; Jürgen Barthelmes/Uwe Sander, Medien in Familie und Peergroup, München 1997.

¹³ Vgl. Kinder-ÖVA '97, a.a.O.

¹⁴ IMAS 1991, Fessel + GfK 1995, Ingrid Kromer/Heide Tebbich, Zwischenwelten. Das Leben der 11–14jährigen. Österreichisches Institut für Jugendforschung (Hg.), Wien 1998; Liselotte Wilk/Johann Bacher (Hg.), Kindliche Lebenswelten. Eine sozialwissenschaftliche Annäherung, Opladen 1994; Österreichisches Statistisches Zentralamt (ÖStZ), Kultur und Freizeit. Ergebnisse des Mikrozensus 1992, Wien 1993; etc.

zeit als sehr aktiv und vielfältig: ob radfahren, fernsehen, schwimmen, mit FreundInnen etwas unternehmen, spielen, musizieren oder Sport betreiben – von einer einheitlichen, uniformen Freizeitgestaltung der Kinder kann heute nicht gesprochen werden. Es regieren Vielfalt und Mehrdeutigkeit; es wechseln passive, medienbezogene und aktive, kommunikative Handlungsphasen.

Kinder haben heute im Vergleich zu Kindern vor 20 Jahren an Möglichkeiten gewonnen und haben die Freiheit, das auszuwählen, was für sie persönlich paßt. Dieser Gewinn an Auswahl verlangt den Kindern allerdings Zeitplanung und Disziplin ab, denn die Freizeitgestaltung ergibt sich nicht von selbst, sondern muß und kann aktiv gestaltet werden. Kinder erfahren heute eher ein mit geplanten Aktivitäten strukturiertes Freizeitleben, jedoch ist dieses Phänomen stark nach sozialer Schicht, Geschlecht, Herkunft, Wohnumgebung, etc. zu differenzieren. Das Konzept der Individualisierung täuscht leicht darüber hinweg, daß nach wie vor soziale Rahmenbedingungen persönliche Wahlmöglichkeiten und Freiheiten massiv einschränken – und damit auch Zukunftschancen prägen.

Die Art und Weise der Freizeitgestaltung ändert sich auch im Laufe des Heranwachsens. So tritt nach einer Phase, in der Freizeit überwiegend in und mit der Familie gestaltet und verbracht wird, die größere Bedeutung des Freundeskreises in den Vordergrund. Ebenso ist die Differenzierung nach dem Geschlecht wesentlich, denn Freizeitorte, Freizeitbudget und Freizeitaktivitäten sind keinesfalls geschlechtsneutral.

Eine verbesserte Freizeit-Infrastruktur ermöglicht der heutigen Kindergene-

ration auch eine stärkere Inanspruchnahme der (neuen) sportlichen Vereins- und Gruppenangebote. So können heute Kinder großteils ganzjährige Freizeitangebote nutzen, die früheren Generationen nicht geboten wurden: Sport- und Schwimmhallen, Eislaufbahnen, Skaterhallen, Räumlichkeiten für verschiedene Sport- und Spielfeste und vieles mehr. Kinder im eher ländlichen Raum, wo derartige Infrastruktureinrichtungen fehlen, können an dieser Entwicklung jedoch nicht im gleichen Ausmaß partizipieren. Dennoch: Eine Überlagerung des Kinderalltags durch sportbezogene Tätigkeiten und Orientierungen ist heute insgesamt zu beobachten. SozialwissenschaftlerInnen charakterisieren diesen Trend als eine „Versportung des Kinderalltages“ und sehen das Bild des spielenden Kindes aus den 50er Jahren durch das Ideal des sportlichen, im Verein integrierten Kindes ersetzt.

6. Das Wohnumfeld prägt das Aufwachsen

Galt in den 50er und 60er Jahren noch die Straße als allgemein genützter und geschätzter Spielplatz für Kinder, so sind diese öffentlichen Bewegungsräume heute nicht mehr verfügbar. Durch die enorme Zunahme des Straßenverkehrs, besonders in den Großstädten, werden Kinder im öffentlichen Raum objektiv in ihrem natürlichen Spiel- und Bewegungsdrang eingegrenzt. Ende der 70er Jahre hat bereits der Kinder- und Jugendforscher Jürgen Zinnecker auf den zunehmenden Verlust der Straße als eines bedeutenden Lernortes aufmerksam gemacht. In Anbetracht der zunehmenden Beschneidung von kindlichen Lebensräumen auf öffentlichen Plätzen und Orten ist

Bewegung für Kinder oft nur noch – als aus dem sonstigen Kinderalltag ausgegliederter und speziell organisierter – Sport – vorstellbar.

Ende der 80er Jahre wurde der Begriff der „Verinselung“ von Helga Zeiher geprägt¹⁵. Sie meint damit, daß Kinder in zunehmendem Maße in einem Lebensraum aufwachsen, der nicht aus einem Ganzen, sondern aus voneinander unabhängigen „Inseln“ in einem unbekannten beziehungsweise unbedeutenden Gesamttraum besteht. Das Kind eignet sich somit nicht mehr einen immer weiteren Bereich im Umfeld der Wohnung selbständig an, sondern sucht Inseln für je spezifische Tätigkeiten auf. Die größeren Entfernungen machen dabei die Kinder von den Erwachsenen abhängig. Sie seien häufig darauf angewiesen, von Erwachsenen zu den „Inseln“ transportiert zu werden.

Diese „Inseln“ verlangen den Kindern je unterschiedliche Verhaltensweisen ab. Das Zusammentreffen mit Menschen in verschiedenen Aktionszusammenhängen unterstützt bei den Kindern schon früh das Erlernen eines differenzierten Rollenverhaltens. Dies ist einerseits anstrengend, da Kinder sich an je neue Situationen und Menschen anpassen, sich mit deren Verhalten zurechtfinden und immer wieder ihren Platz im sozialen Gefüge neu erkämpfen müssen. Zugleich birgt diese Situation neue Freiheiten und Chancen. Das Kind ist nicht seiner räumlichen und sozialen Umwelt, in die es hineingeboren wurde, ohne Alternative ausgeliefert. Es ist nicht auf die Kinder in der unmittelbaren Wohnumgebung angewiesen, ist somit auch nicht ein für alle Mal in einer bestimm-

ten sozialen Rolle festgeschrieben; es kann sich neue Positionen erringen und vielfältige Verhaltensweisen ausprobieren.

Verinselung entsteht letztlich auch daraus, daß die Nutzung des öffentlichen Raumes für Kinder – zumindest im städtischen Bereich – gefährlich geworden ist. Zudem wird der öffentliche Raum von Erwachsenen überwiegend als Durchgangsort genutzt. Dadurch fehlen soziale Netze, auf die Kinder zurückgreifen und die neben einer gewissen Kontrolle auch Sicherheit bieten können. Aus Angst um ihre Kinder werden ihnen deshalb manche öffentlichen Räume von den Eltern verboten. Zudem zeigt sich – etwa bei Diskussionen um Kinderspielplätze oder Wohnstraßen – eine geringer werdende Akzeptanz des (öffentlichen) Kinderspiels und des dazugehörigen Lärms. Da es gerade in Großstädten vor allem die MigrantInnenkinder sind, die den öffentlichen Raum am stärksten nutzen, ist diese Kinderfeindlichkeit häufig mit einer latenten AusländerInnenfeindlichkeit verknüpft.

7. Kinder sind SchülerInnen

Mit dem Beginn der wirtschaftlichen Modernisierung und der Einführung der allgemeinen Schulpflicht fand eine deutliche Verschiebung in Richtung Institutionalisierung von Kindheit statt. Durch den allgemeinen Trend zur Erreichung höherer Bildungsstufen für Kinder aus fast allen gesellschaftlichen Klassen ist die Schule im Alltag von Kindern ab dem 6. Lebensjahr und von Jugendlichen zur wichtigsten Institution geworden. Kinder haben ihren

¹⁵ Vgl. Helga Zeiher, *Verselbständigte Zeit – selbständigere Kinder?* In: Neue Sammlung, Jg. 28(1989) Heft 1, 120–137.

Arbeitsplatz gewechselt. War es früher der Bauernhof oder die Fabrik, so wurde es in den letzten hundert Jahren für alle die Schule. Der Schulbesuch ist für Kinder ein Recht, aber auch eine Pflicht; er dauert mindestens neun Jahre. Mit zunehmendem Alter nimmt die Zeit zu, die für Schule und die damit verbundenen Hausaufgaben aufgewendet wird. Während die Arbeitszeit für Erwachsene im Verlauf der letzten Jahrzehnte kontinuierlich abgenommen hat, hat die Arbeitszeit für SchülerInnen ständig zugenommen, so daß in manchen Schultypen heute die Arbeitszeit von Kindern diejenige der Erwachsenen überschreitet.

Die Lebenswelt Schule und ihre Bedeutung für die Kinder ist natürlich nicht isoliert zu betrachten, sondern sie beeinflusst auch wesentlich die sozialen Beziehungen in anderen Lebensbereichen. So spielt Schule in familiäre Welten hinein, da die Sorge der Eltern unter anderem dem (späteren) Fortkommen ihrer Sprößlinge gilt, wofür ein entsprechender Schulerfolg die entscheidende Voraussetzung ist. Schulleistungen sind Anlaß von Anerkennung oder Konflikten in den Familien und beeinflussen so die Qualität der familiären Beziehungen.

Das Schulleben wirkt sich aber auch in erheblichem Umfang auf den Freizeitbereich aus. Wieviel freie Zeit Kindern überhaupt zur Verfügung steht, hängt zum einen vom Ausmaß der in den häuslichen Bereich delegierten schulischen Belastungen ab (Lernen und Hausaufgaben), aber auch von der unterschiedlichen Fähigkeit, diese zu bewältigen. Andererseits prägen die in der Schule geknüpften sozialen Beziehungen auch die Freizeit. Denn die Peergroups/FreundInnen, mit denen man seine Freizeit verbringt, rekrutieren sich zum großen Teil aus der Klas-

sengemeinschaft. So sind auch die MitschülerInnen ein wesentlicher Grund dafür, gerne in die Schule zu gehen. (vgl. Kromer/Tebbich 1998). Der zentrale positive Aspekt an der Schule ist die Funktion als sozialer Treffpunkt mit Gleichaltrigen. In der Schule FreundInnen haben, Erfahrungen und Erlebnisse austauschen, in schulischen Belangen kooperieren können, soziale Beziehungen knüpfen können, die auch außerhalb der Schule bedeutsam sind, machen den wesentlichen Sinn der Schule vor allem für die Kinder in der späteren Kindheit aus. Schulischer Alltag erschöpft sich demnach nicht im „Lernen“, sondern beinhaltet bedeutsame Interaktionen zwischen den Heranwachsenden.

8. Resümee

Mit diesen Streiflichtern wird deutlich, daß das Heranwachsen in einer sich wandelnden Gesellschaft für Kinder (und Jugendliche) von befreienden Entwicklungen wie von neuen Zwängen und Einengungen bestimmt wird. Eine Beschreibung von Kindern heute ist primär eine Analyse der Bedingungen, welche die Gesellschaft und die erwachsene Generation den Kindern heute bereithalten, gestalten, zumuten und vorenthalten. Es kann verallgemeinert werden, was der Charakter dieser Bedingungen ist, es kann jedoch nicht verallgemeinert werden, wie Kinder damit umgehen. Die Bewältigung der ambivalenten Anforderungen hängt nicht zuletzt von befriedigenden Beziehungen zwischen Kindern und ihren Eltern, LehrerInnen, Gleichaltrigen und anderen Bezugspersonen ab.

Inwieweit Kinder heute wirklich anders geworden sind, ist kaum meßbar. Offensichtlich ist, daß sich wesentliche

Bedingungen, unter denen Kinder heute aufwachsen, gegenüber den früheren Kindergenerationen radikal verändert haben. Gleichzeitig kann aber nicht zuverlässig gesagt werden, ob sich dadurch ein spezifischer Sozialcharakter oder ein bestimmter Sozialisationstypus entwickelt hat. Offenkundig wird jedoch, daß die Anforderungen und Aufgaben von Kindern heute

legitimerweise nicht mit Antworten von gestern – also mit Erfahrungen und Bewältigungsstrategien aus der eigenen Kindheit der jetzt Erwachsenen – gelöst werden. Vielmehr müssen diese – basierend auf dem aktuellen Stand der gesellschaftlichen Entwicklungen und der je individuellen Bedürfnislagen – neu gesucht und entwickelt werden.

INGEBORG VERWEIJEN

Verletzte Kinder

Eine heile Welt gab und gibt es nicht – auch nicht für Kinder. Doch viele Kinder dürfen erleben, daß sie trotz aller Gefahren geborgen und geschützt sind. Andere aber werden schon in jungen Jahren mit Erfahrungen konfrontiert, denen sie sich wehrlos ausgeliefert sehen und die sie alleine nicht verarbeiten können. Arbeitslosigkeit und Armut, Alkoholismus und Ausgrenzungen führen nicht selten zu tiefen Verletzungen, so wie jene einschneidenden Ereignisse, von denen die emeritierte Linzer Professorin für Pädagogik handelt: Scheidung der Eltern, Todesfälle in der Familie sowie Mißbrauch und Mißhandlung der Kinder selbst. (Redaktion)

Fallweise verletzt zu werden, sowohl körperlich als auch psychisch, gehört als Erfahrung zum menschlichem Leben. Zu lernen, mit Verletzungen angemessen umzugehen, ist ein entscheidender Teil der Lebenserfahrung. Das Ertragen kleinerer Verletzungen, wie sie im Alltag jedes Kindes immer wieder vorkommen, hilft die für das Leben notwendige Frustrationstoleranz zu entwickeln. Schwere Verletzungen aber, wie mißhandelt oder mißbraucht zu werden, prägen ein Kind so nachhaltig, daß die gesunde Entwicklung seiner Persönlichkeit gefährdet ist. Der Verlust von Vater oder Mutter durch eine Scheidung oder der Verlust eines geliebten Menschen durch den Tod bringen das alltägliche Leben eines Kindes stark aus dem Gleichgewicht, lösen eine Krise aus, die bewältigt werden muß.

Von solchen schwerwiegenden Verletzungen soll hier die Rede sein¹.

1. Die Trennung/Scheidung von Eltern

Jedes Kind liebt seine Eltern, auch wenn sie nicht vollkommen sind. Es braucht die Beziehung zu beiden und leidet darunter, wenn es von einem Elternteil getrennt wird.

Die Trennung seiner Eltern bedeutet für jedes Kind eine Krise, und der Ablauf von Krisen zeigt eine gewisse Gesetzmäßigkeit: Auf eine Schockphase, in der die Gewißheit über die Trennung der Eltern erfahren wird, folgt die Reaktionsphase, in der alle Beteiligten die Trauer, den erlebten Verlust realisieren und dagegen revoltieren, häufig in der Form von Verleugnung, im Nichtwahrhabenwollen. Wird die Realität schließlich doch wahrgenommen, beginnt die Bearbeitungsphase, in der eine Neuorientierung für jedes einzelne Familienmitglied erfolgen muß: In dieser schwierigen Zeit braucht ein Kind, damit es sich physisch und psy-

¹ Vgl. R. Herdina-Lindner, Verletzte Seelen. Der Umgang mit Gewalt. Styria, Graz 1999.

chisch gesund weiterentwickeln kann, zumindest einen Erwachsenen, mit dem es sich „auseinander- und zusammensetzen kann“. Manchmal ist dieser Erwachsene einer der Eltern, häufig aber ist es eine Person aus dem Umkreis der Kinder: einer der Großeltern, Lehrer, Nachbarn, Mitarbeiter in einer Pfarre, ...

1.1. Die Vorsecheidungsphase

Die Tatsache, daß Eltern nicht mehr in einer Art zusammenleben können, die sie selbst zufrieden sein läßt, ist nur in äußerst seltenen Fällen ein plötzlich auftauchendes Phänomen; meist, auch dort, wo es scheinbar plötzlich in Erscheinung tritt, bahnt es sich langsam an, wobei die Gründe dafür sehr vielfältig sein können.

Kinder bemerken die geänderte Situation, die Spannungen, die in der Luft liegen:

- es kommt zu häufigem Streit;
- ansonsten reden die Eltern kaum mehr miteinander;
- entweder Vater oder Mutter kommen immer seltener nach Hause;
- sie verbringen ihre Freizeit getrennt beziehungsweise mit jemand anderem; ...

Wenn Kinder derartiges über längere Zeit beobachten, taucht bei vielen von ihnen der Gedanke an die mögliche Trennung der Eltern auf, auch wenn sie ihn meist erst einmal weit von sich schieben.

Häufig sind die Kinder mit ihren Beobachtungen und Ängsten allein, getrauen sich nicht, mit jemanden darüber zu sprechen. Es kann aber eine große Entlastung darstellen, wenn sie jemanden finden, mit dem sie reden können; oft

sind die ersten Ansprechpartner andere Kinder, die die Trennung ihrer Eltern schon durchgestanden haben.

In diesem Zeitabschnitt des Geschehens können Bücher hilfreich sein², in denen Kinder die Trennung ihrer Eltern erfahren, dann aber auch beschrieben wird, wie der Alltag sich neu ordnet und das Leben weitergehen kann.

Wenn man mit einem betroffenen Kind ein derartiges Bilderbuch anschaut oder ihm eine solche Geschichte zu lesen gibt, kann es durchaus sein, daß das Kind zuerst (scheinbar) keine Bezüge zur eigenen Situation herstellt, so tut, als ginge es das alles nichts an; in solchen Fällen ist das „Nichtwahrhabenwollen“ noch sehr stark, und der Erwachsene muß das respektieren, darf nicht drängen. Es braucht oft beträchtliche Zeit, bis das Kind sich die Realität eingestehen kann; dann spricht es entweder von selbst davon, daß es zu Hause ähnlich sei wie in der Geschichte, oder es dichtet die Geschichte um und paßt sie der eigenen Situation an. In jedem Fall löst sich dann aber die Sprachlosigkeit der bedrückenden Erfahrung: Trauer und Wut brechen durch, was sich je nach Persönlichkeitsstruktur des Kindes entweder in Rückzugs- oder in eher aggressivem Verhalten äußert. Es ist wichtig, daß ein Kind seine Gefühle zeigen darf. Wichtig wäre, daß Vater und Mutter – wenn möglich gemeinsam – mit den Kindern die Trennung besprechen. Die Information kann etwa lauten: „Wir gehen auseinander, aber nicht deinetwegen, sondern weil wir uns als Mann und Frau nicht mehr verstehen“. Eltern, denen das gelingt, tragen viel zur positiven Entwicklung ihrer Kinder bei, weil sie mögliche Schuldgefühle der Kinder,

² I. Verweijen, *Wo bleiben die Kinder? Lebenshilfe durch das Kinderbuch in familiären Beziehungsnot.* ÖBV, Wien 1996.

die Angst, sie seien schuld am Auseinandergehen der Eltern, mildern. Die Reorganisation wird für die Kinder dann leichter möglich.

1.2 Scheidungsphase

Die Scheidungsphase beginnt, wenn mindestens ein Partner juristische Schritte eingeleitet hat, und endet mit dem Scheidungsurteil. Für das psychische Erleben des Kindes ist die Mitteilung der endgültigen Trennung entscheidend. Aus Abwehr von Schuldgefühlen, ihren Kindern mit der Trennung Leid anzutun, lassen Eltern ihre Kinder oft lange im Ungewissen über die Wahrheit, was die Ängste und Unsicherheiten der Kinder verstärkt und das Vertrauen gegenüber den Eltern wieder erschüttert.

Für die Kinder verändert sich durch den Auszug eines Elternteils das tägliche Leben, was als schmerzvoll erlebt wird: es wird klar, daß die Trennung der Eltern Realität ist – und die angstvolle Frage taucht auf: Wenn mich der Vater verläßt – wird mich die Mutter auch verlassen?

Gerade in der Scheidungsphase, die für das Kind so viele Unsicherheiten enthält, wäre das klärende Gespräch mit ihm besonders wichtig. Weil die Eltern aber in dieser Zeit ganz von ihren eigenen mit der Trennung verbundenen Gefühlen absorbiert sind, nehmen sie die Not ihrer Kinder oft gar nicht wahr. Figdor³ spricht von der „Illusion der Unbetroffenheit“, die den wichtigen Austausch zwischen Eltern und Kindern über die Umstände und Folgen der Scheidung verhindert. Je drastischer ein Kind mit Verhaltensauffälligkeiten reagiert, desto eher besteht die

Chance, mindestens die Aufmerksamkeit eines Elternteils wiederzuerlangen, wobei das seelische Leid von Kindern, die mit Rückzug oder ängstlicher Überanpassung reagieren, fast immer „übersehen“ wird.

Manchmal kann der Hinweis auf ein Kinderbuch derartigen Inhalts auch Eltern die Augen für die Not der eigenen Kinder öffnen.

Wie Kinder in der Scheidungsphase reagieren, hängt u.a. auch von ihrem Alter ab:

Säuglinge reagieren mit Eß- und Schlafschwierigkeiten, etwas ältere Kinder (bis 3½) darüber hinaus mit Trotz und aggressivem Verhalten.

Kinder im Vorschulalter (ca. 3½ bis 5½ Jahre) denken sehr ichzentriert und haben deshalb häufig die Phantasie, daß sie selbst schuld an der Trennung der Eltern seien (zum Beispiel: „Weil ich den Vater so oft geärgert habe, ist er weggegangen“). Es ist deshalb besonders wichtig, ihnen immer wieder zu versichern, daß die Trennung nichts mit ihnen zu tun hat.

6–8jährige Volksschulkinder erleben die Trennung der Eltern oft als Bedrohung der eigenen Existenz: als Angst, von beiden Elternteilen verlassen oder selbst fortgeschickt zu werden. Der Wunsch nach Wiedervereinigung der Eltern und die Phantasie, diese Wiedervereinigung auch bewerkstelligen zu können, sind weit verbreitet.

9–12jährige, die schon stark an der Umwelt und ihren Normen orientiert sind, schämen sich oft ihrer Eltern und versuchen häufig, die Scheidung zu vertuschen. Besonders große Schwierigkeiten bereiten ihnen Loyalitätskonflikte, das heißt der Druck, Stellung für Vater oder Mutter beziehen zu müssen.

³ Vgl. H. Figdor, *Kinder aus geschiedenen Ehen: Zwischen Trauma und Hoffnung*. Grünewald, Mainz 1991.

Oft halten Kinder dieses Alters eine äußere Fassade aufrecht, lassen sich möglichst wenig anmerken; es gibt allerdings Probleme mit der Leistung in der Schule.

Jugendliche haben oft das Gefühl, von den Eltern betrogen worden zu sein. Für sie wird die Zeit, erwachsen zu werden, abrupt verkürzt. Sie lösen ihre Loyalitätskonflikte dadurch, daß sie sich von beiden Eltern distanzieren und alle ihre Aktivitäten und emotionalen Bindungen in die Peergruppe verlegen. Häufig werden sehr früh heterosexuelle Beziehungen eingegangen.

1.3 Die Nachscheidungsphase

Als „offizieller“ Beginn der Nachscheidungsphase wird zwar die gerichtliche Scheidung gesehen⁴, dem Erleben der Kinder nach beginnt diese Phase aber oft schon mit dem tatsächlichen Auszug eines Elternteils; denn das tägliche Leben muß ab diesem Moment neu organisiert werden. Eine Fülle von Fragen taucht auf.

- Wie kann das Kind Kontakt zu Vater und Mutter halten?
- Wird es zwei „Zuhause“ haben?
- Wann und wo kann es den Elternteil sehen, bei dem es nicht lebt?
- „Zusammenhelfen“ ist angesagt, denn die „Restfamilie“ lebt meist unter anderen Bedingungen als die Familie vorher: die Mutter will beziehungsweise muß arbeiten gehen, was die Versorgung der Kinder erschwert, die nun ihrerseits mehr zupacken müssen.

Kindern kann im Rahmen des Scheidungsgeschehens auf zwei unterschiedlichen Ebenen geholfen werden:

Die erste Ebene betrifft den direkten Kontakt mit dem Kind. Die Hilfe besteht darin, für das Kind in dieser Zeit mit so vielen Fragen und Unsicherheiten *verlässlich* zur Verfügung zu stehen, Zeit mit ihm zu verbringen, so daß es möglich wird, auf Fragen einzugehen, die das Kind selbst stellt, und ihm zu helfen, das an- und auszusprechen, was es beunruhigt.

Die zweite Ebene betrifft den Umgang mit den Eltern. Hier wäre es wichtig, sie darin zu unterstützen, sich den notwendigen Gesprächen mit dem Kind zu stellen (vgl. oben).

Judith Wallerstein, die die bedeutendste Langzeitstudie über die Entwicklung von Kindern aus geschiedenen Ehen gemacht hat, sieht folgende Haltungen und Handlungen der Eltern als entscheidend an, damit Kinder an der Scheidung möglichst geringen Schaden nehmen:

- Die Eltern müssen versuchen, trotz gescheiterter Partnerschaft *als Eltern* auch weiterhin zu kooperieren. Dazu gehört vor allem, daß die Kinder weiterhin zu beiden von ihnen eine sichere Beziehung haben können.
- Die Eltern müssen trachten, aus ihrer persönlichen, leidvollen und gefühlsintensiven Betroffenheit möglichst bald wieder in ihre *elterliche Verantwortung* zurückzukehren.
- Besuchsregelungen sollten mit den Kindern besprochen und ihre Wünsche dabei berücksichtigt werden.
- Eltern sollten alle Vorkehrungen treffen, die es den Kindern erleichtern, über den Schmerz und die Belastung der Trennung hinwegzukommen.

Eine große Hilfe dabei, darauf sei ausdrücklich hingewiesen, kann für ein Kind die Teilnahme an einer Ge-

⁴ Vgl. M.R. Textor, Scheidungszyklus und Scheidungsberatung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.

sprächsgruppe mit anderen „Betroffenen“ sein, wie das Rainbows-Programm sie an vielen Orten anbietet.⁵

2. Der Tod von Eltern oder Geschwistern

Von den vielen Möglichkeiten, den Tod im eigenen jungen Leben zu begegnen, sollen hier jene herausgegriffen werden, die für Kinder die größte Bedeutung haben.

2.1. Der Tod von Eltern

Der Tod von Vater oder Mutter, im schlimmsten Fall von beiden, bedroht jedes Kindes eigene Existenz in mindestens dem Ausmaß, wie das in Zusammenhang mit der Scheidung von Eltern beschrieben wurde.

Wie verstehen Kinder den Tod?

Kinder im Vorschulalter stellen sich den Tod als einen vorübergehenden Zustand des Wegseins oder Schlafens vor.

Sechs- bis Neunjährige erkennen, daß der Tod endgültig ist, ältere Kinder akzeptieren, daß der Tod allgemeingültig und unabwendbar ist.

„Vom Standpunkt des Kindes aus ist derjenige Mensch am geeignetsten, ihm bei der Bewältigung der tragischen Ereignisse zu helfen, der selbst zutiefst betroffen ist, nämlich der überlebende Elternteil.“⁶ Mit ihm kann das Kind seinen Schmerz teilen und in langsamen Schritten seine Trauer bewältigen.

Geht dem Tod eine kürzere oder längere Krankheit voraus, wird das Sterben

erwartet, so läßt sich das vor Kindern nicht verbergen. Die Wahrheit muß gesagt werden, aber so, daß das Kind die Tatsachen erfassen und die daraus entstehenden Gefühle mit der Zeit verarbeiten kann. Es muß ihm Gelegenheit gegeben werden, in Worten oder durch sein Verhalten Fragen zu stellen und Gefühle zu äußern.

Während bei längerer Krankheit die bange Erwartung das Geschehen prägt, ist es beim plötzlichen Tod der Schock.

War das Kind nicht selbst Zeuge des plötzlichen Todes, scheint es am besten, wenn der überlebende Elternteil ihm die Mitteilung unverzüglich selbst macht. Eine kurze einleitende Bemerkung hilft dem Kind, sich ein wenig auf die Situation einzustellen: „Ich muß Dir etwas sehr Trauriges sagen“. Wenn man dem Kind die Wahrheit verschweigt, um sie ihm vielleicht später einmal auf weniger bedrohliche Weise zu sagen, „errichtet man nur eine Mauer zwischen sich und dem Kind“.⁷ Dann muß das Kind allein mit seinen Phantasien oder auch Wahrnehmungen fertig werden.

Auch bei einem plötzlichen Verlust beschäftigt ein Kind neben der Trauer um den verlorenen Elternteil die Frage nach der eigenen Zukunft. Und selbst wenn der überlebende Erwachsene noch nicht genau weiß, wie alles weitergehen soll, ist es wichtig, dem Kind zu sagen, daß die Familie weiterhin zusammenhält und daß für das Kind gesorgt wird. Über einzelne Schritte, die dann geplant werden, sollte man mit dem Kind sprechen.

⁵ Es soll hier noch auf eine Institution hingewiesen werden, die sich zum Ziel gesetzt hat, Kindern beim Verarbeiten schlimmer Lebenserfahrungen, vor allem in Zusammenhang mit Scheidung oder Tod eines Elternteils, Hilfe zu leisten: „Rainbows“ für Kinder in stürmischen Zeiten. Kontaktadresse ÖPA, Carnerigasse 34, A-8010 Graz.

⁶ E. Fuhrmann, Ein Kind verwaist. Klett, Stuttgart 1977, 28.

⁷ Ebd., 31.

2.2. *Der Tod von Geschwistern*

Stirbt ein Bruder oder eine Schwester, so muß ein Kind nicht nur mit der Trauer über den Verlust fertig werden, sondern sich auch mit Schuldgefühlen auseinandersetzen, denn die Beziehung zwischen Geschwistern ist kaum je konfliktfrei, besonders dann, wenn ein krankes Kind über längere Zeit hindurch die spezielle Zuwendung der Eltern erfahren hat.

„An die Mutter des gestorbenen Kindes denken viele Menschen, schon der Vater wird weniger bedacht, aber die Geschwister werden meist vergessen“ meint M. Leist⁸ und weist darauf hin, daß Geschwister vor allem durch Menschen Hilfe finden können, die nicht der Kleinfamilie angehören und deshalb selbst nicht so extrem belastet sind.

Für Kinder ab 5 Jahren ist die Teilnahme an einem Begräbnis durchaus möglich, wenn ein Erwachsener, der ihnen wirklich vertraut ist, die ganze Zeit an ihrer Seite bleibt (und die Feierlichkeiten nicht zu lange dauern). Die Wahrnehmung der Trauer der anderen ist für Kinder eine Vorbedingung, selbst trauern zu können. Zu sehen, daß auch Erwachsene weinen, hilflos werden vor Schmerz, hilft ihnen, in sich selbst den Schmerz zuzulassen.

„Werden Trauerriten eingebettet in religiöse Aussagen, so geht von den Gebeten und Liedern zumeist ein großer Trost für die Kinder aus. Es ist allerdings wenig Hilfe, den Kindern zu versprechen, daß sie ihrer Mutter oder ihrem Vater ‚im Jenseits‘ wiederbegegnen werden. Unsere Kinder müssen ihre Trauer auf Erden bewältigen und

sollen ihre Aufgabe nicht in einem sogenannten Jenseits suchen. Solche religiösen Tröstungen sind eher dazu geeignet, die Trauer zu verhindern beziehungsweise sie zu verleugnen, und unterbrechen dadurch auf gefährliche Weise die weitere seelische Entwicklung des Kindes.“⁹

Was in Zusammenhang mit Scheidungen über den Ablauf von Krisen gesagt wurde, gilt auch bei Verlusterlebnissen durch den Tod.

Es braucht ausreichend Zeit, sich an den Verstorbenen zu erinnern. Ein Foto, Gegenstände des Verstorbenen können dazu eine Hilfe sein. Unter Umständen wird ein Kind dazu neigen, Persönlichkeitszüge des Toten, die ihm unsympathisch oder unangenehm waren, überzubetonen und sagen, es geschehe ihm ganz recht, daß er tot sei.

„Wenn wir verstehen, was für ein Schmerz hinter diesem Groll und diesem Haßausbruch steht, können wir unseren Kindern besser helfen, als wenn wir meinen, das Bild des geliebten Toten von jeder Verunglimpfung freihalten zu müssen.“¹⁰ Andererseits besteht häufig eine gewisse Tendenz, den Verstorbenen zu idealisieren und sich mit ihm auch zu identifizieren. Ein Kind, das seine Identifikationspersonen – und die Eltern gehören in der frühen und mittleren Kindheit in jedem Fall dazu – lebendig vor sich hat, kann und muß seine Wahrnehmungen immer wieder korrigieren. Ein Kind, das sich mit einem Toten identifiziert, ist nur noch auf seine – oft sehr unvollständigen – Erinnerungen und die Mitteilungen der Erwachsenen angewiesen, so daß oft unrealistische Vorstellungen entstehen. In diesem Fall

⁸ M. Leist, *Kinder begegnen dem Tod*. Mohn, Gütersloh 1990, 44.

⁹ Ebd., 163.

¹⁰ Ebd., 165f.

muß dem Kind geholfen werden, zur Realität zurückzufinden. Die Trauerarbeit geht zu Ende, wenn ein Kind von sich aus in der Lage ist, neue Beziehungen anzuknüpfen. Wird es vorzeitig zu neuen Beziehungen gezwungen (zum Beispiel durch die Wiederverheiratung des überlebenden Elternteils), können intensive Loyalitätsprobleme auftreten.

3. Kindesmißhandlung/Kindesmißbrauch

Beiden Handlungsweisen ist gemeinsam, daß ein Erwachsener seine Macht einem Kind gegenüber ungezügelt auslebt und damit die Intimsphäre des Kindes als Person verletzt.

3.1. Kindesmißhandlung

„Kindesmißhandlung ist eine nicht zufällige, bewußte oder unbewußte, gewaltsame, psychische oder physische Schädigung, die in Familien oder Institutionen (zum Beispiel Kindergärten, Schulen, Heimen) geschieht und die zu Verletzungen, Entwicklungshemmungen oder sogar zum Tode führt und die das Wohl und die Rechte des Kindes beeinträchtigt oder bedroht.“¹¹ Die Mißhandlungsformen umfassen

- körperliche Mißhandlung: Schlagen, Verbrennungen, u.ä.)
- Vernachlässigung: Kinder bekommen nicht die notwendige Pflege, Ernährung, schützende Fürsorge;
- psychische Mißhandlung: Erwachsene quälen das Kind, setzen es herab, lehnen es ab, terrorisieren oder isolieren es, mindern sein Selbstwertgefühl.

3.2. Sexueller Mißbrauch

Sexueller Mißbrauch „ist eine sexuelle Handlung eines Erwachsenen (oder älteren Jugendlichen) mit einem Kind, das aufgrund seiner emotionalen und intellektuellen Entwicklung nicht in der Lage ist, dieser Handlung informiert und frei zuzustimmen. Dabei nutzt der Erwachsene die ungleichen Machtverhältnisse... aus, um das Kind zur Kooperation zu überreden und zu zwingen. Zentral dabei ist die Verpflichtung zur Geheimhaltung, die das Kind zur Sprachlosigkeit, Wehrlosigkeit und Hilflosigkeit verurteilt.“¹²

3.3. Folgen von Kindesmißhandlung und Kindesmißbrauch

Will man Kindesmißhandlung beziehungsweise -mißbrauch verstehen, sind gesellschaftliche, familiäre und individuelle Aspekte zu berücksichtigen, die hier nicht weiter dargestellt werden können. Es sollen jedoch die Folgen derartigen Verhaltens, die Verletzungen der Kinder zur Sprache kommen.

Folgen von Kindesmißhandlung sind einerseits häufig körperliche Verletzungen, andererseits in jedem Fall psychische. Die psychischen Schäden als Folge der Gewalt können erheblich sein. Das Schlagen mit Stöcken und Riemen führt zu schlimmen Striemen, doch die schlimmsten Auswirkungen hat die Erniedrigung. Das Selbstwertgefühl wird beeinträchtigt, eine normale, gesunde Entwicklung extrem erschwert.

Eltern, die ihre Kinder mißhandeln, sind häufig selbst als Kinder mißhan-

¹¹ Definition des Deutschen Kinderschutzbundes, zit. nach M. Born, Sexueller Mißbrauch – ein Thema für die Schule? Centaurus, Pfaffenweiler 1994, 16.

¹² Sgroi, 1982, zit. nach Born, a.a.O., 16

delt worden. „Das Kind kann sie beispielsweise an die Zeit erinnern, als sie selbst mißhandelt wurden. Die unverarbeitete Wut wird am Kind ausgelassen.“¹³

Ein mißhandeltes Kind ist konstant auf der Hut, voll Mißtrauen seiner Umwelt gegenüber, es bleibt dadurch in seinem Denken und Handeln auf Abwehr reduziert, kann sich kaum Neuem, Interessantem zuwenden. Es hat kein angemessenes Vorbild für gelingende Beziehungen, weil es sie selbst nicht erlebt. Bei sexuellem Mißbrauch hängen die Folgen von einer Vielzahl von Faktoren ab, u.a. vom Alter des Kindes, dem Altersunterschied zwischen Täter und Kind, dem sozialen Kontext u.a.m.¹⁴ Neben körperlichen Verletzungen treten häufig psychosomatische Beschwerden auf wie Schlafstörungen, Sprachstörungen, Hauterkrankungen, Eßstörungen und nicht organisch bedingte Menstruationsbeschwerden.

Im Bereich des Sozialverhaltens treten die deutlichsten Schädigungen im engeren und weiteren Bereich des Sexualverhaltens auf. „Typisch ist beispielsweise das Sexualisieren von sozialen Beziehungen, weil viele Betroffene gar keine andere Form von zwischenmenschlichen, liebevollen Kontakten kennengelernt haben.“¹⁵ Da Kinder dem Erwachsenen gegenüber in jedem Fall die Schwächeren sind und ihnen auch häufig mit bösen Folgen gedroht wird, sollten sie den gewalttätigen beziehungsweise mißbrauchenden Erwachsenen verraten, fällt es ihnen nicht leicht, ihre Not anderen mitzuteilen. Meist sind es keine klaren Aussagen, sondern nur verschlüsselte Hin-

weise (wie zum Beispiel Zeichnungen) oder Verhaltensweisen des Kindes, die auf das Problem schließen lassen.

3.4. Grundregeln zum Umgang mit Kindesmißhandlung/Kindesmißbrauch

Das Wissen oder die Vermutung, daß ein Kind physischer, psychischer oder sexueller Gewalt ausgesetzt ist, löst meist tiefe Betroffenheit aus und den Wunsch, möglichst rasch etwas zu unternehmen. Dabei muß man sich der Tatsache bewußt sein, daß jede zu früh erfolgte Intervention das Kind noch größerer Gefahr aussetzen kann.

Deshalb soll man zuerst Unterstützung für sich selbst (bei einschlägigen Beratungsstellen, durch Supervision u.a.) suchen, bevor man etwas unternimmt. Wichtig ist das Bemühen, „am Kind dran zu bleiben“, den Verdacht eventuell zu erhärten, indem man weiter als Vertrauensperson zur Verfügung steht, sich mit dem Kind beschäftigt. Gedächtnisprotokolle über Verhaltensweisen und/oder Aussagen des Kindes sind oft hilfreich. Hingegen ist es nicht zweckmäßig, Eltern oder andere Bezugspersonen des Kindes vorschnell mit dem Verdacht zu konfrontieren, insbesondere, wenn ein möglicher Täter im engsten Umfeld des Kindes zu suchen ist.

Dem Kind sollen keine Versprechungen gemacht werden, die dann nicht eingehalten werden können (zum Beispiel niemandem etwas zu erzählen). Hingegen ist es sinnvoll, alle weiteren Schritte vorher mit dem Kind zu besprechen, ihm zu erklären, daß Hilfe beigezogen werden muß, zum Bei-

¹³ B. Rensen, Fürs Leben geschädigt. Sexueller Mißbrauch und seelische Verwahrlosung von Kindern. Thieme, Stuttgart 1992, 121.

¹⁴ Ebd., 130.

¹⁵ M. Born, a.a.O., 46.

spiel eine einschlägige Beratungsstelle. Auch der Hinweis darauf ist wichtig, daß das Kind keinerlei Schuld trifft, wenn ein Erwachsener seine Grenzen überschreitet. Es ist immer der Erwachsene verantwortlich für das, was passiert.

4. Erfahrenes Leid und Zukunft

Kritische Lebensereignisse, wie die oben angesprochenen, zwingen jedes Kind, sich mit ihnen (altersabhängig mehr oder weniger bewußt) auseinanderzusetzen.

Ob, beziehungsweise wie eine Bewältigung gelingt, hängt nicht allein vom Schweregrad der Belastung ab, sondern auch von der Art, wie das betroffene Kind mit dieser Belastung umgeht.

Jeder Bewältigungsprozeß verläuft in zwei Teilen, die sich aber nicht immer streng voneinander trennen lassen: Zu Beginn wird die Situation subjektiv beurteilt, wobei kognitive und emotionale Komponenten in die Bewertung einfließen. Dann prüft der/die Betroffene die Möglichkeiten, die ihm/ihr zur Verfügung stehen, und versucht, deren Wirksamkeit und deren eventuelle Rückwirkungen abzuschätzen. Es handelt sich um einen aktiven dynamischen Prozeß, der im Falle des Gelingens zu einem neuen Gleichgewicht und zur Weiterentwicklung der Person führt.

Hilfe für Kinder in diesen schwierigen Lebenssituationen kann deshalb vor allem darin bestehen, ihnen beim Suchen und Bewerten geeigneter Bewältigungsstrategien für die jeweilige Situation zu helfen.

Wenn das Leben nicht (kinder)leicht ist...

In den SOS-Kinderdörfern finden Kinder, die nicht mehr bei ihren Familien leben können, ein neues Zuhause. Mit Ihrer Spende können Sie unsere Arbeit für Kinder, Jugendliche und Familien unterstützen.

Stadtparkasse München
BLZ 701 500 00
Konto-Nr. 7 777 777



Bitte senden Sie mir Informationsmaterial

- über die Projekte des SOS-Kinderdorf-Vereins.
- über den Beruf der SOS-Kinderdorfmutter.



SOS

Kinderdorf e.V.

Öffentlichkeitsarbeit
Renatastraße 77
80639 München
Telefon 089/126 06-0
Fax 089/126 06-419
info@sos-kinderdorf.de

Wir danken für den kostenlosen Abdruck.

WOLFGANG WEIRER

Subjekte ihres Glaubens?

Zur Rolle von Kindern in der kirchlichen Pastoral

Spätestens seit den 70er Jahren (Würzburger Synode) ist es selbstverständlich, daß kirchliche Jugendarbeit nicht nur als Dienst der Kirche an der Jugend verstanden werden kann, sondern daß die Jugendlichen selbst hier Träger und Subjekte sein müssen. Gilt dies entsprechend auch schon für Kinder? Unser Autor, Assistent am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Graz, geht der Frage nach, inwieweit Kinderpastoral bereits Kinder als Subjekte ansprechen muß und fördern kann. (Redaktion)

Spielen Kinder in kirchlicher Kinderarbeit tatsächlich eine *Rolle*? Eine Rolle zu spielen, ist etwas Aktives, das mit eigener Kreativität und mit Gestaltungsmöglichkeiten zu tun hat. Eine Rolle zu spielen, ist Ausdruck der eigenen Identität.

Wird Kindern von seiten der Kirche eine eigene Identität zugestanden?

Mit anderen Worten formuliert: Sind Kinder *Subjekte* kirchlicher Kinderarbeit?

Die Frage, die sich in weiterer Konsequenz stellt: Wenn Kinder als *Subjekte ihres Glaubens* gesehen werden: Was bedeutet das für die Gestaltung des Umganges mit Kindern im kirchlichen Kontext?

Und aus der Perspektive der Kinder: Ist es den Kindern bewußt, daß ihnen nicht nur von anderen eine Rolle zuge-dacht wird, sondern daß sie selber eine Rolle spielen dürfen? Was bedeutet es für Kinder, Subjekte ihres Glaubens, Subjekte im kirchlichen Kontext zu sein? Diesen Fragen, die ähnlich auch im Blick auf Jugendliche und Erwach-

sene gestellt werden können, soll in vier Schritten nachgegangen werden.

- Woher kommt die Forderung, Kinder als Subjekte ernst zu nehmen, ihnen eine eigene Identität zuzugestehen?
- Inwiefern ist es möglich, Kindern „Subjekthaftigkeit“ – auch in religiösen Fragen – zuzugestehen?
- Was bedeutet es für das (kirchliche) Zusammenleben mit Kindern, diese als Subjekte ernst zu nehmen?
- Was könnte das Ziel einer kirchlichen Kinderarbeit sein, die Kinder als Subjekte ernst nimmt und fördert?

1. Kinder als Subjekte?

Über Jahrhunderte hatte die Menschheit ein Bild von Kindern, das diese lediglich als „unfertige Erwachsene“ sah. Kindheit wurde als notwendiges Zwischenstadium auf dem Weg zum

Erwachsenensein eingeordnet, dem aber keine eigene Dignität zukam.¹ Kinder wurden oft als „leere Gefäße“ gesehen, die erst mit allem, was für das Erwachsensein notwendig ist, gefüllt werden müssen. Manche dieser Haltungen haben deutliche Spuren hinterlassen und wirken auch heute noch nach. So trifft man sowohl in der Pädagogik als auch in der Religionspädagogik nach wie vor auch eine Auffassung von Erziehung an, gemäß der Kinder nahezu ausschließlich von den Erwachsenen mit Kenntnissen und Fertigkeiten vertraut gemacht werden müssen, die sie später als Erwachsene benötigen, um sich in der „Welt der Großen“ zurechtzufinden. Dabei wird übersehen, daß Kinder bereits viele Kompetenzen mitbringen, die es zu fördern gilt. Darüber hinaus wird Kindern die Fähigkeit, sich selber Kompetenzen anzueignen, abgesprochen.

„Gerade für den Bereich der religiösen Erziehung war und ist zum Teil noch diese Vorstellung umso tiefer verankert, als sie als ein Tradierungsprozeß von geoffenbarten Wahrheiten angesehen wurde und wird, zu denen die jeweils neue Generation nur hingeführt werden kann und in denen sie unterwiesen werden muß.“²

Spätestens seit Beginn dieses Jahrhunderts wurde jedoch durch Pädagog/inn/en wie *Ellen Key* („Das Jahr-

hundert des Kindes“³) oder *Maria Montessori*⁴ eine Reformbewegung ausgelöst, die leidenschaftlich für die Würde und die Rechte von Kindern eintritt. Diese ermöglichte auch eine neue Sicht von Kindheit als eigenständige Phase des Menschseins. „Insbesondere wurde deutlich, daß Kinder von Anfang an aktiv an der Gestaltung ihrer Entwicklung beteiligt und in diesem Sinne selbstgestaltende Subjekte sind.“⁵

Sowohl in der Pädagogik als auch in der Entwicklungspsychologie ist damit ein *Perspektivenwechsel* zu konstatieren: Kinder werden nicht mehr ausschließlich als Produkte der Erziehung und der Umwelt gesehen, sondern auch als Mitgestalter/innen des Erziehungsprozesses.⁶ Erziehung ist nicht machbar und nur bedingt planbar. Bereits *J.J. Rousseau* hielt es für „fast unmöglich“, daß Erziehung „gelingt“⁷. Erzieherische Maßnahmen greifen bei dem einen Kind ganz anders als bei einem anderen.

„Wird ein Kind, weil es nicht gehorchte, bestraft, kann dies dazu führen, daß es künftig aus Einsicht Gehorsam leistet. Ein anderes Kind hingegen, aus dem gleichen Grund bestraft, kann sich in seiner Annahme bestärkt fühlen, daß sich ihm seine Eltern nur dann zuwenden, wenn es ihnen zuwiderhandelt: Es wird weiterhin trotzen!“⁸

¹ Vgl. *Ph. Ariès*, Geschichte der Kindheit. München 1975. Ariès vermutet, daß die Menschen des Mittelalters Kindheit und Jugend überhaupt nicht als eigene Lebensperioden wahrgenommen haben – auch nicht als Stadium hin aufs Erwachsenwerden –, sondern Kinder einfach als kleine Erwachsene betrachteten.

² *N. Mette*, Mit Kindern leben und glauben lernen, in: *Concilium* 32(1996)2, 177–184, hier: 177.

³ Vgl. *E. Key*, Das Jahrhundert des Kindes. Weinheim u.a. 1992.

⁴ Vgl. zum Beispiel *M. Montessori*, Die Entdeckung des Kindes. Freiburg-Basel-Wien 1969.

⁵ *M. Junker-Kenny/N. Mette*, Das Kind in der Mitte, in: *Concilium* 32(1996)2, 111–113, hier: 112.

⁶ Vgl. auch die Zusammenfassung pädagogischer und entwicklungspsychologischer Erkenntnisse zur Sicht des Kindes als Subjekt seiner Entwicklung bei *A. Bucher*, Kinder als Subjekte, in: *Concilium* 32(1996)2, 141–147.

⁷ *J.J. Rousseau*, *Emile oder Von der Erziehung*. München 1979, 11.

⁸ *Bucher*, a.a.O., 142.

Kinder sind also aus entwicklungspsychologischer Sicht durchaus *auch Subjekte* ihrer Entwicklung und Erziehung, allerdings nicht ausschließlich. *Friedrich Schweitzer* weist zu Recht darauf hin, daß Kinder und Jugendliche, ebenso wie Erwachsene, „immer auch Objekt von Erziehung und Gesellschaft sind“⁹.

„Ihr Status als ihrer selbst mächtigen Subjekte ist bedroht und steht in Frage.“¹⁰

Die *religionspädagogische* Aufgabe sieht *Schweitzer* darin, Jugendliche (und wohl auch Kinder) als Subjekte anzuerkennen und sie gleichzeitig dazu zu befähigen und zu bestärken, Subjekte zu werden.¹¹

2. Kinder – Subjekte ihres Glaubens?

Gerade der kirchliche Umgang mit Kindern (und wohl nicht nur mit Kindern, sondern auch mit Erwachsenen) ist traditionell nicht durch ein Bild von Menschen, die Subjekte ihrer eigenen Glaubensgeschichte sind, geprägt.

Seit Jahren ist aus der einschlägigen Diskussion ein Begriff nicht mehr wegzudenken: der Begriff der „Glaubensweitergabe“. Ziel kirchlichen Handelns mit Kindern sei die „Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation“. Dieser Begriff legt eine Vorstellung von „Glaube“ als ein „Paket von Glaubenssätzen“ nahe, das zu hüten und weiterzugeben ist – wenn auch in adressatengemäßer Form. Das wäre

eine modernere Variante des klassischen kirchlichen Bildungskonzeptes, das von der Unveränderlichkeit von Glaubensaussagen ausgeht und das im Katechismusunterricht in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts (und danach) seine pädagogische Konkretion erfahren hat.¹² „Glaube“ wird als „Lernstoff“ in der Kinderarbeit betrachtet.

In diesem Konzept werden Kinder als diejenigen betrachtet, die dieses fein verschnürte Paket „Glaube“ sorgfältig unter Anleitung ihrer Eltern und Erzieher/innen öffnen müssen, und damit geschieht auch schon die eigentliche Glaubensaneignung.

Auch hier wäre ein Perspektivenwechsel fällig:

Glaube kann nicht einfach „weitergegeben“ werden. Der Geschenkcharakter des Glaubens wird bei einer solchen Annahme außer acht gelassen. Sinnvoll ist es, möglichst gute Bedingungen zu schaffen, daß Glaube entstehen und wachsen kann: „Der Glaube wird nicht von Lernprozessen erzeugt; aber er ereignet sich im Kontext menschlicher Lern- und Reifungsprozesse.“¹³

Subjekt-Sein im Glauben heißt: Der Glaube muß auf die je eigene Situation hin konkretisiert und aktualisiert werden, um lebendig zu sein. Lebendiger Glaube ist also nicht ein Gerüst aus fertigen Antworten, sondern ereignet sich vor allem im fragenden Unterwegssein in Gemeinschaft.

Auch Kinder haben die Fähigkeit, ihren Glauben selber zu entwickeln

⁹ *F. Schweitzer*, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh 1998, 158.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. *M. Scharer*, Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. Mainz 1995, 60f.

¹³ *J. Werbick*, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens. München 1989, 29.

und zu entfalten. Oft erstaunt der ganz unvermittelte Zugang von Kindern zu theologischen Fragen. Meine 4 1/2-jährige Tochter philosophierte erst jüngst darüber, wie denn eigentlich das Weltall entstanden sei: „Irgendjemand muß das doch alles einmal gemacht haben – aber Menschen können das nicht!“

Kinder sind durchaus – auch – Prophet/inn/en unseres Glaubens. Das ist nicht mißzuverstehen als ein romantisches Hochstilisieren von Kindern und Kindsein. Kinder sind nicht die „besseren Prophet/inn/en“, sondern sie sind den Erwachsenen gleichwertig – auch im Stellen religiös bedeutsamer Fragen und im Suchen nach existentiell relevanten Antworten.¹⁴

Ein solcher Perspektivenwechsel bedeutet damit auch, Abschied zu nehmen von einem Modell der „Ein-Weg-Kommunikation“ in Fragen religiöser Erziehung und Kommunikation. „Frontalunterricht“ im Sinne eines Flusses von Information, Erfahrung und Glaubenswissen von einer/m Erzieher/in hin zu den Kindern wird abgelöst von einer „interaktiven“ Kommunikation. Kinder lernen von Erwachsenen und Erwachsene lernen von Kindern, indem sie gemeinsam die existentiell bedeutsamen Lebens-Fragen bedenken und ihren Glauben feiern.

3. Kinder als Subjekte in der kirchlichen Kinderarbeit

Tatsächlich bedeutet es eine spannende Herausforderung, darüber nachzuden-

ken, wie Kinder konsequent in ihrem Subjekt-Sein kirchlicherseits gefordert und gefördert werden können.

Anhand einiger Stichworte will ich Aspekte, die mir wesentlich erscheinen, festmachen:

– *Kinder und Kindheit ohne pauschalierende Vorurteile wahrnehmen:*

Um Kindern in der kirchlichen Kinderarbeit gerecht zu werden und sie in ihrem Subjekt-Sein zu fördern, erscheint es unabdingbar, sie und ihre Bedürfnisse differenziert wahrzunehmen. Es braucht also zuallererst einen genauen Blick auf die Situation von Kindern und Kindheit in unseren heutigen gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Dafür kann einerseits einschlägige Literatur eine Hilfe sein, andererseits vor allem der direkte Kontakt mit den Kindern, denn:

Die „heutige Kindheit“ beziehungsweise die „heutigen Kinder“ gibt es nicht. „Kinder leben in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten, haben sehr unterschiedliche Ressourcen zur Verfügung und gehen sehr unterschiedlich mit den Veränderungen der Gesellschaft um.“¹⁵ Die gängige Literatur vermittelt teilweise die Gewißheit, man wisse nach ihrem Studium, was Kinder brauchen, wie sie leben und wie es ihnen geht. Kinder leben aber in einer stark pluralisierten Gesellschaft und wachsen daher in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen auf. Wir haben es mit Kindern zu tun, die in ganz unterschiedlichen Familienformen leben und die daher auch

¹⁴ Vgl. R. Petrik-Schweifer/W. Weirer, Wie Kinderpastoral gelingen kann. Systematik und Rahmenbedingungen für kirchliche Arbeit mit Kindern; in: W. Krieger/B. Sieberer (Hg.), *Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral*. München 1998, 100–110, hier: 103f.

¹⁵ I. Kromer/K. Novy, Vielfalt von Kindheit heute. „Gewißeheiten“ zum Kinderleben; in: W. Krieger/B. Sieberer (Hg.), *Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral*. München 1998, 16–45, hier: 44. – Vgl. dazu auch den Beitrag von I. Kromer in diesem Heft.

verschiedenste Bezugspersonen haben. Es geht um Kinder, die materiell sehr gut gestellt sind oder die unter der Armutsgrenze leben; um Kinder, die acht Stunden am Tag fernsehen oder überhaupt keinen Fernseher haben – es sind Mädchen und es sind Buben.¹⁶ Diese voneinander sehr verschiedenen Kinder kommen natürlich auch mit stark differierenden Wünschen, Vorstellungen und Bedürfnissen in Kontakt zur Kirche. Für manche ist es wichtig, daß es in der Pfarre einen (kindgemäßen) Gottesdienst gibt. „Andere Kinder stehen möglicherweise ganz woanders und brauchen zuallererst notwendig die Erfahrung: Hier gibt es einen Ort, an dem ich sein kann, wie ich bin – ohne konkrete Leistungsansprüche. Da gibt es Menschen, die mir gegenüber wohlwollend sind.“¹⁷

– *Fragen zulassen, ohne bereits fertige Antworten haben zu müssen:*

„Jedem Erziehungsprozeß, der die Heranwachsenden zu ihrer Freiheit freisetzen und sie nicht auf Vorgegebenes determinieren will, wohnt eine im weitesten Sinne religiöse Dimension inne, insofern unweigerlich Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Welt aufgeworfen werden. Hier ist darum auch der Bereich, wo bereits religiöse Erziehung anzusetzen hätte, nämlich indem sie dazu verhilft, daß solche Fragen zugelassen werden, ohne sofort dann schon Antworten finden zu müssen.“¹⁸

Ich beobachte mich selbst im Umgang mit Kindern – auch mit den eigenen: Sobald eine Frage religiöser Natur auftaucht, bin ich versucht, möglichst

schnell darauf eine Antwort zu geben (das ist ja mein Metier ...). Damit ist das Gespräch dann meistens auch schon wieder beendet, da ich mit meiner Antwort oft bereits so viel beantwortete, was überhaupt nicht gefragt war. Ein Gespräch über existentiell bedeutsame Fragen scheint viel eher in Gang zu kommen, wenn ich die Frage zurückgebe: „Was meinst denn du?“ Natürlich kommt dann auch einmal der Punkt, an dem ich gefragt werde: „Und wie siehst du das?“ Dann geht es allerdings nicht um eine „objektiv richtige“ Antwort, sondern um meine persönliche Sicht der Dinge. Meine eigene Zugangsweise ist gefragt, und oft bleibt dann auch manche Frage offen – auch das scheint mir für weitere Gespräche durchaus hilfreich.

Damit ist bereits ein weiterer Aspekt angedeutet:

– *Kinder brauchen authentische Erwachsene:*

Kindern das Subjekt-Sein auch in Fragen des Glaubens zuzugestehen, darf nicht bedeuten, sie dabei allein zu lassen. Kinder brauchen die Erfahrung von erwachsenen „Vorbildern im Glauben“, die sich selbst die Frage gefallen lassen, wie sie es denn „mit der Religion halten“¹⁹.

„Anders gewendet bedeutet das, daß zuerst Erwachsene dazu gebracht und befähigt werden müssen, daß sie sich mit sich selbst auseinandersetzen und sich ihrer eigenen Einstellungen und Haltungen vergewissern ..., und zwar so, daß sie nicht ‚von außen‘ belehrt werden, sondern daß sie offen ihre Fragen und Zweifel, Ängste und Hoff-

¹⁶ Vgl. R. Petrik-Schweifer/W. Weirer, a.a.O., 100.

¹⁷ Ebd., 102.

¹⁸ N. Mette, a.a.O., 178.

¹⁹ Vgl. ebd.

nungen etc. untereinander austauschen können. *Nicht was Religion, was Glaube ist, ist das Thema, sondern wie sie – in der eigenen Biographie – erlebt worden sind und werden.*²⁰

– *Kindgemäße Sprache und kindgerechte Ausdrucksmöglichkeiten:*²¹

Kirchliche Sprache ist zu einer Insider-sprache geworden, die für viele Menschen einer kommunikativen Barriere gleicht. In Bezug auf den kirchlichen Umgang mit Kindern verschärft sich dieses Problem. Denn es ist nicht nur eine *kirchliche* Sprache, mit der die Kinder oft nichts anfangen können, es ist zugleich eine *Erwachsenen-Sprache*, von der sie vieles nicht verstehen. So kann ein Kind nicht begreifen, warum Jesus unter „meinem Dach zusammenbricht“; denn es hört jeden Sonntag in der Kirche: „Herr ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter meinem Dach“. Ein Großteil der liturgischen Sprache ist für Kinder schwer bis überhaupt nicht mitvollziehbar, darüber hinaus haben auch viele Formeln, mit denen wir traditionell unseren Glauben zur Sprache bringen, mit dem Denken von Kindern nichts zu tun.

Es ist wohl ein Spezifikum des Redens über den Glauben, daß wir oft nur stammeln können, weil uns die Worte fehlen. Dieses Stammeln darf den Kindern gegenüber jedoch nicht heruntergespielt werden, indem so getan wird, als wüßten wir auf alle Fragen auch schon die adäquaten Antworten. Gerade die Erfahrung, daß wir gemeinsam mit ihnen auf der Suche sind, kann Kindern eine wertvolle Hilfe auf dem Weg der Glaubensentfaltung sein.

Manchmal werden die Erwachsenen, die Kinder auf diesem Weg begleiten, Antworten auf die Fragen der Kinder geben können, ein andermal werden es die Kinder sein, die durch originelle Gedankengänge weiterhelfen können. Und es wird ebenso vorkommen, daß keine Antwort gefunden werden kann. Auch das ist eine wesentliche Erfahrung des Glaubens, die Kinder genauso machen sollen.

Wir brauchen keine Angst vor den Zweifeln der Kinder zu haben. Nur ernstgenommene Zweifel können einen konstruktiven Beitrag auf dem gemeinsamen Weg leisten. Wer Kindern ihre Zweifel ausreden will, der versagt ihnen einen wesentlichen Aspekt ihres Glaubens.

Wenn Kindern zugestanden wird, Subjekte ihres Glaubens zu sein, so gehört dazu auch, daß sie ihren Glauben in ihrer Sprache, in ihren Symbolen und Riten zum Ausdruck bringen können. Da mag Erwachsenen manches ungewohnt erscheinen. Möglicherweise kann aber gerade die Sprache der Kinder auch für viele Erwachsene zu einem neuen Zugang werden.

– *Kinder im Gottesdienst:*²²

Wie bereits oben erwähnt, darf sich die Perspektive kirchlichen Handelns mit Kindern nicht auf das Einbeziehen in den Gottesdienst beschränken, da die Kinder ganz unterschiedliche Voraussetzungen und Bedürfnisse haben. Dennoch ist das Thema „Gottesdienst mit Kindern“ so etwas wie ein Dauerbrenner, und das zu Recht.

Das II. Vatikanische Konzil spricht von der Liturgie als „dem Gipfel, der Quel-

²⁰ Ebd. (Hervorhebungen W.W.).

²¹ Vgl. R. Petrik-Schweifer/W. Weirer a.a.O., 108f.

²² Vgl. ebd.

le und dem Mittelpunkt“²³ christlichen und gemeindlichen Lebens. Wenn Kinder als eigenständige Subjekte und Teil lebendiger Pfarrgemeinden ernstgenommen werden, muß daher in diesem Zusammenhang unaufhörlich die Frage gestellt werden: Welchen Stellenwert haben Kinder im Gottesdienst der Pfarrgemeinde? Fühlen sie sich angenommen und dazugehörig? Können diese Kinder den Gottesdienst als Quelle und Mittelpunkt ihres Lebens erfahren?

Die Realität zeigt, daß sich vielmehr oft die Frage stellt, ob die Feier des Gottesdienstes überhaupt irgendetwas mit der Lebensrealität von Kindern (und nicht nur von Kindern!) zu tun hat. Diese Anfrage ist ernstzunehmen, will man die Vorgabe der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums nur ansatzweise verwirklichen.

In vielen Pfarren ist es gutgemeinter Brauch, Kinder in der Form in die sonntägliche Gottesdienstfeier einzubeziehen, daß einzelne Kinder ein Lied vorsingen, ein Gedicht aufsagen, Fürbitten vorlesen, eine vorher einstudierte Szene vorführen ..., die ihnen von Erwachsenen vorgegeben und vorformuliert werden.

Aber: Es geht nicht nur darum, daß Kinder zeigen dürfen, was sie können. Wenn das Subjekt-Sein von Kindern im Glauben radikal ernstgenommen wird, dann müßten die Kinder im Gottesdienst auch selber mit ihren eigenen Gedanken und Ausdrucksformen zu Wort kommen, dann wären Kinder nicht nur in einer ganz bestimmten Situation gefordert, etwas von Erwachsenen Vorgegebenes zu präsentieren, sondern dann nimmt der Gottesdienst

als solcher darauf Rücksicht, daß die Kinder dabei sind. Einen solchen Gottesdienst könnten Kinder als wertvoll für ihr Leben und als förderlich für das Wachstum ihres Glaubens erleben.²⁴

4. Ziele kirchlicher Kinderarbeit

Auf diesem Hintergrund müßte auch die Zielperspektive kirchlichen Handelns und Lebens mit Kindern neu reflektiert werden.

Es kann nicht erstrangiges Ziel der Arbeit mit Kindern und des Bemühens um Kinder sein, Nachwuchs für unsere Kirche zu rekrutieren unter dem Motto: „Kinder sind die Zukunft der Kirche“. Die Sorge um die Zukunft der Kirche ist zwar begrüßenswert, doch bei dieser Zielperspektive geht es nicht vorrangig um Kinder und ihr Wachstum im Glauben, nicht um das Ermöglichen von religiöser Erfahrung.

Es kann auch nicht das vorrangige Ziel kirchlicher Arbeit mit Kindern sein, leere Kirchenbänke aufzufüllen. Wenn Kinder allerdings den Gottesdienst als Ort erleben, an dem sie als Subjekte ihres Glaubens ernstgenommen werden und sich auch in ihrer Weise artikulieren können, werden die Kirchenbänke nicht leer bleiben.

Nimmt man Kinder als Subjekte ihres Glaubens radikal ernst, so muß es primäres Ziel kirchlichen Lebens mit Kindern sein, ihnen den Raum zur Verfügung zu stellen, der ihren Entwicklungsbedürfnissen Rechnung trägt²⁵ und in dem sie ihre konkreten Fähigkeiten entfalten können. Es muß ferner Ziel sein, daß es für diese Kinder Menschen gibt, die für sie „Ansprechpart-

²³ Vgl. Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art. 10.

²⁴ Zur Sache vgl. auch den Beitrag von B. Jeggle-Merz in diesem Heft.

²⁵ Vgl. N. Mette, a.a.O., 179.

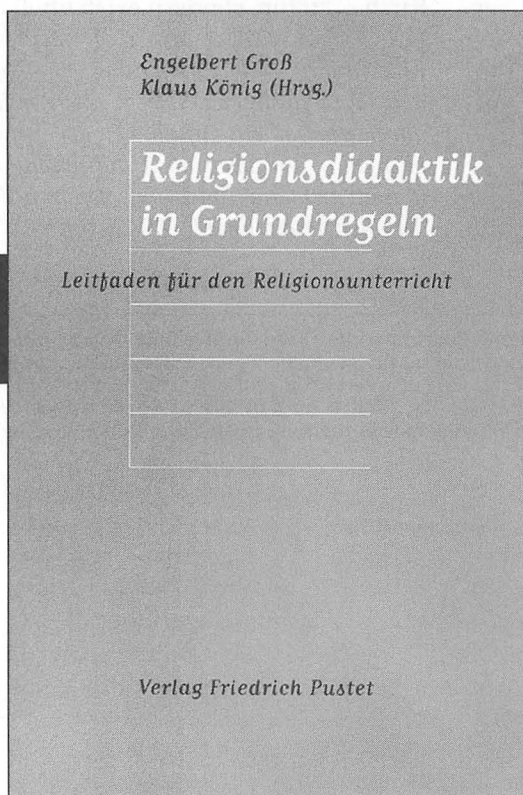
ner/innen“ für ihre Fragen und Erlebnisse sein können.

Kirche müßte sich schlußendlich verstehen als „Lobby“ für Kinder in den Bereichen ihres Lebens, in denen Kinder ihr Subjekt-Sein (noch) nicht verwirklichen können.

Die Frage nach dem Stellenwert der Kinder in der Kirche (und nicht nur in

der kirchlichen Kinderarbeit) hat nämlich nicht nur mit der „Zukunft der Kirche“ zu tun, sondern existentiell mit ihrer Gegenwart, denn: „... *Er stellte ein Kind in ihre Mitte, nahm es in seine Arme und sagte zu ihnen: Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat*“. (Mk 9, 36f)²⁶

²⁶ Zur religionspädagogischen Rezeption und Bedeutung des „Kinderevangeliums“ vgl. F. Schweitzer, a.a.O., 405ff. Vgl. zum gesamten Aufsatz neben der gesamten bereits zitierten Literatur auch: B. Bettelheim, Ein Leben für die Kinder. Erziehung in unserer Zeit. Stuttgart 1990; U. Preuss-Lausitz, Die Kinder des Jahrhunderts. Zur Pädagogik der Vielfalt im Jahr 2000. Weinheim-Basel 1993; H.-G. Rolf/P. Zimmermann, Kindheit im Wandel. Eine Einführung in die Sozialisation im Kindesalter. Weinheim-Basel 1997.



Engelbert Groß / Klaus König (Hrsg.)
Religionsdidaktik in Grundregeln

Leitfaden für den
Religionsunterricht

224 Seiten, kart.

DM 34,- / sFr 32,- / öS 248,-

ISBN 3-7917-1505-4

Verlag Friedrich Pustet



**„....sehr gute Hilfen
 zur Planung und
 Durchführung
 des Unterrichts...“**

„...An diesem Buch fallen zunächst zwei sonst wenig berücksichtigte religionsdidaktische Bereiche positiv auf: *Liturgiedidaktik und Missionsdidaktik*. Katechetische Vereinnehmung des RU? Nein, eher Beiträge dazu, daß religionsunterrichtliches Lehren und Lernen auch an konkreter Praxis festgemacht werden kann. Auch die anderen Teile des Buches sind sehr bemerkenswert. Vorgelegt werden: Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln, Weltreligionsdidaktische Gr., Bibeldidaktische Gr., Dogmatikdidaktische Gr., Ethikdidaktische Gr., Kirchengeschichtsdidaktische Gr. Die angestrebte Qualifikation Lehrender für das didaktische Zwiegespräch erreicht das Buch trefflich, indem es konsequent in einzelne Bereiche der Religionsdidaktik einführt und dazu anleitet, auf der Grundlage von Schüler- u. Sachorientierung intensiver die für den RU notwendige didaktische Differenzierung zu leisten.“

Katechetische Blätter, München

JOSEF JANDA

Katholische Schulen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend

Kirchliche Internate und Schulen waren lange hervorragende Orte, an denen schon junge Christen intensive Formen kirchlichen Lebens erfahren konnten. Der gesellschaftliche und religiöse Wandel der Gegenwart bewirkt einschneidende Veränderungen in diesem Erziehungs- und Lernfeld und verlangt neue Antworten. Unser Autor, Rektor im Schulamt der Diözese Linz, geht den Chancen und Herausforderungen nach, die sich für katholische Schulen in dieser Situation ergeben. (Redaktion)

Katholische Schulen¹ haben nach wie vor einen guten Ruf und genießen einen Vertrauensvorschuß; viele Eltern meinen, daß ihre Kinder in katholischen Schulen besser aufgehoben sind als in der Anonymität einer staatlichen Schule.² Gerade bei festlichen Anlässen gibt es Lob für die katholischen Schu-

len und das, was sie an der Jugend und für die Gesellschaft leisten.³ Andererseits gibt es aber auch Diskussionen über die Berechtigung und Sinnhaftigkeit von katholischen Schulen.⁴ K.E. Nipkow stellt die Frage, ob Staat und Gesellschaft überhaupt noch eine Mitwirkung von Religionsgemeinschaften

¹ Gemeint sind die Schulen der römisch-katholischen Kirche in Österreich und darüber hinaus im deutschen Sprachraum. Katholische Schulen, die in einem nicht vom Christentum geprägten Kulturraum wirken und deren Schüler in ihrer überwiegenden Zahl keine Christen sind, haben natürlich andere Voraussetzungen und Zielsetzungen. Es gibt eine wortlose Anwesenheit der Botschaft, die nichts weiter will, als da zu sein. Allerdings könnten sich auch für die katholischen Schulen, von denen hier die Rede ist, die Voraussetzungen grundlegend verändern, wenn sie mit einer größeren Zahl von Schülern zu rechnen haben, die nicht aus einem christlichen Umfeld kommen.

² Im Schuljahr 1998/99 werden österreichweit 65441 Schüler in katholischen Schulen unterrichtet. Diese Zahl weist in den letzten Jahren nur geringe Schwankungen auf. Der Prozentsatz reicht von 3,77% in Volks- und Hauptschulen bis zu 13,86% in den allgemein bildenden Höheren Schulen. Die weitere Entwicklung der Schülerzahlen an katholischen Schulen läßt sich schwer voraussagen; neben anderen Ursachen spielt dabei gewiß auch die Entwicklung der Kinderzahlen eine Rolle.

³ Erinnert sei an die Enquete der katholischen Schulen Österreichs im November 1985 in Wien (dokumentiert vom Katechetischen Institut der Erzdiözese Wien 1986), an den Bundeskongreß der katholischen Schulen Österreichs im April 1986 in Salzburg (Ordensnachrichten 25 [1986] Heft 3) und an die Bildungs-enquete der katholischen Schulen Österreichs im April 1997 in Salzburg (Ordensnachrichten 36 [1997] Heft 3). Eine differenzierte Sicht der katholischen Schulen enthält die Veröffentlichung der Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Die katholische Schule an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Rom 1998. Vgl. ThPQ 146 (1998) 293f: S. Lederhilger/H. Kalb, Römische Erlässe.

⁴ Diesbezügliche Äußerungen kommen mit einer gewissen Regelmäßigkeit aus bestimmten politischen Richtungen. So hat Maria Schaffenrath, eine österreichische Nationalratsabgeordnete des Liberalen Forums, im Dezember 1998 wieder einmal öffentlich gefragt, ob es gerechtfertigt ist, daß der Staat durch die Besoldung der Lehrer an konfessionellen Schulen diese Schulen mitfinanziert, und zugleich eine Neuverhandlung des Konkordates verlangt. (Kathpress Sonderdienst vom 27.12.1998. 11f).

im öffentlichen staatlichen Raum wollen.⁵ Gesellschaftliche und kirchliche Veränderungen haben Unsicherheiten erzeugt. Kirchliche Schulerhalter überlegen, ob sie ihre Schulen weiter finanzieren können.⁶

In den folgenden Überlegungen sollen nicht die Verdienste und die Bedeutung der katholischen Schulen herausgestellt, sondern Kennzeichen benannt werden, an denen sich katholische Schulen heute zu messen haben. Ob die katholischen Schulen Auslaufmodelle sind oder ob sie auch in Zukunft eine Bedeutung haben, hängt auch davon ab, ob es ihnen gelingt, die visionäre Kraft, die einst zu ihrer Gründung führte, neu zum Leben zu erwecken und in einem schöpferischen Prozeß zu einer Antwort auf heute bestehende Nöte und Fragen zu machen. Sollte dies nicht gelingen, ist zu befürchten, daß sich der Unterschied zwischen den katholischen Privatschulen und den staatlichen Schulen auflöst.⁷

1. Die veränderten und sich weiter verändernden Voraussetzungen für die katholischen Schulen

Die derzeitigen Diskussionen um die katholischen Schulen hängen mit den gesellschaftlichen Veränderungen zusammen. Das allgemeine Bewußtsein der westlichen Welt hat sich in einem stetigen und teilweise heftigen Prozeß

aus einer religiös kirchlichen Vormundschaft emanzipiert, ein Prozeß, der – nach heutigen Erkenntnissen etwas ungenau – als Säkularisierung bezeichnet wird.

Die Kirche sah in der angestrebten Autonomie einen neuerlichen Griff nach der Frucht, die Gott den Menschen vorenthalten hatte, und wollte als ‚societas perfecta‘ den Menschen, die Gott untertan geblieben sind, eine geistige Heimat bieten. Sie hat diese Welt gegen alle modernistischen Strömungen verteidigt und abgegrenzt, was in dem bekannten kirchlichen Antimodernismus des 19. und 20. Jahrhunderts seinen Ausdruck fand.⁸ Nach dem Zusammenbruch im Jahr 1945 hat dieses kirchliche Denken eine Renaissance erlebt. Viele haben in der neu erstarkten Kirche eine zwar anspruchsvolle, aber doch beglückende Heimat gefunden. Es war dies die Zeit der großen Priesterromane von Bernanos, Mauriac, Greene, Cesbron und Marshall; Claudel schrieb den Seidenen Schuh; Gertrud von Le Fort dichtete ihre Hymnen an die Kirche. Es gab allerdings auch die existentialistische Welt eines Sartre und Camus, die von einem religiösen Untertansein nichts wissen wollten.

Die Kirche wollte die Menschen vor negativen Einflüssen bewahren. Das Getto, das auf diese Weise entstand, war kein Problem, solange dieses so groß war, daß man seine Grenzen

⁵ K. E. Nipkow, *Bildung in einer pluralen Welt*. Gütersloh 1998. Bd. 2: Religionspädagogik im Pluralismus. 32.

⁶ In Österreich werden in konfessionellen Schulen die Lehrer vom Staat bezahlt; die Baulasten und die Kosten für die Verwaltung und den laufenden Betrieb sind – von fallweisen Subventionen abgesehen – vom Schulerhalter zu tragen.

⁷ Das Abnehmen von Ordensleuten und Priestern in den katholischen Schulen, die diese Schulen schon durch ihre Anwesenheit sichtbar geprägt haben, spielt dabei eine wichtige Rolle.

⁸ Die antimodernistischen Strömungen ergeben sich aus einem Geflecht von Ursachen und sind weder einseitig noch primär Rom anzulasten. Vgl. dazu V. Conzemius, *Ultramoderner Katholizismus: eine Verschwörung gegen die Moderne?* In: E. Jaschinski (Hg.), *Das Evangelium und die anderen Botschaften*. Nettetal 1997. 9–29.

kaum wahrnahm, und man innerhalb dieser Grenzen überragenden und faszinierenden Persönlichkeiten begegnete. Die kirchliche Sonderwelt wurde jedoch kleiner und verlor an Bedeutung, und die Abgrenzung gelang immer weniger. Die Spannungen, die zwischen der religiös kirchlichen und der weltlichen Welt bestanden, wurden größer, und eine wachsende Zahl von Menschen hat darunter gelitten.

Das II. Vaticanum brachte dann eine grundlegende Veränderung. Die Abschirmung gegenüber einer bösen und in Versuchung führenden Welt wurde abgelöst von einer Haltung der Wahrnehmung dieser Welt und einer in der Inkarnation gründenden Zuwendung zu ihr. Was von vielen als befreiender Aufbruch erlebt wurde, hat andere überfordert. Die unkontrollierten Entwicklungen, die durch den bestehenden Nachholbedarf mitverursacht waren, machten das Problem noch größer; es kam zur Ausbildung starker restaurativer Tendenzen; die Kirche sollte durch eine Rückkehr zu den früheren Sicherheiten aus den bestehenden Turbulenzen gerettet werden. Die Methoden, die dabei manchmal angewendet werden, und die Gleichsetzung der Kirche mit einem bestimmten Kirchenbild führen immer wieder zu bedauerlichen und schwer auflösbaren Konflikten.

Die skizzierten Entwicklungen betrafen auch die katholischen Schulen und ihren Neubeginn nach 1945. In einer Zeit, die von Auflösung, Zerstörung und Enttäuschung geprägt war, boten

kirchliche Schulen Orientierung und Geborgenheit. Die Zielsetzungen der katholischen Schulen waren klar und an eine bestimmte Praxis und Lebensführung gebunden. Das sich daraus ergebende System war überschaubar und leicht zu handhaben und wurde zum Erkennungsmerkmal katholischer Schulen. Obwohl die Formen, in denen das Religiöse weitergegeben werden sollte, manchmal inhaltsleer waren, tat man sich schwer, diese Formen zu verändern oder gar aufzugeben.⁹

2. Katholische Schulen auf der Suche nach einem neuen Profil

Sucht man heute nach den Merkmalen katholischer Schulen und gibt man sich nicht mit den üblichen Antworten zufrieden, so bemerkt man ziemliche Ratlosigkeit. Müssen wir mit T.S. Eliot feststellen: „*Uns traf ein schrecklicher Verlust, wir verloren den Weg*“ oder dürfen wir mit Novalis hoffen, daß der Weg, den katholische Schulen zu gehen haben, „*ohne Grenzen ist*“ und deshalb nur von dem erfahren und begriffen wird, der ihn geht?¹⁰ Mit diesem Vorbehalt sollen nun Wegzeichen benannt werden, an denen sich katholische Schulen auf ihrem Weg orientieren können.

1. Realistische Praxis

Ein erstes Wegzeichen ist die Unterscheidung zwischen dem Anliegen und dessen Umsetzung in die Praxis.

⁹ Manche Haltungen waren lediglich eine äußere Anpassung und wurden nie zu einer inneren Haltung; so konnte es geschehen, daß sich diese Haltungen dann nach Beendigung der Schule wieder auflösten oder sogar in ihr Gegenteil verkehrten.

¹⁰ G. Janda hat in einem Referat über die christl. Erzieherpersönlichkeit beim Ordenstag im Nov. 1985 festgestellt, daß der Sinn der kath. Schulen sich erst erschließt, wenn man sich auf sie einläßt. Diesem Referat sind auch die Zitate von Eliot und Novalis entnommen. (Ordensnachrichten 25 (1986) 158–167.)

Das über viele Jahre hindurch geltende Gesamtpaket, in dem Anliegen und Praxis überschaubar und verständlich zusammengebunden waren, muß aufgeschnürt werden.¹¹ Der dafür nötige Kraftaufwand ist nicht zu unterschätzen; es fällt schwer, Formen aufzugeben, mit deren Hilfe viel Gutes geschehen ist. Eine Praxis, die nicht mehr greift, ist jedoch weder zielführend noch hilfreich. Mit Resignation und widerstrebend wird die alte Praxis dann doch Stück für Stück aufgegeben, um wenigstens halbwegs bestehen zu können. Die Lösung liegt aber nicht in einer Verwässerung des Anspruchs und einer Reduktion auf das, was gerade noch geht; der Anspruch ist vielmehr so zu artikulieren, daß er verstanden werden kann und mit dem Leben kompatibel ist. Da eine solche Übersetzungsarbeit das Kennen der Schüler voraussetzt, liegt sie weitgehend in der Verantwortung der Lehrer, die an der jeweiligen Schule tätig sind. Es braucht dafür Engagement, Phantasie und eine gute Kenntnis der pädagogischen und sozialpsychologischen Baugesetze, durch die eine Praxis tragfähig wird und nicht eine rasch wechselnde und an die Oberfläche gebundene Mode bleibt.¹²

Die Praxis ist mühevoller und wichtiger als das Erstellen von Zielvorgaben

und Leitlinien; sie ist der Ernstfall, in dem das, was gewollt wird, Gestalt bekommt, auch wenn sie hinter den Idealvorstellungen zurückbleibt. Wenn das Erarbeiten von Leitlinien einer Schule viel gebracht hat, so liegt dies nicht nur an der Qualität der Ergebnisse, sondern auch am Ringen um ein gemeinsames Ziel, das den Lehrkörper einer Schule verändert hat.

Wird von Wertvermittlung geredet, ist auch nach der Reihung der Werte zu fragen. Da nicht alles, was gut und wertvoll ist, mit der gleichen Intensität gewollt und umgesetzt werden kann, muß Klarheit darüber herrschen, was im Konfliktfall vorgezogen und was nachgereicht wird. In Anlehnung an ein Wort von St. Exupéry¹³ hätten auch katholische Schulen zu fragen, was ihnen unbedingt wichtig ist. Sind es die Gottesdienste, das Beten, das einander Gutsein, die Hilfsbereitschaft, Wahrheit und Vertrauen, die Fähigkeit, zu vergeben und sich vergeben zu lassen...?

2. Gegenwartsbezug

Katholische Schulen müssen gute Schulen sein. Sie sind Orte des Lernens, an denen Schüler mit den Kulturtechniken, den dafür notwendigen Fähigkeiten und ganz allgemein mit

¹¹ Die Erinnerung an die authentische Botschaft Jesu darf nicht bei den Ausdrucksformen stehen bleiben, die diese in einem bestimmten Kontext gefunden hat. Zu erinnern ist die von Jesus angesagte Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4,23), die den Streit um äußere Formen relativiert. Auch wenn die Anbetung auf äußere Formen angewiesen ist, in denen sie Gestalt bekommt und in denen sie bewahrt und vermittelt wird, geht sie in diesen Ausdrucksformen nicht auf und ist von ihnen immer auch zu unterscheiden.

¹² Bestehende Visionen dürfen auch nicht durch eine kleinliche Handhabung der Hausordnung und der Schuldisziplin desavouiert werden. Die Energie, die manchmal für Modefragen aufgewendet wurde, hat nicht selten zu unfruchtbaren Auseinandersetzungen geführt und wichtigere Anliegen verdeckt. Auch wenn Moden unvernünftig oder sogar schädlich sind, so sollte doch ihr Stellenwert richtig eingeschätzt werden. War es früher in manchen Schulen das Verbot für Mädchen, Hosen zu tragen, könnte es heute das Verbot des Piercing sein, an dem man sich wundreibt.

¹³ „Also will ich bei meinem Nachbarn nicht kennenlernen, was er tut, sondern was er niemals zu tun vergißt. Denn dann erfahre ich, welcher Gott ihn beherrscht, auch wenn er ihn selber nicht kennt...“ (A. de St. Exupéry, Die Stadt in der Wüste. Düsseldorf 1964. Ullstein Buch 408/409. 258).

den Fragen des Lebens und Zusammenlebens vertraut werden. Katholische Schulen haben in ihrer Geschichte dieser Aufgabe vielfach qualifiziert entsprochen.¹⁴

Eine gute Schule will jedoch nicht nur dem ständig wachsenden Wissensanspruch gerecht werden; sie kennt die Gefahren der Verschulung des gesamten Lebens und einer lebenslänglichen Lernpflicht. O. Marquard betont, daß in der Schule „unter Bedingungen eines Wirklichkeitsmoratoriums“ gelernt wird.¹⁵ Was gelernt wird, ist zunehmend Erfahrung aus zweiter Hand, was in der Folge zu einem Realitätsverlust führt. Der Verlust der Realität macht wiederum Erwartungen unberechenbar und illusionär. Die sich daraus ergebende Erfahrungsresistenz und Unbelehrbarkeit führen in eine Weltfremdheit und Dauerenttäuschung, die das Erwachsenwerden behindern. Es ist zu fragen, ob nicht auch der heute vorhandene Erlebnishunger in einem Zusammenhang mit diesem Erfahrungsverlust steht.

Von einer guten Schule wird heute nicht nur die Treue zu bewährten Lehr-

und Lernformen, sondern auch eine innovative Kraft erwartet. Diese ist gebunden an eine Professionalität, die Bescheid weiß über die Fragen, mit denen sich Heranwachsende auseinandersetzen müssen, und über die Welt und die Denkweisen, die sie prägen.¹⁶ Die Gesellschaft, in der wir heute leben – und die Schüler wahrscheinlich noch mehr als ihre Lehrer –, ist eine Erlebnisgesellschaft,¹⁷ auch wenn die Bezeichnung ‚Schlaraffenlandkinder‘¹⁸ zu pointiert sein mag. Eine McDonaldisierung ist angesagt.¹⁹ Orientierungslosigkeit wird zur Tugend.²⁰ Anpassung und Flexibilität²¹ sind verlangt und unterminieren Treue und Beständigkeit. Wir sind Passanten, die vieles en passant wahrnehmen und erledigen, und zugleich bestimmt von Flüchtigkeit und Sofort.²² Wir sind geprägt von einer Cafeteria-Mentalität, die im Vorbeigehen aufs Tablett stellt, wonach der Sinn ist. Wir sind nicht mehr Pilger, sondern Flaneure, Spieler und Touristen.²³ Vieles von dem, was uns umgibt, ist zur Begleiterscheinung geworden; Aufmerksamkeit und ehrliche Auseinandersetzung verkümmern.²⁴ Ohne

¹⁴ Ihre Sorge galt nicht nur der Bildung von Eliten, sondern in einem hohen Maß den gesellschaftlich Benachteiligten, den Behinderten und den Außenseitern. Gerade im sozial-caritativen Bereich waren sie beispielgebend. Gegenwärtig ist ein Bestreben festzustellen, durch Auslandkontakte Fremdsprachenkenntnisse zu verbessern und zugleich eine größere Offenheit gegenüber anderen Kulturen zu erreichen.

¹⁵ O. Marquard, Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. In: *ders.*, Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart 1994 (Reclam 9334). 70–92. Hier 79–82.

¹⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Ilse Kögler, Getting in contact. Lifestyles, Werte und Religiosität Jugendlicher in: ThPQ 147 (1999) 182–191.

¹⁷ G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt 1992.

¹⁸ H. Wyrwa, Die Schlaraffenlandkinder. Weinheim und Berlin 1998.

¹⁹ G. Ritzer, Die McDonaldisierung der Gesellschaft. Frankfurt 1995.

²⁰ J. Goebel/Chr. Clermont, Die Tugend der Orientierungslosigkeit, Berlin 1997.

²¹ R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin 1998. (Originaltitel: The Corrosion of Character).

²² B. Strauß, Paare, Passanten. München 1984 (dtv 10250). H. J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg 1994. 118–122.

²³ Z. Bauman, Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg 1997.

²⁴ Cartoonhafte Überzeichnungen illustrieren diese Aussagen: ‚Wo fährst du hin?‘ ‚Ich weiß nicht‘ ‚Da komme ich mit‘; oder: ‚Endlich hatten wir das Geld für die Weltreise zusammen, aber das Auto sprang nicht an. Da gingen wir ins Kino‘.

Kenntnis und Berücksichtigung dieser ‚Bodenbeschaffenheit‘ kann man vielleicht flüchtige Fassaden, aber keine bewohnbaren Gebäude errichten.²⁵

Es ist zu überlegen, was sich aus dieser Lebenswirklichkeit für die Pädagogik ergibt. Gewiß werden nach wie vor eine Orientierung an der Wahrheit und Haltungen wie Ehrfurcht, Vertrauen und Toleranz unverzichtbar sein; aber es könnte sein, daß in einer polyphon gewordenen Welt die Frage, wie man dazu kommt, wichtiger ist als das Vermitteln fertiger Sätze.

Vor allem im Umgang mit dem Religiösen kann die Fähigkeit, die richtigen Fragen zu stellen, wichtiger sein als das Geben von Antworten. Antworten schließen ab, während Fragen den Horizont weiten; sie brechen Gewohntes und Übliches auf und machen bereit für das Unbekannte.²⁶ „*Er versuchte mir eindringlich zu erklären, daß jede Frage eine Kraft hat, welche die Antwort nicht mehr enthält*“ erinnert sich E. Wiesel an einen Satz, den der Küster-Mosche zu ihm als Zwölfjährigem gesagt hatte.²⁷ „*Gott klingt wie eine Antwort, und das ist das Verderbliche an diesem Wort, das so oft als Antwort gebraucht wird. Er hätte einen Namen haben*

müssen, der wie eine Frage klingt“ läßt C. Nooteboom Arnold Taads sagen.²⁸ J. Korczak, der polnische Arzt, der mit ‚seinen‘ Kindern ins KZ nach Treblinka ging und dort umkam, meint: „... *Eine Antwort, schnell und leicht auf alle Fragen. Möchtest du wirklich eine leichte und schnelle Antwort, oder möchtest du eine schwere und langsame Antwort, alt und neu, die du selbst finden wirst?*“²⁹ „*Die Leute, für welche Gott eine Gewohnheit geworden ist, sind verschlossen für das Ereignis des Göttlichen*“, stellt P. Handke fest.³⁰ Luce Girard formuliert angesichts der aktuellen Bedrohung durch Omnipotenzphantasien das Credo der Theologie noch radikaler: „*Ich bin begrenzt, und Gnade und Wahrheit befinden sich außerhalb von mir*“.³¹ B. Jendorff erwartet von einer Erziehung in einer pluralen und postmodernen Zeit: „*in einem streitfähigen Haus leben lernen*“.³²

An all diesen Aussagen wird deutlich, welchen Ansprüchen sich katholische Schulen heute stellen müssen; es genügt nicht, gewohnte Erziehungspraktiken fortzusetzen, die vielleicht unter anderen Voraussetzungen ausreichen, ein religiös kirchliches Milieu zu erhalten und eine Beheimatung darin zu vermitteln.

²⁵ Es sollen aber nicht nur die Schattenseiten der angeführten Phänomene beklagt, sondern auch ihre positiven Seiten wahrgenommen werden. Bevor man etwa eine Passantenmentalität zu sehr kritisiert, sollte man sich an die zentrale Bedeutung des biblischen Pascha erinnern. Auch darf das Kennen des Umfeldes nicht die Wahrnehmung des konkreten Menschen ersetzen. Bischof Hemmerle formuliert: „*Laß mich dich kennen, dein Denken, dein Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daraus die Botschaft lerne, die ich dir zu überliefern habe*“. Zit. n. M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg 1997. 145.

²⁶ Ein Gymnasiallehrer hat dies auf den Punkt gebracht, als er sagte: „Ich prüfe Fragen und nicht Antworten“.

²⁷ Elie Wiesel, Die Nacht zu begraben, Elischa. Frankfurt M./Berlin 1996. 6. Aufl. (Ullstein-Buch 20823). 19.

²⁸ Cees Nooteboom, Rituale. Frankfurt M. 1967 (st 2446). 68f.

²⁹ J. Korczak, Die Kinder der Bibel. Gütersloh 1986. 2. Aufl. 12. Zit. n. Karl Josef Lesch, Allein mit Gott. Beobachtungen und Gedanken Janusz Korczaks zur (religiösen) Erziehung der Kinder. Religionspädagogische Beiträge 39 (1997) 151–164.

³⁰ P. Handke, Am Felsenfenster morgens. Salzburg 1998. 262.

³¹ Zit. n. J. Valentin, Michel de Certeau: Historiker oder Philosoph. Orientierung 62 (1998) 140.

³² B. Jendorff, Heute religiös erziehen. Lebendiges Zeugnis 53 (1998) 208–218.

3. Religiosität

Katholische Schulen machen den religiösen Lebenshintergrund sichtbar, sie öffnen ein „Fenster für ein Mehr-als“³³, sie halten die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“³⁴ wach und ordnen damit das Alltagsgeschehen einem größeren Ziel zu. Das Religiöse ist das, was weiter reicht, „als die eigenen Füße zu tragen vermögen“.³⁵ „Religion steht für das, was der Mensch nicht hinter sich bringen kann, wenn er vorankommen will. Sie ist Platzhalter für das, was dem Menschen fehlt, wenn er alles hat ...“.³⁶ Das Religiöse hat jedoch gegenwärtig eine große Streubreite; es ist in der Zerstreuung (Diaspora), in des Wortes mehrfacher Bedeutung. „Von der Individualisierung ... her ergibt sich für die nachchristliche Gesellschaft nicht etwa eine areligiöse, sondern eine multireligiöse Situation.“³⁷ Die Religion hat allerdings ihr Zuhause verloren und ist zu einer vagabundierenden Religion geworden (N. Luhmann); sie wurde unsichtbar.³⁸ Die religiöse Atmosphäre einer Schule ist mehr als die persönliche Glaubensüberzeugung einzelner Lehrer.

Die Ausrichtung an einem ‚Mehr-als‘ kam der heutigen Schulpädagogik weitgehend abhanden. Die Ursache dafür ist nicht eine religionskritische Haltung, sondern die Vielfalt der Dinge, die den Schulalltag beherrschen. Ihre Zahl ist so groß, daß Schulen schon mit ihnen an kein Ende kommen. In einer säkularisierten und pluralen Welt hat das Religiöse außerdem seine dominante Stellung und seine allgemeine Plausibilität verloren. Die Selbstverständlichkeit des Religiösen in katholischen Schulen bildet ein Gegengewicht gegen eine üblich gewordene Privatisierung und Subjektivierung des Religiösen und grenzt es zugleich gegen rein konventionelle und esoterische Formen ab.³⁹

Die Religionsphilosophin H.B. Gerl-Falkovitz spricht von einer notwendigen ‚Außenhaut‘, ohne die es zu Verletzungen kommen kann, die Reifung behindern und Ichschwäche hervorrufen. Mündigkeit ist das Ziel der menschlichen Entwicklung und nicht deren Anfang; Selbstsein entwickelt sich durch Resonanz und beginnt

³³ B. Jendorff, a.a.O. 210. H. Domin schreibt in verdichteter Sprache: „Ich habe Heimweh nach einem Land, in dem ich niemals war“ und „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug“. Aus: Nur eine Rose als Stütze. Gesammelte Gedichte. Frankfurt 1987. 131. 111.

³⁴ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Hamburg 1970.

³⁵ B. Hübner, Der deprojizierte Mensch. Metaphysik der Langeweile. Wien 1991. 21. Der Satz steht dort jedoch in einem etwas anderen Zusammenhang.

³⁶ H.J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998. 75. C.Ch. Bry hat allerdings schon 1924 darauf hingewiesen, daß es neben der Religion, die nach dem Sinn des Daseins fragt, der jenseits und über dem Leben liegt, auch ‚verkappte Religionen‘ gibt, die nach dem fragen, was zwar hinter der gewöhnlichen Welt, aber doch in der Verfügung des Menschen liegt. (C.Ch. Bry, Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns. München 1979. 36)

³⁷ O. Fuchs, Ansätze einer Neuorientierung der Kirche – Antworten auf die gesellschaftliche Situation. In: E. Jaschinski (Hg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften. Nettetal 1997. 153–188, hier 159.

³⁸ Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991 (stw 947).

³⁹ „Es gibt zwei Formen der Religiosität, die nicht trösten können. Die eine ist die konventionelle. Sie verspricht Geborgenheit in einem geschlossenen System. Die andere verspricht Abgehobenheit von dieser Welt durch eine subjektive Seelenreise. Das ist Esoterik, im Gefolge der Gnosis.“ W. Reiss, Epiphanie (actio catholica 1998/4. 2f).

gleichsam in einem ‚Gehäuse‘⁴⁰; neben der Familie und neben Gruppen können gewiß auch katholische Schulen zu einem solchen Gehäuse werden. Katholische Schulen sind Biotope, in denen günstige Wachstumsbedingungen herrschen, aber nicht gettohafte Refugien. Menschen bedürfen auf dem Weg zu ihrer Identität, der nie ganz zu Ende gegangen ist, der Gruppenzugehörigkeit und der damit verbundenen Abgrenzung; diese Abgrenzung muß allerdings auch wieder abgearbeitet und in Beziehung verwandelt werden. Die Fähigkeit zu Verständigung und Zusammenleben darf nicht auf die eigene Gruppenzugehörigkeit begrenzt bleiben.⁴¹

Katholische Schulen sind in ihrer Gesamtheit und institutionell eine Interpretationsgemeinschaft, in der das Christliche nicht nur als wichtig bezeichnet wird, sondern auch erlebt werden kann.⁴² Das Aufleuchten der Zuwendung Gottes geht den Fragen, welche Werte vermittelt und gelebt werden sollen, voraus. Die Ankündigung des Gottesreiches und seine Illustration durch das Leben Jesu kommen vor der Bekehrung und den durch die Bekehrung bedingten Verhaltensänderungen. Die Seinsorientierung ist die

Voraussetzung für eine Handlungsorientierung. „Es geht um die Rettung der Kraftfelder“⁴³, um das Wecken der Sehnsucht nach dem Meer, die dem Bau des Schiffes vorausgeht und ihn bestimmt.⁴⁴ Ohne derartige Zuordnung werden ethische Vorschriften rasch zu einem Ausdruck von Konvention oder von Üblichkeiten.⁴⁵ Egoismus und Rücksichtslosigkeit sind nicht durch gegenteilige Imperative zu bekämpfen; sie werden durch die Erinnerung an eine jeder Leistung vorausgehende Zuwendung relativiert. Christlich erziehen heißt, „für die Gratis-Sichtweise des Lebens disponieren“.⁴⁶ Katholische Schulen haben nicht den Auftrag, eine vorgegebene Ordnung eventuell besser zu garantieren als staatliche Schulen; in ihnen steckt durchaus auch das kritische Potential, bestehende Ordnungsmuster an der Realutopie des Reiches Gottes zu messen.

4. Personale Gemeinschaft

Eine Schule wird weitgehend durch ihre Lehrer bestimmt. An den meisten Schulen gibt es Lehrerpersönlichkeiten, von denen Schüler viel für ihr Leben mitnehmen, während sie von anderen Lehrern im besten Fall etwas lernen.

⁴⁰ H. B. Gerl-Falkovitz, Person ist auf Person resonant. Überlegungen zu einer Philosophie der Pädagogik. In: A. Bucher/R. Seitz/R. Donnenberg (Hg.), Ich im pädagogischen Alltag. Macht – Ohnmacht – Zuversicht. Salzburg 1998. 15–20.

⁴¹ K. H. Nipkow, a.a.O. 112. Wann ein Miteinander Ausdruck eines gelungenen Überschreitens der eigenen Gruppenzugehörigkeit ist und wann es nur ein gleichgültiges Nebeneinander signalisiert, ist nicht immer auf Anhieb zu unterscheiden.

⁴² Es sei an das Wort des Clemens von Alexandrien erinnert: „Wenn du einen Menschen zum Christen machen willst, dann lasse ihn ein Jahr bei dir wohnen“.

⁴³ A. St. Exupery, Die Stadt in der Wüste. a.a.O. 295.

⁴⁴ „Ein Schiff erschaffen heißt nicht die Segel hissen, die Nägel schmieden, die Sterne lesen, sondern die Freude am Meer wachrufen.“ A. St. Exupery, Die Stadt in der Wüste. a.a.O. 182.

⁴⁵ Das bedeutet jedoch nicht, daß Menschen, die nicht religiös gebunden sind und sich als Agnostiker verstehen, nicht eine anspruchsvolle Ethik vertreten und leben können, wie dies zum Beispiel aus dem literarischen Dialog zwischen Kardinal Martini und Umberto Eco ersichtlich wird, der in der italienischen Zeitschrift ‚Liberal‘ veröffentlicht wurde. C.M. Martini/U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998.

⁴⁶ B. Jendorf, a.a.O. 211.

In katholischen Schulen sollte der Lehrkörper ein Kollegium in des Wortes eigentlicher Bedeutung sein und nicht nur ein mehr oder weniger freundliches Nebeneinander von Kolleg/inn/en. Das Vermitteln der Menschenfreundlichkeit Gottes setzt nicht nur voraus, daß derjenige, der davon redet, daran glaubt; sie muß im Zusammenleben sichtbar werden. Es geht um ein Miteinander, dem bestehende Differenzen sowie Konkurrenz- und Leistungsdenken nachgeordnet sind, und das von Vertrauen und Wohlwollen getragen wird. Ein solches Miteinander, das von einer Herrschaft des Sich-Wohlfühlens zu unterscheiden ist, sollte für katholische Schulen typisch sein; es läßt leben und erinnert zugleich an die Versammlung, die ein Kennzeichen der Kirche Jesu ist.

Die Auswahl von Lehrern, die über ihre persönliche Glaubensüberzeugung und ihre berufliche Qualifikation hinaus an einem solchen Miteinander interessiert und auch bereit sind, dafür Zeit aufzuwenden, gehört wohl zu den vordringlichen Aufgaben der Schulerhalter von katholischen Schulen. Eine gute berufliche Qualifikation und die Bereitschaft, die mit dem Lehrberuf verbundenen Pflichten zu erfüllen, reichen nicht aus für die Gestaltung einer katholischen Schule.

Die Tatsache, daß an katholischen Schulen immer weniger Ordensleute oder Priester tätig sind, hat diese Schulen nicht nur äußerlich verändert. War das Miteinander früher schon durch die Ordenszugehörigkeit und die einen Orden prägende Geistigkeit gegeben, die der Tätigkeit in einer Schule bereits vorausgingen, ist es nun notwendig, die Lehrer, die an katholischen Schulen unterrichten und die von auswärts zu ihrem Arbeitsplatz kommen, für ein solches Miteinander (*corporate iden-*

tity) zu gewinnen. Da eine derartige Identifizierung mit der beruflichen Tätigkeit nicht selbstverständlich ist, ist es notwendig, sich immer wieder neu darum zu bemühen.

5. *Sakramentalität*

Ein wichtiges Merkmal katholischer Schulen ist die Feier der Sakramente, vor allem die Feier der Eucharistie. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit sollen Schüler die vorgegebenen Formen kirchlicher Religiosität einüben können und in sie hineinwachsen. Es mehren sich jedoch auch bezüglich sakramentaler Feiern die Schwierigkeiten, und die Frage nach der Eucharistiefähigkeit stellt sich zunehmend auch bei Schülern katholischer Schulen. So stehen diese vor dem Dilemma, sich der Realität anzupassen oder in der Auswahl der Schüler strenger zu sein und zu geringe Schülerzahlen zu riskieren.

Wenn eine sakramentale Praxis brüchig geworden ist, ist es angebracht, die Praxis von dem zu unterscheiden, worum es in Sakramenten geht. Wenn Schüler kirchlich kaum sozialisiert und die kirchlichen Rituale nicht in das Zusammenleben eingebunden sind, ist eine sakramentale Praxis nicht ohne weiteres einsichtig; Sakramente werden zu unverstandenen Übungen, die keinen Zusammenhang mit dem Leben haben und das Leben weder begleiten noch tragen. Unter den gegebenen Voraussetzungen sind (auch) katholische Schulen nicht mehr selbstverständliche Einübungsfelder in kirchliche Formen; sie bemühen sich aber um eine Qualität des Zusammenlebens, die mit dem korrespondiert, was Sakramente bezeichnen und bewirken.

Das Sichtbarmachen der Menschenfreundlichkeit Gottes geht der Kirche

voraus und ist ihr Ziel. Die Kirche bekommt ihren Glanz nicht daher, daß sie sich behauptet und sich in den Mittelpunkt stellt, sie „*leuchtet in dem Maß, in dem sie sich vergißt*“.⁴⁷ Katholische Schulen werden sich in Hinkunft stärker in diesem Vorausbereich bewegen und fragen, was der Feier der Eucharistie und der Versöhnung bereits vorausgegangen sein muß. Was Sakramente aussagen (unwiderrufliche Zuwendung, Zusammengehörigkeit, ein Angewiesensein auf Vergebung ...) ist für katholische Schulen eine unverzichtbare Grundausrichtung; es ist jedoch zu überlegen, ob die Schüler diese Grundausrichtung nur oder am besten in der Feier von Sakramenten erfahren.

Einübung ist gewiß unverzichtbar, und es stimmt auch, daß äußere Formen und Rituale biographisch früher sind als die Einsicht in innere Zusammenhänge. Daß Einüben und Gewöhnung jedoch zu einem tragenden Fundament werden, hängt zu einem guten Teil davon ab, ob diese Vollzüge positiv erlebt werden oder ob sie lästige Pflichtübungen sind. Wer religiöse Rituale einübt, muß wissen, worum es geht; er muß aber auch den Erlebnischarakter mitbedenken, durch den das, was in den Ritualen begangen wird, ins Leben eingebunden wird.⁴⁸

Abschließende Bemerkungen

Die Wegzeichen weisen den katholischen Schulen einen steilen und anspruchsvollen Weg, der nicht für müde Wanderer geeignet ist, die nur auf ausgetretenen und bequemen Pfaden

gehen wollen und deren Herz anderswo ist. Daß sich katholische Schulen von manchen ihrer früheren Ziele verabschieden mußten, macht sie nicht überflüssig. Sie haben die Möglichkeit, in einem Regelschulsystem Alternativen zu denken und innovative Akzente zu setzen. Schulisches Leben ist geprägt von der Freude über Erfolg und Gelingen, von gemeinsamen Erlebnissen und von Festen, aber auch von der Ermüdung durch den Alltag und eine Vielfalt von Konflikten. Der Versuch, innerhalb der oft sehr rasch wechselnden Wetterverhältnisse die Botschaft Jesu in das Leben der Schüler hineinzuknüpfen, ist eine mühevollen und zugleich faszinierende Aufgabe.

Katholische Schulen sind – wie jede Schule – als Langstrecke konzipiert. Bei aller Zielstrebigkeit ist der lange Atem der Geduld und der Gelassenheit nötig, der fähig macht, auch noch mit Enttäuschung und Mißerfolg spielerisch umzugehen. Nicht das Bewahren der Träume über vergangene Zeiten, und Restauration sind gefragt, sondern eine Zuwendung zur Gegenwart, in der Glaube und Liebe aufeinandertreffen. Vieles ist in Bewegung und hat noch keine endgültige Gestalt. Es ist derzeit nicht möglich, feste Häuser zu bauen und religiöse Gebäude zu errichten, in denen die Schüler ein Leben lang wohnen können. Was katholische Schulen heute versuchen, hat weitgehend Weg- und Zeltcharakter.

Man wird an das Volk Israel erinnert, als es fern von seiner geographischen und religiösen Heimat den eigenen Glauben neu artikulieren mußte. Es wurde eine fruchtbare religiöse Zeit, in

⁴⁷ Kardinal C. Schönborn beim Aschermittwochgottesdienst der Künstler (Kathpress vom 19.2.99. 3)

⁴⁸ So werden auch Schlager dadurch zu beliebten Evergreens, daß sie an die Zeit des ersten Verliebtseins erinnern.

der Israel den Synagogengottesdienst zu entwickeln begann und stärker als bisher über die Schöpfung nachdachte. Die umfassende Wahrheit der Schöpfung und die in ihr gründende Haltung des Bejahens wurde wichtiger als die Klage über die Leiden der Zeit.

Die Umsetzung der jesuanischen Botschaft verlangt Entschiedenheit und zugleich eine leichte Hand. In dieser Umsetzung – und erst hier – ist der Ort einer kategorialen Schulpastoral.⁴⁹ Ihr Augenmerk gilt zunächst den Schülern, die den Weg wirklich gehen wollen. Es wird nicht möglich sein, alle Schüler einer Schule in gleicher Weise zu prägen; aber es soll in diesen Schulen Gruppen geben, die sich dem Ideal öffnen und so auf andere ausstrahlen. Katholische Schulen brauchen authentische Gruppen, authentische Zeiten und authentische Orte; man soll aber nicht mit der Gesamtheit der Schüler Ziele erreichen wollen, wofür diese nicht fähig sind. Die nur herumstehen und lästige Pflichten ableisten, behindern die anderen auf ihrem Weg.

Katholische Schulen sind über ihre schulischen Aufgaben hinaus dem Religiösen verpflichtet, und „wer im Religiösen bleiben will, muß kämpfen“ (L. Wittgenstein).⁵⁰ Das Religiöse muß bewahrt werden gegen das Vergessen, aber auch gegen die Gefahren der Verfälschung und der Routine. „Und das ist das Schlimmste: Daß deine helle Gestalt, o Gott, mir verstellt wurde von deinen verlogenen Deutern. ...Deshalb bin ich so spät – deshalb bin ich erst jetzt da“ schreibt J. Korczak.⁵¹

Das Christliche zeigt sich aber nicht zuletzt darin, wie mit Versagen, Ungenügen, mit dem Nichterreichen von Zielen, ja sogar mit Bosheit umgegangen wird. Wer vom biblischen Gott zu reden beginnt, wird zu einem Botschafter seines Erbarmens. Die Praxis des Erbarmens, das über das Gericht triumphiert (Jak 2, 13), ist die Antwort auf eine Rechtschaffenheit, die meint, alles selber zwingen zu müssen. Die menschliche Gerechtigkeit muß sich der Gerechtigkeit Gottes beugen (Röm 10,3).

⁴⁹ Schulpastoral ist als das Bemühen, die religiöse Dimension lebendig zu erhalten, bereits das Konzept katholischer Schulen. Die kategoriale Schulpastoral ist eine wichtige Form der Umsetzung dieses Konzeptes, sie kann es aber weder allein tragen noch ersetzen.

⁵⁰ Von Ermüdungserscheinungen im Religiösen erzählen schon die Evangelien. Bei der Verklärung Jesu sind Petrus und seine Begleiter eingeschlafen (Lk 9,32). Am Ölberg fand Jesus seine Jünger schlafend; ihre Augen waren ihnen zugefallen (Mk 14,40). Im Gegensatz dazu sind die Jünger hellwach, als sie im Sturm auf dem See um das eigene Leben fürchten, während es dort von Jesus heißt, daß er schläft (Mk 4,38).

⁵¹ J. Korczak, Allein mit Gott. Gebete eines Menschen, der nicht betet. Gütersloh 1991. 60. Zit. n. K. J. Lesch, Allein mit Gott. a.a.O. 160.

ULRICH BABINSKY

Eltern-Kind-Arbeit und Pfarrgemeinde

Ein Praxisbericht

In vielen Pfarreien treffen sich meist junge Frauen mit ihren Kleinkindern. Bildet das Pfarrheim nur den notwendigen, aber sehr zufälligen Ort oder sind diese Begegnungen Teil der Pastoral und des kirchlichen Lebens? Unser Autor, Pfarrer in einer Münchener Stadtrandgemeinde, berichtet und reflektiert über seine Erfahrungen. (Redaktion)

Eltern-Kind-Gruppen sind sehr gefragt. Das hat verschiedene Gründe. Für die Eltern – in der Regel jeweils ein Elternteil, meistens die Mütter – ist es nach der Lebensumstellung infolge der Geburt eines Kindes und der damit verbundenen Isolation sehr wichtig, mit anderen Frauen und Männern in Kontakt zu treten, die sich in der gleichen Situation befinden, also einen Ort zu haben, an dem sie Erfahrungen austauschen und Erziehungsfragen besprechen können. Und die Kinder haben in solchen Gruppen die Chance, Gleichaltrige kennenzulernen, mit denen sie vielleicht später sogar den Kindergarten und die Grundschule besuchen. Erstmals können sie die Zugehörigkeit zu einer Gruppe erleben und das Loslösen von den Eltern ausprobieren. Mit diesen oder ähnlichen Erwartungen machen sich Eltern auf die Suche nach entsprechenden Angeboten („Baby-Treff“, „Krabbelgruppe“, „Mini-Club“, „Mutter-Kind-Gruppe“, „Spielgruppe“). Oder sie ergreifen gleich selbst die Initiative und versuchen mit anderen Interessierten, eine Gruppe auf den Weg zu bringen. Da privat meist keine geeigneten Räume zur Verfügung stehen und auch der Bekanntenkreis von ebenfalls Betroffe-

nen nicht allzu groß ist, kommt fast automatisch die Pfarrgemeinde in Betracht. Denn dort sind in der Regel genügend Räume vorhanden, und es können Kontakte vermittelt werden.

Auch für eine Pfarrgemeinde gibt es viele gute Gründe, sich für das Zustandekommen von Eltern-Kind-Gruppen einzusetzen. Solche Gruppen tragen nämlich mit dazu bei, daß der Kontakt zu jungen Familien nach der Taufe nicht abreißt, oder, positiv gewendet, daß die Pfarrgemeinde ihrer Verantwortung gegenüber ihren jüngsten Mitgliedern und deren Eltern gerecht wird. Die Zugehörigkeit zu einer Eltern-Kind-Gruppe weckt zudem das Interesse an anderen Angeboten der Pfarrgemeinde, wie etwa an Gottesdiensten für Kleinkinder, und manchmal sogar die Bereitschaft, sich über die eigene Gruppe hinaus in einem anderen Tätigkeitsfeld der Pfarrgemeinde zu engagieren (zum Beispiel in einem der Sach- beziehungsweise Fachausschüsse des Pfarrgemeinderats). Nicht außer acht zu lassen ist schließlich der vielleicht eher seltene Fall, daß Eltern, die bisher über keine kirchliche Bindung verfügten, einen positiven Zugang finden.

Die Erfahrung zeigt jedoch, daß es von seiten der Pfarrgemeinde nicht ausreicht, lediglich einen Raum zur Verfügung zu stellen. Die Planung und Organisation der Treffen ergibt sich nicht von selbst. Zeit und Dauer müssen ebenso vereinbart werden wie die Zahl der Teilnehmenden. Erwartungen müssen geklärt werden. Spiele, Lieder und Tänze sind vorzubereiten. Eltern und Kinder benötigen eine Anleitung. Verunsicherung und Angst sind behutsam zu thematisieren. Der Prozeß der Gruppe muß reflektiert werden. Konflikte sind zu lösen. Aus alledem wird ersichtlich: Eltern-Kind-Gruppen brauchen eine Leitung und Begleitung. Und: So sie erwartet und tatsächlich angestrebt wird, muß auch die Vernetzung mit dem übrigen Leben der Pfarrgemeinde gewährleistet sein. Es ist ein Anfang, wenn im Rahmen des Taufgesprächs auf das pfarrgemeindliche Angebot von Eltern-Kind-Gruppen hingewiesen wird, aber auf Dauer ist dies nicht ausreichend. Weiterführende Angebote wie etwa Familienkreise sind erforderlich. Kurzum: Es ist ein pädagogisches und pastorales Konzept erforderlich.

Seit 1992 wird in unserer Pfarrei, einer mittelgroßen Pfarrgemeinde am nördlichen Stadtrand von München, nach einem pädagogischen Konzept gearbeitet. Die vorausgehenden Mutter-Kind-Gruppen hatten eher den Charakter eines Kaffeekränzchens mit Kindern. Zwei Frauen, eine Mutter aus unserer Pfarrgemeinde und eine aus einer Nachbargemeinde, leiten jetzt insgesamt vier Gruppen mit jeweils acht Eltern-Kind-Paaren. Das Konzept wurde vom „Haus der Familie“, einer katholischen Familienbildungsstätte in München, entwickelt. Es ist beziehungs- und konfliktorientiert und geht

von der Überzeugung aus, daß gesunde menschliche Entwicklung Zeit und Raum braucht. Besonderes Augenmerk gilt dem jeweiligen Entwicklungsstand des Kindes und der Kommunikation. In einer Zeit, die unter dem Diktat der „optimalen Förderung“ des Kindes steht, sollen der Freiraum für eine altersgemäße Entwicklung geschützt und die Eltern von überforderndem Druck befreit werden. Sie sollen darin bestärkt werden, die Entwicklung ihres Kindes wahrzunehmen und Konflikten nicht auszuweichen. In der Praxis heißt das: regelmäßige Treffen im gleichen Raum, ein fester Zeitrahmen, der das Kind nicht überfordert, gemeinsames Bewegen von Eltern und Kindern am Boden, möglichst wenig Spielzeug, genügend Zeit zum freien Spielen und deshalb in der Regel kein Essen und Trinken, kein Schnuller als Mittel, um die Kinder ruhigzustellen. Die Leiterinnen sind zur regelmäßigen Teilnahme an einer Supervision verpflichtet, die vierzehntägig im „Haus der Familie“ stattfindet. Sie wird von ihnen als hilfreich und weiterführend und deshalb eher als Gratifikation denn als Belastung erlebt. Sie erhalten zudem eine Aufwandsentschädigung. Die Eltern zahlen einen Kostenbeitrag, der an das „Haus der Familie“ weitergeleitet wird. Obwohl dieses pädagogische Konzept, wie die Stichworte „beziehungs- und konfliktorientiert“ erkennen lassen, einigermaßen anspruchsvoll ist, wird es doch von den Eltern sehr gut angenommen. Elternabende tragen dazu bei, die Ziele dieses Ansatzes zu verstehen.

Und das pastorale Konzept? Als ich im Herbst 1996 als Pfarrer in unsere Pfarrgemeinde kam, war ich nicht nur von dieser sehr ambitionierten Arbeit beeindruckt, sondern ich fühlte mich

auch entlastet. Ich wußte die Eltern-Kind-Gruppen gewissermaßen in guten Händen, war also frei für andere Aufgaben. Das hatte jedoch zur Konsequenz, daß die Pastoral der Eltern-Kind-Gruppen und deren Einbindung in die übrige Pfarrgemeinde zunächst unterentwickelt blieb. Abgesehen von den Taufgesprächen und einigen Gottesdiensten mit Kleinkindern kam es kaum zu Kontakten. Das änderte sich, als wir im Frühjahr 1997 eine Elterninitiative gründeten, um etwas gegen die Unterversorgung mit Kindergartenplätzen in unserem Stadtbezirk zu unternehmen. Viele Eltern aus den Eltern-Kind-Gruppen beteiligten sich daran. Es wurden Unterschriften gesammelt, Politiker gewonnen, eine Pressekonferenz organisiert und tatsächlich das gesetzte Ziel eines zusätzlichen Kindergartens erreicht. Im Laufe dieses Projekts wurde mir folgendes deutlich:

- Eltern-Kind-Gruppen sind von ihrem normalen Ablauf her betrachtet erziehungs- und gemeinschaftsorientiert. Sie können und sollten aber auch gemeinwesenorientiert sein. Denn: Es ist zweifelsohne verdienstvoll, den Kontakt zwischen verschiedenen Familien und ein gutes Klima zwischen Eltern und Kindern zu fördern. Aber eine nur wenig familienfreundliche soziale Infrastruktur kann diesen Zielen erheblich zuwiderlaufen. Manche Familie gerät in finanzielle Schwierigkeiten, wenn nach dem Ablauf des Erziehungsurlaubs der zweite Verdienst ausfällt, weil kein Kindergartenplatz zu bekommen war. Und das Konkurrieren um einen der knappen Kindergartenplätze schafft ein Klima von Mißgunst und Neid.
- Ein gemeinwesenorientiertes Projekt kann dazu beitragen, daß sich der Lebenshorizont weitet und ein Klima der Hoffnung entsteht. Eltern-Kind-Gruppen führen zwar aus der situationsbedingten Isolation nach der Geburt eines Kindes heraus. Gleichwohl ist auch deren Horizont aufgrund der Orientierung an der Aufnahmefähigkeit des Kindes noch sehr eng gesteckt. Was darüber hinaus geht, ist von einem Schleier des Undurchschaubaren und, gar nicht so selten, des Bedrohlichen umgeben. Das aktuelle tagespolitische Geschehen, das Lesen der Tageszeitung rücken für manche junge Eltern in weite Ferne; für einen Behörden-gang müssen bisweilen unglaubliche Energien mobilisiert werden. Das gemeinsame Engagement hilft demgegenüber, sich in der Welt wieder zurechtzufinden, und, wenn es auch noch wie in unserem Fall mit Erfolg gekrönt ist, zu erkennen, daß deren Mechanismen gar nicht so unveränderbar sind, wie es oft erscheint.
- In unseren Eltern-Kind-Gruppen wird der Glaube vor allem kindgemäß und eigentlich kaum erwachsenengerecht thematisiert. So werden zum Ende der Treffen vor allem in den geprägten Zeiten des Kirchenjahres und an einigen Feiertagen wie Erntedank einige Anregungen für die religiöse Erziehung gegeben (zum Beispiel Lieder und einfache Bastelarbeiten). Die Eltern sind für diese Vorschläge sehr dankbar. Zudem hat sich bei manchen unserer Gruppen der Brauch entwickelt, vor oder nach dem Treffen die Kirche aufzusuchen, mit den Kindern herumzuschauen, eine Kerze anzuzünden und ein kurzes Bitt- oder Dankgebet zu sprechen. Als ich sie einmal



Dietl, Annelies
Wir verstehen das
Vaterunser

72 Seiten, 10 ganzseitige, farbige Illustr. von Judith Winstel, Hardcover
 DM/sFr 19,80/öS 145,—
 [ISBN 3-7917-1617-4]

Für Kinder ab 6 Jahren.
 Jede Vaterunser-Bitte wird kindgerecht erklärt, mit einem Farbbild illustriert, dann folgt eine kleine, heutige Geschichte, die das Vaterunser in das Leben der Kinder überträgt. Eine wertvolle Hilfe für die Erstkommunion und die Beichtkatechese und immer ein schönes Geschenk. Natürlich auch für evangelische Kinder.



fragte, wie sie auf diese gute Idee gekommen seien, verwiesen die Mütter darauf, daß ihnen ihre Kinder auf die Sprünge geholfen haben. Deren neugieriges Fragen hatte sie bewegt, mit ihnen in die Kirche zu gehen. Im Religiösen wie im Pädagogischen: Orientierung am Kinde. Warum sollten nur die Kinder an der Hand ihrer Eltern, warum nicht auch die Eltern an der Hand ihrer Kinder in die Kirche gehen und erneut zum Glauben finden? Nur: Werden sie ihn dann nicht auch wieder mit den Kinderschuhen ablegen? Während der stadtteilbezogenen Kindergarteninitiative erlebte ich demgegenüber, wie der Glaube aus der Praxis heraus erwachsenengemäß thematisiert werden konnte. Das war möglich, weil eben nicht die Kinder und ihre Entwicklung, sondern die Erwachsenen selbst im Mittelpunkt standen. So konnte ihr Erleben von Ohnmacht und Enttäuschung, Hoffen und Bangen religiös thematisiert werden. Das heißt nicht, daß das gemeinsame Erleben von Erwachsenen und Kindern im unmittelbaren Kontext einer Eltern-Kind-Gruppe für den Erwachsenen religiös irrelevant wäre. Aber: Solches Erleben muß thematisiert werden, damit es nicht diffus bleibt und als Erfahrung verfügbar wird.

Zusammenfassend und schlußfolgernd ist festzuhalten:

1. Für die Eltern-Kind-Arbeit ist ein Konzept erforderlich, das den Anspruch erheben kann, Eltern und Kinder zu fördern. Ein beziehungs- und konfliktorientiertes Konzept, wie es vom „Haus der Familie“ in München entwickelt wurde, wird diesem Anspruch gerecht, sollte aber in den weiteren Kontext der Gemeinwesenarbeit hineingestellt werden.
2. Der gemeinwesenorientierte Ansatz ist von einer pastoralen Grundsatzentscheidung abhängig. Wo sich eine Pfarrgemeinde faktisch in einer Sonderwelt bewegt, wird sich eine solche Ausrichtung nicht nahelegen. Andererseits ist es jedoch möglich, mit Hilfe einer gemeinwesenorientierten Eltern-Kind-Arbeit die Praxis einer Pfarrgemeinde auf dieses Ziel hin zu transformieren. Es gibt genügend junge Eltern,¹ die dazu bereit sind.
3. In Eltern-Kind-Gruppen stehen allem Anschein nach die Kinder im Vordergrund. Speziell im Blick auf den Glauben stellt sich die Frage, inwieweit Erwachsene hier die Gelegenheit haben, darin zu reifen. Diese Frage wird dort um so drängender, wo die Eltern-Kind-Gruppe für geraume Zeit die einzige Verbindung zu einer Pfarrgemeinde ist.

¹ Infolge der Kindergarteninitiative ist in unserem Pfarrgemeinderat ein kommunalpolitischer Arbeitskreis entstanden.

SILVIA HABRINGER-HAGLEITNER

... wenn ihr nicht werdet wie die Kinder

Zu den Motiven und Bedingungen kirchlicher Kindergartenarbeit

Mehr als für jede andere Altersstufe wird von den Kirchen im deutschen Sprachraum für die Kinder im Kindergartenalter getan. Denn durch die große Zahl kirchlicher Kindergärten sind überdurchschnittlich viele finanzielle Mittel zahlreicher Pfarren und Diözesen gebunden. Warum dies auch heute noch sinnvoll ist, versucht die Assistentin am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz herauszuarbeiten und nennt dabei mögliche Perspektiven für eine innovative und vorbildliche Kindergartenarbeit. (Redaktion)

1. Kirchliche Kindergartenarbeit heute – wozu?

Seit Beginn der Industrialisierung und dem damit verbundenen Elend verwahrloster Kinder von Fabrikarbeitern engagieren sich kirchliche Institutionen in der Betreuung und Erziehung vorschulpflichtiger Kinder. Rund 130 Jahre nach der Eröffnung der ersten kirchlichen Kinderbewahranstalten werden nun angesichts geänderter gesellschaftlicher Bedingungen und im Rahmen kirchlicher Spardiskussionen Anfragen an die Rentabilität und Notwendigkeit kirchlicher Kindergärten gestellt. Wozu soll die Kirche diese finanziellen Lasten noch tragen, wo die Schaffung von Kinderbetreuungsplätzen doch eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe ist? Leisten sich die Pfarren hier nicht eine Dienstleistung an der Gesellschaft,

die ihnen letztlich wenig einbringt? Kirchliche Kindergartenarbeit muß sich also neu legitimieren und braucht dafür – will sie nicht pragmatisch kurztreten¹ – theologische Begründungen. Der vorliegende Artikel stellt einen Versuch dar, die Bedeutung des Kindergartens in der Pfarrgemeinde herauszustellen und mögliche Bedingungen zu beschreiben, die pfarrliche Kindergartenarbeit im Sinne der Kinder gelingen lassen.

2. Der Umgang Jesu mit Kindern als mögliche Begründung kirchlicher Kindergartenarbeit

2.1. Der den Kindern angemessene Raum – in die Mitte der Gemeinschaft aufgenommen

Wenn wir fragen, welche Bedeutung Kindern in kirchlichen Gemeinden zu-

¹ Eine solche pragmatische Antwort gibt zum Beispiel die Vollversammlung des Pastoralrates der Diözese Linz im Jahr 1985, wenn sie meint: „Nicht zu übersehen ist auch die indirekte Möglichkeit der Pastoral, über die Kinder die Eltern zu erreichen. Es ergibt sich eine Reihe von Möglichkeiten der Kontaktnahme und eines besseren gegenseitigen Kennenlernens, sowie Anregungen und Impulse für Fest- und Feiergusaltung in der Familie“. Vgl. „Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft“, Beilage zum Linzer Diözesanblatt 1/1996, 1.

kommen soll, so ist es legitim, auf die biblischen Quellen zurückzugehen und nach Jesu Botschaft im Zusammenhang mit den Kindern zu fragen². Interessanterweise wird diese Botschaft genau dann ins Spiel gebracht, wenn es um Hierarchiefragen in der christlichen Gemeinschaft geht: „Da setzte er sich, rief die Zwölf und sagte zu ihnen: Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein. Und er stellte ein Kind in ihre Mitte, nahm es in seine Arme und sagte zu ihnen: Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“ (Mk 9,33–37)

Das nonverbale Handeln Jesu ist beachtenswert. Er nimmt das Kind in seine Arme und stellt es in die Mitte, das heißt er ist ihm körperlich nahe und gibt ihm den wichtigsten Raum mit der größten Aufmerksamkeit in einer Gruppe: die Mitte. Und genau diese Handlung interpretiert er gleichzeitig als religiösen Akt.

Hier läßt sich die Frage stellen, wer oder was in unseren Pfarrgemeinden ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt wird? Sind es die Kinder und andere auf Unterstützung angewiesene, gesellschaftlich marginalisierte Gruppen? Sind es die alljährlich wiederkehrenden pfarrlichen Veranstaltungen oder sind es exakt vorbereitete Gottesdienste und spirituelle Übungen? Oder ist es der Pfarrer mit seinem Team?

Jesus kehrt alle Hierachievorstellungen um und legt seinen Zwölf nahe, den Kindern zu dienen, wenn sie groß

sein wollen vor Gott. Gleichzeitig spricht er eine Verheißung aus, die mit der leibhaftigen Aufnahme von Kindern in Kraft tritt: die Begegnung mit Jesus selber und mit dem, der ihn gesandt hat. Wer selber mit Kindern lebt, weiß, daß diese Begegnung höchstes Glück und zugleich höchste Sorge, Anstrengung, Mühe bedeutet. Wer Gott aufnimmt, bettet sich nicht auf Samt.

Dieser diakonische Aspekt im Umgang mit Kindern hat sich auch im kirchlichen Handeln immer wieder gefunden. Die Gründungen der Kinderbegegnungsstellen im letzten Jahrhundert beispielsweise waren in erster Linie diakonisch motiviert. Von daher ist zu fragen, ob das nicht schon reichen würde als Legitimation für kirchliche Kindergartenarbeit?

Selbst das pädagogische Handeln im Sinne des lebensbegleitenden Lernens, das neben der Kinderbetreuung zu den Grundaufgaben des Kindergartens gehört, könnte als Dienst verstanden werden.

Die Vertreter eines kerygmatischen Ansatzes werden hier einwenden, daß dies zuwenig sei, denn kirchlich verantwortete Pädagogik müsse auch der Evangelisierung dienen. Dem möchte ich im folgenden kurz nachgehen, indem ich eine weitere Stelle aus dem Markus-Evangelium heranziehe, wo Jesus noch mehr über die Kinder sagt.

2.2. Beziehung statt Belehrung:

Die natürliche Nähe der Kinder zum Himmelreich

Als die Jünger verhindern wollen, daß man Jesus Kinder zur Segnung bringt,

² Vgl. etwa auch Norbert Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983; Walter Krieger/Balthasar Sieberer (Hg.), Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral, München 1998; Johann Hofmeier, Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde. Ein pädagogisches und pastorales Handlungsfeld, Würzburg 1992.

„wurde er unwillig und sagte zu ihnen: Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen. Und er nahm die Kinder in seine Arme; dann legte er ihnen die Hände auf und segnete sie“. (Mk 10,13–16)

Mit der Segnung entspricht er dem Wunsch derer, die ihre Kinder zu ihm bringen, und schließt sich der jüdischen Sitte an, in der Väter und Lehrer ihre Kinder und Schüler segnen. Jesus spricht den Kindern wie anderen gesellschaftlich marginalisierten, bedeutungslosen, verachteten und materiell armen Menschen hohe religiöse und menschliche Würde zu. Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich.

Aus religionspädagogischer Sicht ist interessant, daß Jesus kein einziges Mal davon spricht, was nun die Kleinen alles zu lernen und besser zu verstehen hätten, damit sie als Gläubige das Reich Gottes betreten können. Jesus stellt an die Kinder keine Bedingungen, er nimmt sie an in ihrer Wirklichkeit. Umso zorniger reagiert er allerdings auf jene, die die Begegnung und somit auch die Beziehung verhindern wollen. Für ihn steht die menschliche Begegnung mit den Kindern im Vordergrund, ihr Ort ist auch sein Ort, ihr Reich ist sein Reich. Der religiöse Akt des Segnens ist vom menschlichen Akt des Umarmens nicht zu trennen.

Jesus hat keine Religionspädagogik entwickelt, und dennoch erscheint mir sein verbales und nonverbales Handeln anregend für religionspädagogische Überlegungen. In seinen Worten über die Nähe der Kinder zum Reich Gottes deutet er an, daß sie schon haben, was sie zur religiösen Weisheit brauchen. Er unternimmt keine An-

strengungen, ihnen wie den Erwachsenen zu erklären, wer und wie Gott ist, denn sie tragen Gott in sich, und ihre Engel im Himmel sehen Gott von Angesicht zu Angesicht (vgl. Mt 18,10). Was uns Jesus im Zusammenhang mit den Kindern gebietet, ist Hochachtung und Annahme, was er vorlebt, ist Kontaktaufnahme und liebevolle Beziehung.

Die religionspädagogische Frage scheint also nicht zu sein: „Wie bringen wir das Gute und den Glauben in die Kleinen hinein? Wie machen wir sie zu gläubigen ChristInnen?“, sondern: „Wie hindern wir uns selbst daran, Lebensverachtendes, Böses in Form von Beziehungslosigkeit und Verführung zum Tod in sie einzupflanzen? Wie erhalten wir die natürliche Nähe der Kinder zum Reich Gottes beziehungsweise helfen ihnen dabei, diese zu erhalten?“

Jesus kehrt also die herkömmliche pädagogische Logik um. Nicht wir sind die Vorbilder für die Kinder, sondern sie sind es für uns. Wer sich auf die Beziehung zu den Kindern aufmerksam einläßt, wird überrascht immer wieder Neues lernen können, das die eigene glaubende Identität bereichert, und sei es nur der Schrei der Hoffnung, daß von irgendwoher Hilfe kommt, oder das Akzeptieren des Angewiesenseins.

3. *Schlußfolgerungen für das Verhältnis von Kindern und Kirche*

Die Frage, ob ein Kindergarten für das Leben einer Pfarrgemeinde lohnend ist, führt sich aus dem bisher Gesagten meines Erachtens ad absurdum, denn christliche Gemeinschaften brauchen Kinder, wenn sie Christus begegnen wollen und dem, der ihn gesandt hat. Christus begegnet uns in jenen, die

schwach und angewiesen sind, die weder über Macht noch über Reichtum verfügen. Die Frage bleibt nur, inwiefern in unserer materiell reichen Gesellschaft Kinder bedürftig, notleidend, angewiesen sind? Was brauchen sie im hochindustrialisierten westlichen Kontext?

3.1. Kinder in einer Pfarrgemeinde

Wenn sich eine Pfarrgemeinde bereit-erklärt, einen Kindergarten zu erhalten, dann leistet sie selbstverständlich einen Dienst an der Gesellschaft. Die Frage, inwiefern die privaten kirchlichen Kindergärten ausdrücklich von gesellschaftlichem Interesse getragen oder doch eher mit dem Verdacht möglicher katholischer Indoktrination kleiner Kinder beargwöhnt werden,³ kann im Rahmen dieses kurzen Artikels nur angedeutet, aber nicht diskutiert werden. Je klarer sich pfarrliche Kindergärten aber als Orte der Diakonie deklarieren, umso eher werden sie die gesellschaftliche Akzeptanz erhalten.

Neben den herkömmlichen Kindergärten braucht es gegenwärtig weitere spezielle Kinderbetreuungsformen für 2–3jährige Kinder beziehungsweise schulpflichtige Kinder, deren beide Eltern berufstätig sind, oder die in Ein-elternfamilien leben. Die diesbezüglichen gesellschaftlichen Defizite führen zu dem Anspruch an die Pfarren, in Zusammenarbeit mit den Eltern Denk-anstöße für neue Formen außerfami-

liärer Kinderbetreuung zu geben und mit der öffentlichen Hand bei der Entwicklung neuer Modelle außerfamiliärer Kinderbetreuung mitzuwirken.⁴

Johann Hofmeier stellt in diesem Zusammenhang das Modell der „mitsorgenden Gemeinde“ vor: „Die mitsorgende Gemeinde findet Wege, wie über Nachbarschaftshilfe oder Elterninitiativen spontan und unbürokratisch geholfen werden kann, zum Beispiel alleinerziehenden Eltern, Neuzugezogenen, erkrankten Müttern.“⁵

Was den Kindergarten betrifft, so meint er: „Die mitsorgende Gemeinde wird nicht mit immer neuen Forderungen an den Kindergarten herantreten, die dieser gar nicht erfüllen kann. ... In der mitsorgenden Gemeinde liegt die Verantwortung für den Kindergarten nicht mehr allein auf den Schultern des Seelsorgers und der Leiterin, gewinnt der Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft sein eigenes Profil und erhält die gesamte Gemeinde Impulse für elementares, gemeinsames Glaubens-Lernen.“⁶

3.2. Förderliche Strukturen für einen Pfarrkindergarten als „Garten des Menschlichen“⁷

Der Kindergarten als „pädagogische und diakonische Einrichtung der Pfarrgemeinde“⁸ braucht zuallererst Strukturen, die für alle Beteiligten so hilfreich und gut wie möglich sind, damit das Zusammenleben gelingen kann.

³ Ein Beispiel dafür war 1997 die Kritik der Vorsitzenden der Liberalen Partei Österreichs Dr. Heide Schmidt an religiösen Riten im Kindergarten, an denen in einem niederösterreichischen Kindergarten auch konfessionslose Kinder teilzunehmen hatten.

⁴ So etwa in einer Erklärung der Vollversammlung des Pastoralrates der Diözese Linz von 1995: Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft. Beilage zum Linzer Diözesanblatt 1/1996, 3.

⁵ Johann Hofmeier, Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde... a.a.O. 20.

⁶ Ebd. 20f.

⁷ Vgl. Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft... a.a.O. 2.

⁸ Vgl. ebenda.

A) Die Schaffung von Räumen für Kinder soll bewußt und mit Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Kinder nach Bewegung, Rückzug etc. geschehen. Zuwenige und zu kleine Räume erschweren das Leben der Kinder und die Arbeit der Kindergärtnerinnen⁹. Kinder und Kindergärtnerinnen sollen ein Mitspracherecht beim Neu- und Umbau von Kindergärten haben. Der Kindergarten sollte für Kinder und Eltern möglichst leicht und gefahrlos zu erreichen sein.

B) Wenn kirchliche Kindergärten zu Recht für den gesamten Kindergartenbereich innovatorisch wirken wollen¹⁰ und sich Pfarrgemeinden als Anwältinnen der Kinder verstehen, dann werden sie alles daran setzen, die Gruppengrößen von derzeit 26 Kindern pro Gruppe auf 15–20 zu reduzieren.¹¹

C) Die Öffnungszeiten müssen zuerst auf die Bedürfnisse der Eltern und der Kinder abgestimmt sein und Flexibilität ermöglichen. Starre Öffnungszeiten „weil es immer schon so war“ entsprechen zumeist nicht mehr den Zeichen der Zeit.

D) Strukturierte Teamarbeit (regelmäßige Teamsitzungen aller MitarbeiterInnen, einschließlich Helferinnen, Köchinnen, Putzfrauen) erleichtert die Kommunikation und fördert den Teamgeist.

E) Eine Pfarre, die will, daß es den Kindern im Kindergarten gutgeht, muß darauf achten, daß es den Kindergärtnerinnen und Helferinnen gutgeht. Dazu gehört, daß den Kindergärt-

nerinnen größtmögliche Kompetenz und Freiheit in ihrer Arbeit mit den Kindern zugesprochen wird, daß sie weniger mit Forderungen konfrontiert als mit unterstützender Anerkennung gestärkt werden. Dort, wo deutlich wird, daß eine Kindergärtnerin den Kindern und Eltern nicht gerecht werden kann, müssen zum Wohl der Kinder auch Konsequenzen gezogen werden.

Die Kindergärtnerinnen sind in der Arbeit mit den Kindern persönlich stark gefordert. Die Persönlichkeitsbildung ist zudem ein zentrales (religions-)pädagogisches Erfordernis. Daher soll es für die Kindergärtnerinnen Supervisions- und Weiterbildungsmöglichkeiten zur Stärkung der Persönlichkeit und zur Regenerierung verbrauchter Kräfte geben.

F) Regelmäßige Elternabende, an denen die Eltern mit ihren Wünschen, Bedürfnissen und auch Sorgen Platz nehmen dürfen, sind ein wesentlicher Baustein in einer Kindergartenarbeit, die den Kindern dienen will.

Wenn eine Pfarrgemeinde die kleinen Kinder in ihrer Mitte aufnimmt, wie Jesus die Kinder aufgenommen hat, dann wird es ihr nicht in erster Linie darum gehen, daß die Kinder das sonntägliche Kirchenvolk zahlenmäßig bereichern, sondern darum, daß sie auf verschiedenste, angemessene Weise in Beziehung und Kontakt kommt mit jenen Kleinen, die dem Reich Gottes sehr nahe sind, deren Engel im Himmel das Angesicht Gottes sehen.

⁹ Der Begriff „Kindergärtnerin“ wird nicht im ganzen deutschen Sprachraum einheitlich verwendet, meint alle pädagogisch ausgebildeten Erzieherinnen im Kindergarten. Da dort vor allem Frauen tätig sind, wird auf inklusive Formulierungen verzichtet.

¹⁰ Vgl. ebenda.

¹¹ Diese Zahlen werden von Kindergärtnerinnen selbst angegeben, wenn sie nach der Optimierung der Gruppengröße gefragt werden. Vgl. dazu Positions- und Forderungspapier der RPI-Seminargruppe „Rolle und Wert der Kindergärtnerin in der Gesellschaft“, Linz 1994.

BIRGIT JEGGLE-MERZ

Gemeinsam feiern: Leitlinien für eine gottesdienstliche Praxis

(nicht nur für eine Feier mit Kindern)

Mit großem Aufwand werden in vielen Pfarren mehr oder weniger regelmäßig Gottesdienste besonders für Kinder beziehungsweise Familien mit Kindern gestaltet. Ohne Zweifel kommt darin eine Wertschätzung der jungen Mitchristen zum Ausdruck. Erfahrungsgemäß aber stoßen die Verantwortlichen nicht selten auf Kritik und müssen mit eigenen Enttäuschungen leben. Unsere Autorin, die sich als Liturgiewissenschaftlerin seit Jahren praktisch und theoretisch in diesem Bereich engagiert, setzt sich mit den Chancen und Bedingungen kinderliturgischer Bemühungen auseinander. (Redaktion)

Wer eine Buchhandlung betritt, um Material zur Vorbereitung eines Kindergottesdienstes zu suchen, wird von der Menge an unterschiedlichen Angeboten fast erschlagen. Was soll man auswählen, was kaufen? Die Verlage wissen, daß die Kunden in dieser Situation in der Regel zum jüngst erschienenen Werk greifen in der vermeintlichen Hoffnung, daß das Erscheinungsdatum Aufschluß gäbe über die neuesten Erkenntnisse, die letzten Moden und die aktuellsten Gags, um damit den Bedürfnissen der Kinder von heute am besten entsprechen zu können. Die Autorinnen und Autoren bemühen sich auch redlich, diesen Ansprüchen zu genügen, und die Verlage werfen Jahr um Jahr neue Gottesdienstmodelle auf den Markt. Doch – wer immer schon eine stets wachsende Anzahl solcher Bücher im Regal stehen hat, wird dies bestätigen – diese praktischen Hinweise sind nur kurzfristig hilfreich. Grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung von liturgischen Feiern im Leben von Kindern (und ihren Eltern), ja letztlich die Frage nach

dem Zusammenhang von Liturgie und Gemeinde halten zwar in der konkreten Notwendigkeit der Vorbereitung eines bald anstehenden Kindergottesdienstes auf den ersten Blick eher auf. Langfristig gesehen kann aber nur aufgrund einer Reflexion über und einer Rückbesinnung auf die ekklesiologische Bedeutung der Liturgie die Basis auch für Kindergottesdienste gefunden werden, was dann Rückwirkungen auf die Vorbereitungszeit der konkreten gottesdienstlichen Feiern zeitigt.

An dieser Stelle soll daher ein Impuls dafür gegeben werden, in der Gemeinde oder auch nur im Vorbereitungsteam in einen Prozeß der Reflexion über die Grundlagen gottesdienstlichen Feiern einzusteigen.

Gottesdienst feiern – eine mögliche Gegenkultur im Zeitalter der Beschleunigung

Die Gegenwartsbeschreibungen über den Stellenwert der Liturgie in unserer säkularisierten, vielfach als „nachchrist-

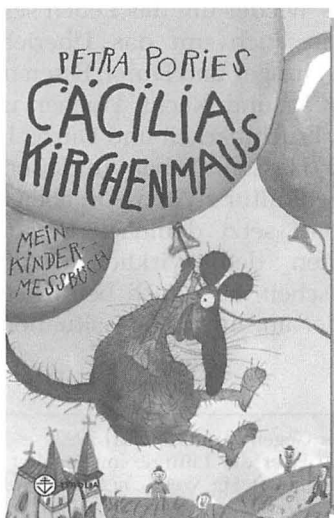
lich' beschriebenen Gesellschaft sind ernüchternd, bisweilen auch erschreckend¹. Sie weisen aber auch überdeutlich darauf hin, daß wir nicht einfach so weiter machen können wie bisher, sondern daß grundlegende Weichenstellungen notwendig sind, um das liturgische Leben und damit die Gemeinden selbst im Übergang ins 3. Jahrtausend lebensfähig zu halten. Warum aber ist das so? Warum besteht ein derart enger Zusammenhang zwischen der Existenz von Gemeinde überhaupt und deren gottesdienstlichem Leben?

Es zeigt sich, daß Christen immer schon vor allen Dingen durch den Gottesdienst geprägt worden sind. Das meint: Es ist nicht gleichgültig, was, also welche Inhalte unseres Glaubens gefeiert werden, und wie diese zur Feier kommen, weil wir Menschen in besonderer Weise in unseren Gottesdienstfeiern lernen und erfahren, was es heißt, Christ zu sein und wie man als Christ oder Christin leben kann. Auch wenn dies auf den ersten Blick als „Schönfärberei“ von Liturgie abgetan werden könnte, so wird doch bei genauerer Betrachtung alsbald deut-

¹ Da ist die Rede von der Liturgie als „kultureller Verhaltensanomalie“ (G. Aeschbacher), es wird geschlossen, daß Gottesdienstfeiern angesichts der Kultur der Gegenwart überholt sei (Charles Davis), ja da wird die Frage gestellt, ob Gottesdienst überhaupt noch möglich sei in einer Zeit, in der selbst der Glaube an Gott ungewöhnlich sei (A.A. Häußling). Den derzeitigen Diskussionsstand und weiterführende Überlegungen bietet: *Benedikt Kranemann/Klemens Richter/Franz-Peter Tebartz-van Elst* (Hg.), *Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*. Bd. 1. (Volk Gottes. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde C S/98) Stuttgart 1998.



TYROLIA



Das originelle farbig illustrierte Messbuch für Kinder ab 8 Jahren

Petra Pories

Cäcilia Kirchenmaus

80 Seiten, durchg. farb. ill.; zahlr. Cartoons,
6 Lieder, Messe-Quiz, Bastelanleitung
für die Kirchenmaus, geb.

ÖS 144,- / DM 19,80 / SFr 19,80

TYROLIA-VERLAG · INNSBRUCK-WIEN

Auslieferung:

AZN, Hoogeweg 71, 47623 Kevelaer

Telefon 028 32/929-290; Fax 929-211

e-mail: AZN-info@t-online.de

lich, daß für viele Menschen die Liturgie – und sei es nur die am Heiligen Abend, zur Erstkommunion, Hochzeit oder Beerdigung – den einzigen Berührungspunkt mit Kirche und ihren Lebensäußerungen darstellt und schon aus diesem Grunde besonderer Aufmerksamkeit bedarf.

Darüber hinaus – und dies ist das eigentlich Wichtige – wohnt der Liturgie eine eigene Dynamik inne, die sie aus allen anderen Lebensvollzügen der Kirche heraushebt: Sie ist der Ort, an dem sinnhaft und leibhaft erfahrbar werden kann, daß Gott an den Menschen handelt, weil er sich ihnen hier in einer ganz besonderen Weise zuwendet und sie in sein Heilswerk miteinbezieht. Kern unseres katholischen Liturgieverständnisses ist daher, daß Heilsgeschichte nicht nur als (Ursprungs-)Geschichte aus der Vergangenheit in unseren Feiern zur Verlesung kommt, sondern im Lesen, im Erzählen, im Erinnern wieder Gegenwart und Wirkmächtigkeit gewinnt. So werden wir, jeder und jede einzelne, Teil dieser Heilsgeschichte, die sich in und an uns fortsetzt. Legt man ein solches Verständnis von Liturgie zugrunde, so ist es überaus wichtig, unsere Kinder an dieses für das Christsein und Christwerden so zentrale Geschehen heranzuführen und sie darin einzubinden. Liturgie feiernde Gemeinden werden so selbst zum Zeichen für die Lebendigkeit des Glaubens und zum Ort, der animieren kann, sich auf diesen dort gefeierten Glauben einzulassen.

Allerdings ist diese innere Dynamik, dieses Besondere der Liturgie nicht erfahrbar, wenn wir uns (ausschließlich) an den momentanen Zeitströmungen orientieren: an einer Erlebnisgesellschaft, in der das Erleben selbst zur Lebensaufgabe wird,² an einer Zeit, in der die Menschen immer weniger Zeit für immer mehr Dinge haben³ oder auch an dem über allem stehenden Gesetz des Konsums. Hier ist eine lebens- und zukunftsfähige Gegenkultur notwendig: Es geht um eine gottesdienstliche „Kultur des Lebens“. Karl-Heinrich Bieritz verweist auf die Erfahrung der Jünger auf dem Weg nach Emmaus: „Der Weg dorthin ist weit. Er will im Leib und im Leben gegangen, begangen sein – nicht nur virtuell im Rahmen einer Computersimulation oder in einem liturgischen Erlebnispark. Die Erfahrungen, die es hier zu machen gibt, können nicht simuliert werden. Sie werden auf die »Blätter des Lebens« geschrieben. Das heißt: Sie haben dort ihren Ort, wo die Grenzen der Erlebnis- und Simulationskultur überschritten werden. Wo es – statt um das »Projekt des schönen Lebens« – wieder um das Leben selbst und darin auch um das Überleben geht: um Hunger und Durst, Essen und Trinken, Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Fruchtbarkeit und Dürre, Lieben und Hassen, Leben und Tod.“⁴ Eine Gegenkultur zu den Vorgaben der Gesellschaft setzt demnach bei dem eigentlichen, dem wirklichen Leben der Menschen, also auch beim Leben der Kinder an: ihre Lebenssituationen

² Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt 1992.

³ Vgl. Arno Schilson, *Leben aus der Mitte der Zeit. Über die Feier der Liturgie im Zeitalter der Beschleunigung*, in: *Liturgia semper reformanda*. Fs Karl Schlemmer. Hg. v. Anselm Bilgri/Bernhard Kirchgessner. Freiburg 1997, 172–192.

⁴ Karl-Heinrich Bieritz, *Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens“*, in: *Die missionarische Dimension der Liturgie* 32–44 (siehe Anmerkung 1).

müssen vorkommen, ihre Probleme besprochen werden, ihre Fragen im Licht der Frohen Botschaft beleuchtet Gegenstand der Feier werden.

Diese Forderung heißt in ihrer praktischen Umsetzung zum Beispiel: Der Druck, der durch Anforderungen und Noten seitens Schule (und Gesellschaft) auf den Kindern lastet, ist enorm, ganz gleich ob es sich um schlechte oder gute Schülerinnen und Schüler handelt – er ist in jedem Fall größer, als wir Erwachsene es in Erinnerung haben. Wir dürfen dies nicht verschweigen und müssen die Kinder erfahren lassen, daß sie von Gott Geliebte, von ihm Angenommene, von ihm Getragene sind, ganz gleich, ob sie nach den Maßstäben der Gesellschaft „leistungsfähig“ sind, ob sie die „richtige“ Kleidung tragen, ob sie dick oder dünn, Einheimische oder Zugezogene sind. Und weiter: Die Familien, aus denen die Kinder stammen, sind in vielen Fällen alles andere als heil. Wie können sie in unseren gottesdienstlichen Feiern Kirche als Gemeinschaft erfahren, die ihnen Halt und Geborgenheit geben kann? Das ist eine zentrale Frage! Auch Kinder erfahren hautnah, was „Leid“ ist, nur bleiben sie oftmals allein mit den Nöten, die diese Erfahrung auslösen können. Was passiert, wenn Opa oder Oma sterben, wenn der Mann aus der Nachbarschaft tödlich verunglückt, wenn die Bilder der verzweiferten Menschen aus den Katastrophengebieten über den Bildschirm flattern? Die Kinder läßt dies alles nicht unberührt. Nur – wer redet mit ihnen, wer pflanzt in ihre Herzen die Sehnsucht nach dem Reich Gottes, nach dem Land, wo Milch und Honig

fließen? Wer deutet ihnen ihre Lebenssituationen? Kinder brauchen, wie wir Erwachsenen übrigens auch, Räume, in denen sie wenigstens für kurze Zeit erfahren können, daß Heil geschenkt wird ohne Vorleistungen und ohne Aufrechnung. Dies zu ermöglichen, müßte Ziel unserer gottesdienstlichen Feiern sein.

Liturgie als Ort liturgischer Bildung und Glaubensweckung

Die Liturgie wird mehr und mehr zu dem Ort religiöser Bildung schlechthin.⁵ Sicher haben die Menschen früherer Generationen auch in der Liturgie am innigsten erfahren können, was Kirche ist, doch waren die liturgischen Feiern anders als heute eingebettet in ein Umfeld, das weitgehend christlich-religiös geprägt war. Religiöse Sozialisation geschah in der Familie, in der Dorfgemeinschaft, Glauben gehörte einfach zum Leben und wurde selten ernsthaft in Frage gestellt. Heute müssen wir uns in den Gemeinden hingegen in ganz besonderer Weise der Kinder annehmen, ihnen Gotteserfahrungen eröffnen, ihre spirituellen Bedürfnisse erspüren, ihnen überhaupt Grundelemente religiösen Lebens nahebringen. Dabei gilt es zu beachten, daß Kindheit eine Lebensphase ist, die einen Eigenwert besitzt (keineswegs also nur eine Durchgangsphase zum Erwachsensein ist) und daher auch durch spezifische Fragen, durch ureigene Zugangswege und durch besondere Bedürfnisse gekennzeichnet ist. Kinder sind in ihrer Seele verletzlich, deshalb wiegt es doppelt schwer, wenn gottesdienstliche Feiern verzweckt

⁵ Vgl. das Themenheft „Den Glauben feiern – Wege liturgischer Bildung“ (Bibel und Liturgie 71.1998, 173–259).

oder auch mißbraucht werden, um Kinder zu Anpassung oder Gehorsam zu erziehen oder auch nur um ihnen (religiöses) Wissen zu vermitteln, wozu es sonst keine Gelegenheit zu geben scheint. Lernen und religiöse Bildung im Gottesdienst geschieht in erster Linie durch Nachahmung, durch das Vorbild der Erwachsenen, das heißt: Kinder achten nicht vorrangig auf die Inhaltsebene von Gesprochenem oder Gelesenem, sondern auf die Beziehungsebene. So erhält Authentizität, also Stimmigkeit, überragende Bedeutung für Kinder: Kinder spüren mit ihren feinen Sensoren lange vor den Erwachsenen, ob das Gesagte mit dem Gefeierten übereinstimmt; ohne einen sprachlichen Ausdruck dafür finden zu können, wissen sie sehr genau, ob zum Beispiel von Osterfreude nur geredet wird, oder ob diese Freude in den Herzen der Feiernden ihren Widerklang findet. So muß für alle, die Gottesdienste für Kinder vorbereiten, die erste Frage sein: Was löst die Botschaft der Schrift bei mir selber aus? Was bedeutet mir persönlich das Fest, das es zu feiern gilt? Nur wenn wir diesen Grundfragen sensibel nachspüren, gleichsam wie mit einem Seismographen, dann können wir zu wahren Verkündern, zu wahren Feiernden und damit zu Vorbildern für unsere Kinder werden. Mir ist in diesem Zusammenhang ein Hinweis von Dietrich Stollberg hilfreich geworden: „Achtet auf Stimmigkeit: Nicht, was vorgeschrieben ist, stimmt, sondern, was deinen Atem fließen und dich selbst besser fühlen läßt, was die Durchblutung zum Beispiel in kalten Füßen fördert und was dich zur Ruhe kommen läßt. Und nicht was in den Rubriken steht, über-

zeugt, sondern was du als deinen Ausdruck zu zeigen vermagst, wie du authentisch Körper bist, wenn du dich möglichst wenig verkrampfst. Dein Körper spricht die Wahrheit. Laß' ihn machen und lern' ihn kennen!“⁶

Gottesdienstfeiern für Kinder sind oft auch ein Anliegen der Eltern, das es ernstzunehmen gilt, ist es doch ein Ausdruck für den Wunsch vieler Eltern, daß ihre Kinder mit den Dimensionen des Glaubens vertraut werden. Vielleicht äußert sich auch auf diese Weise ihr eigenes Defizit an religiösem Leben. Zahlreiche Eltern sind bereit zur Mitarbeit, nicht nur in der Sakramentenkatechese. Hier eröffnet sich eine wichtige Aufgabe für die Hauptamtlichen, die genau hinhören müssen, um so verborgene Charismen wecken zu können. Kindergottesdienste sind demnach immer auch ein originärer Beitrag für die Eltern der Kinder, eine Chance, die es zu nutzen gilt, um auch Eltern neue, positive Erfahrungen mit Kirche und kirchlichem Leben zu eröffnen. Dies wiederum wird nicht ohne Rückwirkungen auf deren Kinder bleiben.

Kindergottesdienst – ein Ort der besonderen Aktivitäten?

Ja und Nein! Es kann im Gottesdienst nie um reinen Aktionismus gehen. Ein besonderer Gag macht noch lange keine tiefe religiöse Erfahrung. Ein Tanz um den Altar macht die Feier noch lange nicht zu einem Erlebnis. Aber: Es ist wichtig, der spezifischen Lebenssituation der Kinder Rechnung zu tragen, also auch mit „Besonderem“ zu agieren. So gilt es, den natürlichen Bewegungsdrang der Kinder aufzugrei-

⁶ Dietrich Stollberg, Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale. Göttingen 1993, 27.

fen und diese auch zu gegebener Zeit springen, laufen, umhergehen, vielleicht auch tanzen zu lassen. Im Wissen darum, daß die Konzentrationsfähigkeit für die Aufnahme abstrakter Inhalte begrenzt ist, dürfen Kinder nicht überfordert werden: Die Botschaft der Schrift wird nicht durch das Erzählen einer weiteren Geschichte verstehbarer, eher aber durch nach-tun, nach-erleben, nach-fühlen, nach-schauen oder nach-hören.

Glaube will nicht nur mit dem Kopf verstanden und bejaht, sondern mit Herz und Verstand begriffen werden. Das Kleinkind lehrt uns, daß „Begreifen“ viel mit „Greifen“ zu tun: Auch Glauben muß mit dem Körper erspürt

werden, um verinnerlicht werden zu können. Dies umfaßt keineswegs nur Bewegung, Tun, Aktion, sondern auch „in sich gehen“, „ruhig werden“, „die innere Mitte finden“. Die Körperlichkeit des Menschen verrät, daß es mehr Verstehensmöglichkeiten gibt als das reine Denken und daß der Mensch über verschiedenste Ausdrucksmöglichkeiten verfügt, wobei Sprache nur eine unter vielen ist.⁷

Notwendig: Momente des Wiedererkennens

Kinder brauchen Wiedererkennungspunkte, um sich im Gottesdienst zurechtzufinden, sie brauchen ein Gerüst,

⁷ Leider kann aus Platzgründen auf vieles nicht eingegangen werden. Besonders sei jedoch auf die Bedeutung des gottesdienstlichen Raumes verwiesen, der die Kinder weitaus nachhaltiger prägt als die gelungenste Katechese. Deshalb bedarf die Gestaltung des Raumes besonderer Beachtung.

Mit Kleinkindern feiern



Susanne Scheidt / Marion Vieth (Hg.) Wir feiern Kinderkirche!

25 Gottesdienste für Kinder bis 6
128 Seiten. Kartoniert
ISBN 3-7867-2157-2

Das Buch vereinigt 25 ausgearbeitete Gottesdienste für Kinder bis 6 Jahre. Bezogen auf Feste und Zeiten des Kirchenjahres oder auf Gestalten aus der Bibel, zeigen sie, dass Gottesdienst Freude macht. Viele Lieder sind mit Noten im Anhang abgedruckt.

Matthias-Grünwald-Verlag · Postfach 30 80 · 55020 Mainz



Jetzt auch im Internet: <http://www.gruenewaldverlag.de>

an dem sie sich orientieren können. Dazu gehört, daß sich Gebete, Formeln und Handlungen wiederholen, den Kindern so Vertrautheit mit dem Geschehen vermittelt wird und sie sich auf Dauer in die Gemeinschaft der erwachsenen Gläubigen hineinfinden können.

Für diejenigen, die Kindergottesdienste vorbereiten, bedeutet dies, daß sie sich auch Rechenschaft über die innere Dynamik der Feier ablegen müssen: Was soll gefeiert werden? Was ist der Inhalt und der Charakter des Festes?⁸ Lassen sich Höhepunkte innerhalb der Feier erkennen oder ist die Feier eher eine Aneinanderreihung von Einzelaktionen? Ein wichtiger Grundsatz für liturgische Feiern mit Kindern wird

im Rahmen dieser Überlegungen bald deutlich werden: „Weniger ist mehr“, das heißt Vorsicht vor Überfrachtung.

Auch ich weiß, wie verführerisch es ist, einfach ein Buch mit Gottesdienstmodellen aufzuschlagen und etwas oftmals am Schreibtisch Ausgedachtes schlicht nachzumachen. Der mit diesem Beitrag anfangshaft skizzierte Weg ist daneben umständlicher und beschwerlicher, aber fruchtbarer und beglückender. Eine größere Sensibilität für liturgische Feiern zu entwickeln und sich dabei auf die Grundelemente zu besinnen, ist nicht nur für Kindergottesdienste wichtig, für diese aber am Übergang ins 3. Jahrtausend unumgänglich.⁹

⁸ Ein Beispiel: Das Fest der Darstellung des Herrn, vielfach immer noch als Maria-Lichtmeß bezeichnet, wird mit einer Kerzensegnung und anschließender Lichterprozession eröffnet (MB 619ff). Was aber ist der Unterschied zu oder der Zusammenhang mit dem Symbol „Licht“ im Advent, der am 2. Februar noch nicht lange zurückliegt?

⁹ Vgl. insgesamt zu den Fragen der Kinder- und Familienliturgie: Familien feiern Gottesdienst. Material für die Werkstatt von Liturgieteams. Essen 1994 (zu beziehen beim Deutschen Katecheten Verein e.V., Preysingstr. 83c, 81667 München). Birgit Jeggle-Merz, Leitfaden für die Gestaltung von Kindergottesdiensten, in: Bibel und Liturgie 66.1993, 159–164. Birgit Jeggle-Merz/Ralph Sauer/Andreas Schwenzer (Hg.), Gottesdienst feiern mit Kindern. Werkbuch. Freiburg u.a. 1994. Birgit Jeggle-Merz, Das Wort Gottes im Kindergottesdienst, in: Bibel und Liturgie 68.1995, 208–212 (auch in: Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie. Hg. v. Georg Steins = Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde B S/97. Stuttgart 1997, 147–152). Birgit Jeggle-Merz, Initiation der Kinder in die Liturgie – Partizipation der Kinder an der Liturgie, in: Concilium 32.1996, 185–190. Reinhold Malcherek, Kinder wahrnehmen. Impulse zur Diskussion über eine kindgerechte Gestaltung der Liturgie (1) und (2), in: gd 32.1998, 65–67; 73–75. Ralph Sauer, Ein Etikettenschwindel. Zum Begriff und zur Wirklichkeit des Familiengottesdienstes, in: gd 32.1998, 137–139.

HANJO SAUER

„Eigentlich geht es immer um das Reich Gottes...“¹**Piet Schoonenbergs hermeneutischer Auftrag an die Theologie**

Die Erneuerungsbemühungen der niederländischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil sind eng mit Piet Schoonenberg und seinem Werk verbunden. Doch auch im deutschen Sprachraum und in den Vereinigten Staaten wurde seine Theologie rezipiert. Daran erinnert der Linzer Fundamentaltheologe Hanjo Sauer und arbeitet dabei bleibende Anstöße für das theologische Denken heute heraus. (Redaktion)

Unter „Hermeneutik“ versteht man bekanntlich die Kunst der Textauslegung, in einem allgemeineren Sinn auch die Kunst, fremde Vorstellungen und Denkweisen in die eigene Vorstellungswelt zu übertragen. Primär geht es der Theologie um die Auslegung des Wortes Gottes selbst, das in der Heiligen Schrift seinen Niederschlag gefunden hat, doch dann auch um die Verstehbarkeit jener Texte des kirchlichen Lehramtes, die Verbindlichkeit beanspruchen und den Kern des Glaubens, insbesondere die Heilige Schrift, vor Mißdeutungen abzuschirmen suchen. Einen Text zu verstehen ist eine Sache, aus diesem Verständnis zu leben eine andere, und doch hängt beides eng zusammen. Denn nur im Licht des Glaubens erschließt sich die Wahrheit der Welt, und nur im Horizont der Welt

kann sich die Wahrheit des Glaubens in ihrer Fruchtbarkeit erweisen. Darum bindet die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Tat und Wort“ so eng aneinander², daß sich die Bedeutung des Wortes in der Tat erschließt und das Wort die Praxis des Glaubens in seiner Eindeutigkeit festhält.

Die Theologie des Jesuiten Piet Schoonenberg kann als ein einziger großer Versuch begriffen werden, die Wahrheit des Glaubens unter den Bedingungen der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Um diesem Anliegen zu entsprechen, hat er sich auf kreative und kühne Gedankengänge eingelassen und in Kauf genommen, dafür gescholten und diskreditiert zu werden. Niemals hat er seinen Ort in der Kirche und im Orden grundsätzlich in Frage

¹ Dieses Originalzitat von Piet Schoonenberg findet sich im Rahmen einer Anekdote, die er in einem Interview erzählt. Die Pointe liegt in der Fortsetzung: „aber so weit waren wir damals noch nicht“. Vgl. P. Schoonenberg, *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, hg. v. W. Zauner, Wien 1986, 18f. „In unserem Noviziat war der Novizenmeister ganz begeistert vom Jesuitsein. Ich erinnere mich, daß er einmal zu uns sagte: ‚Ihr eigener Name, der bedeutet nichts, aber das SJ hinter Ihrem Namen, das bedeutet alles.‘ (Er wird jetzt vor dem Angesicht Gottes darüber wohl lächeln.) Nun, damit habe ich immer einige Mühe gehabt, und genau während meines philosophischen Studiums wurde ich sehr von dem Gedanken angeregt: Es geht im Orden schließlich um die Kirche. (Eigentlich geht es immer um das Reich Gottes, aber so weit waren wir damals noch nicht.)“.

² Vgl. DV 2.

gestellt, auch wenn ihm diese unverbrüchliche Loyalität nicht immer leicht gemacht wurde.

Sein Anliegen, die Wahrheit des Glaubens zur Sprache zu bringen, bekräftigt er immer wieder: „Wir werden jedoch dem Menschen von heute mit Gedanken, die ihm bloß zusagen, nicht wirklich helfen: sie müssen zuerst und vor allem wahr sein. Sie müssen, wenn sie mit unserer Erlösung in Verbindung stehen, mit der Offenbarung übereinstimmen, wie diese von der Kirche, namentlich von ihrem Lehramt, für unseren Glauben als verbindlich erklärt wird.“³ Entscheidend jedoch hat sich die Theologie daran abzuarbeiten, die Wahrheit des Glaubens in die Gegenwart einzubringen. Dies ist ihr Auftrag, und mit ihm steht oder fällt sie. Schoonenberg ist sich bei dieser Aufgabe stets der latenten traditionalistischen Versuchung bewußt, im Zweifelsfall immer auf gewohnte Denkkategorien zurückzugreifen und lieber die Fehler der Vergangenheit zu repetieren, als sich auf den „Tutorismus des Wagnisses“⁴ einzulassen. Im Folgenden sollen Person und Werk von Piet Schoonenberg unter der Rücksicht des hermeneutischen Auftrags, den er und sein Werk an die Theologie stellen, in Kürze gesichtet und im Hinblick auf die Relevanz für eine gegenwärtige Theologie bedacht werden.

1. Zur Biographie

Piet Schoonenberg wurde am 1. Oktober 1911 in Amsterdam geboren, besuchte dort das Jesuitengymnasium

und trat 1930 in den Jesuitenorden ein. Er selbst kommentierte diese Entscheidung: „Den Jesuitenorden habe ich sozusagen von meiner Geburt an gekannt, denn ich wurde in einer Jesuitenpfarre getauft und habe dort bis zu meinem 18. Jahr gelebt. Ich hatte auch einen Onkel, der Jesuit und später auch Missionar in Java war, und noch einen Uronkel, der Jesuitenbruder war. Wir hatten immer ein gutes Verhältnis, sozusagen eine Freundschaft mit den Jesuiten unserer Pfarre. Mein Vater arbeitete im Büro eines Effektenkommissionars in Amsterdam, meine Mutter war vor der Ehe Lehrerin in einer Volksschule. Sie waren sehr fromme Leute, mein Vater empfing täglich die hl. Kommunion. Ich denke, daß sie bei ihrer Kritik, die sie den Geistlichen gegenüber hatten, niemals innerlich die Kirche und den Glauben aufgegeben haben. Und ich meine, daß das auch mich später immer wieder gehalten hat, daß auch ich bei allen meinen Fragen und bei all meiner Kritik immer die Überzeugung hatte: Er ist doch viel tiefer und schöner, als du vermutest.“⁵ Die philosophischen und theologischen Studien absolvierte er im Rahmen der Jesuitenausbildung in Nijmegen und Maastricht bis zum Jahr 1940. Dann wurden die Ordenshäuser von den Nazis beschlagnahmt. Nach dem Krieg bekam er vom Orden den Auftrag, zur Ausbildung an das Bibelinstitut nach Rom zu gehen, bevor er sein Studium 1948 mit dem Doktorat in Maastricht abschloß.

Seine theologische Ausbildung erhielt er im dynamischen Neuthomismus, wie er von dem französischen Jesuiten

³ Erbsünde und „Sünde der Welt“, in: Orientierung 26 (1962) 68.

⁴ So hat Karl Rahner jene innere Einstellung genannt, die sich aus der Kraft des Glaubens auf die Zukunft bezieht. Vgl. Schriften VII, 185.

⁵ Auf Gott hin denken, 21.

Pierre Rousselot (1878–1915) vertreten wurde. Im Umgang mit der Scholastik unternimmt er immer wieder den Versuch, das „Distinguieren, die Unterscheidung, die gewissermaßen ein Charisma der Scholastik ist, doch wieder auf ein Wiederfinden der Einheit, der Synthese zurückzuführen.“⁶ In diesem Denken wird er von seinem Lehrer in der Fundamentaltheologie, dem Jesuiten Felix Malmberg (1903–1970), entscheidend geprägt. Eindruck macht auf ihn auch das personalistische Denken von Gabriel Marcel (1889–1973), sodann beschäftigt er sich intensiv mit exegetischen Studien, so daß sein Ordenskollege Otto Semmelroth von ihm als einer geglückten Synthese als „Exeget vom Fach, zugleich aber als Fachdogmatiker“⁷ sprechen kann. Unverkennbar ist der Einfluß von Karl Rahner. Besonders fasziniert ihn dessen Formel: „Der unveränderliche Gott ändert sich am andern“.⁸ Intensive Kontakte hat er mit seinen holländischen Kollegen an der Universität von Nijmegen, Edward Schillebeeckx, Frans Haarsma, dem Exegeten Bas van Iersel ebenso wie mit Hendrik Berkhof in Leiden. Während der Zeit seines Studiums in Rom beeindruckte ihn besonders das Denken von Stanislas Lyonell. Zu seinen amerikanischen Freunden zählen insbesondere die Exegeten Reginald Fuller, James Dunn und Raymond Brown (verst. 1998).

Im Jahr 1949 erhielt Schoonenberg die Professur für Dogmatik in Maastricht, ab 1954 in Nijmegen und wurde einer der profiliertesten Vertreter der nachkonziliaren Theologie in den Niederlanden und Mitglied des katecheti-

schen Instituts, das 1969 den „Holländischen Katechismus“ herausgab. Diese Veröffentlichung wurde damals als bahnbrechend und wegweisend empfunden. Schoonenberg beschreibt die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dieses Projekts folgendermaßen: „Der niederländische Katholizismus ist in den 60er Jahren ganz schnell und vehement von der konservativen zur progressiven Seite übergegangen. Wir haben einen Umbruch erlebt, der in anderen europäischen Ländern, so meine ich, ein halbes Jahrhundert umfaßte; wir haben das ganz schnell eingeholt. Ein Faktor war, daß im niederländischen Katholizismus damals noch eine ziemlich große Zahl von Intellektuellen, Priestern und namentlich auch Laien, vorhanden war, während diese Leute in anderen europäischen Ländern die Kirche schon lange verlassen hatten. So gab es damals am Anfang der 60er Jahre einen großen Umbruch und eine große Hoffnung.“⁹ Zu seiner eigenen Beteiligung am Holländischen Katechismus sagt er: „Ich wohnte damals in Nijmegen bei einer Gruppe Jesuiten, die sich mit katechetischen Projekten beschäftigte. In dieser Gruppe, die ziemlich viel Kontakt mit Deutschland und Frankreich hatte, ist der Gedanke eines Erwachsenenkatechismus entstanden. Ich war dabei, aber die Idee ist nicht von mir. Ich habe wohl am ersten Entwurf sehr viel mitgearbeitet, vieles darin war von mir, aber später ist der Entwurf wieder kritisiert und ganz umgearbeitet worden. Ich erinnere mich, daß noch ein Satz von mir im definitiven Text erhalten ist, und der

⁶ Ebd., 17.

⁷ O. Semmelroth, Rezension in: ThPh 42 (1967) 123.

⁸ Auf Gott hin denken, 17.

⁹ Ebd., 19.

Satz lautet: ‚Der Heilige Geist hat kein Antlitz, aber er zeigt uns das Antlitz Christi.‘ – Später war ich bei der Verteidigung dabei, schriftlich und auch beim Gespräch in Gazzada in Norditalien.“¹⁰ Und zur Bedeutung dieses Projekts: „Der Holländische Katechismus hat, so meine ich, ein neues *genus literarium* eröffnet, das in anderen Ländern – ich meine auch in Amerika – fruchtbar ist und das, denke ich, einen wesentlichen Beitrag zum Glaubensleben vieler Katholiken leisten wird. Ein Weltkatechismus ist unmöglich, aber wir streben immer nach dem Unmöglichen. Ich denke, daß so etwas wie eine Annäherung dazu fruchtbar wäre, und die sollte vielleicht darin bestehen, daß man Themen aufzeigt, die in keinem Land und keiner Kultur und deshalb in keinem Katechismus vergessen werden dürfen. Das ist vielleicht doch eine gute Frucht eines Strebens nach einem unmöglichen Weltkatechismus.“¹¹

Zu den wichtigsten Veröffentlichungen von P. Schoonenberg in deutscher Sprache zählen: „Gottes werdende Welt“ (1963), „Theologie der Sünde“ (1966), „Ein Gott der Menschen“ (1969), „Die Interpretation des Dogmas“ (1969), „Bund und Schöpfung“ (1970), „Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu“ (1974). Beziehungen und Freundschaften

entstanden zur Theologischen Fakultät in Linz, wo Schoonenberg im Sommersemester 1984 eine Gastvorlesung über Eschatologie hielt, dann aber vor allem in den Vereinigten Staaten, wo er in Boston zuerst 1963 und seit 1970 fast jedes Jahr Sommerkurse und auch einige Semesterkurse hielt.¹² Im Zusammenhang mit diesen Veröffentlichungen kam es zum Konflikt mit der Glaubenskongregation und zeitweise zu einem Publikationsverbot. Es gehört zur menschlichen Größe von P. Schoonenberg, daß er als Reaktion auf restriktive Maßnahmen keinen Weg einschlug, der ihn aus dem Orden oder gar aus der Kirche geführt hätte.¹³

Wohl am wenigsten ist in der Fachöffentlichkeit sein Engagement als geistlicher Führer bekannt. Wilhelm Zauner beschreibt dies: „Gerade als Exerzitienleiter ließ Schoonenberg am deutlichsten erkennen, in welcher Weise er Theo-Loge ist: Als ein gläubiger Mensch, der das Verstehbare an Gott verstehen und verständlich machen will, dem aber vor allem an der Lobpreisung und Anbetung Gottes liegt. Hier zeigte er sich in wunderbarer Einheit als Gelehrter und Seelsorger, als ehrfürchtiger Leiter der Liturgie, als frommer Beter, als behutsamer Mystagoge sowie als verständnisvoller Mitchrist. ‚Wir sind auch zusammengekommen, um die Wunden auszuheilen,

¹⁰ Ebd., 20.

¹¹ Ebd., 20. Bekanntlich wurde bei der kritischen Würdigung des „Holländischen Katechismus“ die „Vollständigkeit“ und die Korrektheit der katholischen Lehrtradition vor allem in sieben Punkten vermißt. So war von den „sieben Hauptsünden“ des Holländischen Erwachsenenkatechismus die Rede, nämlich Defiziten im Hinblick auf: die Jungfräulichkeit Marias, die Erbsündenlehre, die Lehre von der Eucharistie, die eingeebneten Unterschiede zwischen katholischem und evangelischem Kirchen- und Amtsverständnis, die Geburtenregelung, die Unsterblichkeit der Seele und die Lehre von den Engeln. Die so wichtige Lehre des II. Vatikanischen Konzils von der „Hierarchie der Wahrheiten“ blieb in der Gewichtung dieser Defizite weithin außer Betracht.

¹² Vgl. dazu: Auf Gott hin denken, 22.

¹³ Der genaue Vorgang ist noch nicht rekonstruiert. Die Quellen dazu liegen im Archiv der Glaubenskongregation unter Verschuß. Eine Rehabilitierung und offizielle Anerkennung der theologischen Arbeit von P. Schoonenberg steht bis heute aus.

die wir bei der Ausübung unseres Dienstes empfangen haben', sagte er in einem Einleitungsvortrag."¹⁴

2. Die Vermittlungsarbeit der Theologie

Die Absicht der Theologie nach Schoonenberg ist es, „Gott zur Sprache zu bringen, von Gott zu reden. Nach alter Tradition ist der Inhalt, oder wie man sagt, das Subjekt der Theologie Gott und alles andere ist in bezug auf Gott. Nun ist in unserer Zeit die Neigung da, über alles andere zu sprechen, und die Gefahr, den Bezug auf Gott zu verlieren. Wenn aber dieser Bezug vergessen wird, dann betreibt man nicht mehr Theologie; dann dient man dem Glauben nicht mehr durch theologisches Denken.“¹⁵ Die Theologie hat ihre Größe und Grenze dort, wo es um die Verstehbarkeit des Wortes „Gott“ geht. Wird dieses Wort in seiner ursprünglichen Kraft in die Sprachwelt eingebracht, dann verändert sich diese als ganze von Grund auf. Denn dieses Wort, wo es sich ereignet, bringt das Subjekt vor das Ganze der Wirklichkeit; damit verändert sich die Wirklichkeit im Bezug zum Ganzen, damit verändert sich aber auch der Bezug der Teile der Wirklichkeit zueinander. Im Licht des Glaubens erscheint die Welt in einem neuen Glanz. Welche Bedeutung aber hat die Theologie für den Glauben, welches ist ihr spezifischer Dienst, den sie ihm leistet? „Was bedeutet es, von Gott und seiner liebenden Erlösung in Jesus Christus zu sprechen? Das hat Bedeutung für die Welt. Und die Kirche ist da, um das der Welt

zu sagen und vorzuleben. Sie ist die Welt, insoweit diese bewußt und voll, sozusagen leiblich-sakramental, von Gottes Erlösung ergriffen ist. Was bedeutet darin Theologie? Ja, ich möchte sagen, die Theologie ist das Laboratorium, in dem dieses Sprechen immer wieder neu versucht wird. Das ist ihre unaufhörliche Last und Aufgabe, und das soll auch ihre Freude sein.“¹⁶ Die Theologie ist die Präsenz der Kirche in der Wissenschaft und hat gleichzeitig die Präsenz der Wissenschaft in der Kirche zu gewährleisten. Mit der Metapher des „Laboratoriums“ knüpft Schoonenberg an das Selbstverständnis der modernen Wissenschaft an, mittels „trial and error“ neue Wege der Erkenntnis und des Zugangs zur Wirklichkeit zu finden. Wo sich die Wissenschaft dieser Aufgabe nicht stellt, sondern sich in der Perpetuierung des Überkommenen und in dessen Absicherung erschöpft, beziehungsweise sich nur Zweck- und Nützlichkeitsbewägungen, aber nicht mehr der Suche nach der Wahrheit verpflichtet fühlt, verfehlt sie ihre Aufgabe und verkommt zu Ideologie und Funktionalismus.

Das Sprechen der Theologie aber geschieht in der Sprache der Welt: „Die Kirche kann es nicht vermeiden, auch die Sprache der Welt zu sprechen (sie muß im Gegenteil soviel wie möglich vermeiden, eine eigene Sprache zu sprechen, die für die Welt nicht verständlich wäre). Auch wenn manche Dogmen mit Recht eine kirchliche Sprachregelung geben, wird ihre Sprache für den Außenstehenden doch immer wieder noch übersetzt werden müssen. Außerdem steht der Christ

¹⁴ Auf Gott hin denken. Vorwort von Wilhelm Zauner, 9f.

¹⁵ Ebd., 13.

¹⁶ Ebd., 23.

selbst in der Welt, und seine Sprache, sein Denken und seine Erfahrungen wandeln sich mit der Welt.“¹⁷ Diese Einsicht führt Schoonenberg im Postulat des Geschichtsbezugs der Theologie fort: „In der Geschichte der theologischen Reflexion gibt es eine Vorwärtsbewegung, die neue Einsichten hervorbringt, aber auch andere im Schatten liegen läßt. Die Theologie hat immer und besonders heute den Auftrag, alle diese Elemente, auch die ‚vergessenen Wahrheiten‘ zur Sprache zu bringen und möglichst zu synthetisieren. So eröffnet die Theologie die Vergangenheit auf heute und morgen hin. Damit hängt eine zweite Überzeugung zusammen, daß nämlich die Theologie immer Anschluß an die Fragen und Einsichten dieser Vergangenheit suchen muß, um eben denselben Glauben heute auszusprechen. Das bedeutet keine Wiederholung, noch auch eine bloße Übersetzung in eine neuere Terminologie, sondern eine Integration des Vergangenen in einen Zusammenhang neuer Fragen und Einsichten.“¹⁸

Zu den grundlegenden Einsichten des neuzeitlichen Denkens gehört jene der Untrennbarkeit von Weg und Inhalt des Denkens, Methode und Ergebnis. So gibt sich Schoonenberg Rechenschaft über seine theologische Vorgehensweise: „Innerhalb der systematischen Theologie beabsichtige ich immer, auf Gott hin zu denken, nicht von Gott ausgehend, denn wir stehen ja nicht auf Gottes Seite. Für den Prozeß dieses Auf-Gott-hin-Denkens möchte ich kurz einige Faustregeln formulieren.

1. Sprich niemals über Gott ohne Gottes Werk, seine Schöpfung, Erlösung, Vollendung genügend darin mitsprechen zu lassen. Die scholastischen Traktate über Gottes Trinität, die das versäumen, haben einen gespenstischen Charakter bekommen.

2. Laß auch die Symbole aus Schrift und Tradition in der ihnen eigenen Weise mitsprechen. Systematische Theologen haben die Neigung, Symbole entweder zu viel oder zu wenig sagen zu lassen. [...]

3. Wenn du einen Begriff auf Gott hin analogisierst, Sorge dafür, daß der Ausgangspunkt in der menschlichen Welt in diesem Begriff genügend angedeutet ist. Ich meine zum Beispiel, daß man Gott reale Beziehungen zum Geschöpf abspricht, weil man nicht genügend anerkennt, daß jede Realität in unserer Welt mit Beziehungen (Relationen) zusammenfällt.

4. Zum Schluß noch einmal über den Ausgangspunkt, namentlich über die sich darin befindlichen reinen und gemischten Vollkommenheiten, die in ihrer Verwirklichung nicht beschränkt sind, und keine gemischten Vollkommenheiten, die nicht eine reine Vollkommenheit als ihre Wurzel haben. Jedes Sein ist ein Sein im Werden, und jedes Werden ist werdendes Sein. Das führt zur Frage – ich sage ausdrücklich: zur Frage –, ob Gott nicht ist im Werden auf uns hin, und ob sein Werden nicht rein aus seinem Sein sich ereignet.“¹⁹

¹⁷ Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: P. Schoonenberg (Hg.), Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969, 70.

¹⁸ Auf Gott hin denken, 15.

¹⁹ Ebd., 16.

Dieses „Sein im Werden“ begreift Schoonenberg im Hinblick auf den Gottesbegriff selbst, insbesondere aber auch im Hinblick auf seine Gegenwart und Antreffbarkeit in der Welt. Ausgehend von Rahners Formel „Der unveränderliche Gott ändert sich am andern“²⁰ sucht Schoonenberg die Beziehung von Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit im Horizont der Erfahrbarkeit abzubilden. Bezüglich des gesellschaftlichen und geschichtlichen Raumes, der diese Erfahrbarkeit ermöglicht, spricht er sehr konkret von dem Prozeß einer dauernden neuen Auferbauung von Kirche, die um ihren Glauben ringt und diesen in die Zeit und in die zukünftige Generation hinein weitervermittelt.²¹ Ähnlich wie beim Ziel einer Katechese, Handlungsperspektiven, gegebenenfalls auch Handlungsalternativen aufzuzeigen, darf auch das theologische Vermittlungsgeschehen nicht nur unter dem Aspekt normativer Inhalte gesehen werden. Denn das Aneignungsgeschehen läßt sich als ein methodischgeleitetes begreifen. Die Struktur eines normativ aufgebauten Inhalts allein wirkt bis heute als negativ besetzte Vorurteilsstruktur nach. Es geht um Kenntnisnahme, Zustimmung und Vertrauensbildung im Hinblick auf die Einstimmung in das Bekenntnis einer Gemeinde und die Teilnahme am Vollzug ihres Kultes. So versteht Schoonenberg den Bereich der praktischen Handlungsvollzüge als Verifikationserweis der dargestellten Inhalte. Denn der Inhalt steht nicht abgelöst für sich; er ist eingebettet („inkarniert“) in

einen Kontext. Von ihm her kann und muß er verstanden werden. So bedarf es einer veränderten partnerschaftlichen Rollenbestimmung von Lehrendem und Lernendem sowie der gesellschaftlichen Anerkennung eines Bildungssystems (in der Kirche und außerhalb), das ein lebenslanges Lernen umfaßt. Die Gemeinde wird damit als sozialer Ort der Lernbereitschaft und -fähigkeit wahrgenommen.

Diesen Vollzug der Vermittlung ihrer Botschaft in den Kontext eines gesellschaftlichen und geschichtlichen Raumes hinein hat die Theologie mitzureflektieren. Diese Aufgabe betrifft nicht nur die sogenannte „praktische Theologie“, sondern die Theologie als ganze, denn Schoonenberg versteht in diesem Sinn die ganze Theologie als praktisch, nämlich bezogen auf die Lebensorientierung der konkreten Menschen. Diesem Ziel hat insbesondere die Dogmatik in der Weise zu dienen, wie sie den Inhalt des Glaubens in die Gegenwart hinein vermittelt. Zur Interpretation der Dogmen stellt Schoonenberg drei hermeneutische Grundsätze auf: „Der erste Grundsatz lautet: Ein Text gibt keine direkte Antwort auf Fragen, die bei der Entstehung des Textes nicht gestellt waren.“²² Dieser Grundsatz erscheint banal; dennoch wird mit ihm ein differenziertes geschichtliches Denken eingefordert, an dem es theologischen Entwürfen nicht selten gebricht. „Der zweite Grundsatz lautet: Texte müssen nach dem interpretiert werden, was sie in erster Linie zu bejahen beabsichtigen, also nach der Frage, auf die sie

²⁰ Mit dieser Formulierung sucht Schoonenberg einen Gedanken Rahners zu präzisieren. Vgl. K. Rahner, Schriften IX, 321.

²¹ Vgl. dazu: Rückkehr zur Vergangenheit: Weg in die Zukunft? Prolegomena zu einem Entwurf der Theologie, in: J. B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz-Wien-Köln 1985, 291–307.

²² P. Schoonenberg, Theologie und Lehramt. Hermeneutik am Beispiel der Erbsünden-Diskussion, in: WuW 22/2 (1967) 742.

eine Antwort geben wollen.“²³ Mit anderen Worten: es geht um die Analyse der erkenntnisleitenden Interessen und Absichten einer Aussage. „Der dritte Grundsatz lautet: Wenn eine Lehräußerung gegen eine bestimmte Meinung gerichtet ist, so wird man auch dasjenige, was darin positiv ausgesagt wird, in erster Linie als eine Ablehnung einer verurteilten Meinung interpretieren müssen und nicht notwendigerweise als eine mögliche Umschreibung des Glaubensgeheimnisses, das gegen die verurteilte Meinung geschützt wird.“²⁴

Die Texte des kirchlichen Lehramts sind also in einem mühsamen hermeneutischen Prozeß der Gegenwart zu erschließen, denn die Theologie hat ihren Ansatz bei der gegenwärtigen Situation des Menschen mit seinen aktuellen Fragen und Problemen. Sie beginnt mit dem Menschen und seiner Suche nach Gott und endet mit Gott und seiner Suche nach dem Menschen.²⁵ Die Welt des Glaubens und die Welt des Alltags ist eine unteilbare Welt,²⁶ denn durch die Inkarnation Gottes ist die eine umgreifende Einheit beider gegeben.

In den fünf theologischen Essays „Gottes werdende Welt“²⁷ handelt Schoonenberg von einer Welt, die für ihn eine „Welt im Werden ist, aber dann genau als Gottes Welt, als die

Welt, die Er in und auf Christus hin geschaffen hat“.²⁸ Die gläubige Theologie könne keine fertigen Antworten parat haben, sondern habe das „Zeugnis eines suchenden Glaubens zu geben“²⁹, der sich im Gespräch mit dem heutigen Menschen auf seinen eigenen Inhalt besinnt. Schoonenberg sucht dabei einen zu engen Begriff der Schöpfung zu überwinden: „Gott schafft eine sich entwickelnde Welt, nicht nur den Anfang derselben, sondern auch ihre ganze Fülle. Gott verwirklicht stets diese Welt als eine sich entwickelnde Welt“.³⁰ Die Transzendentalität des Schöpferwirkens Gottes wird ihm zur Basis für den Gedanken der Individualität. Unumgänglich erscheint ihm die Korrektur „der dualistischen Redeweisen und Vorstellungen“ vom Menschen; die Erschaffung der Seele eines Menschen bedeutet für ihn „nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Entstehen einer neuen Person im Ganzen der Welt“.³¹

Evolution und Heilsgeschichte sind einander zugeordnet. Im Anschluß an Pierre Teilhard de Chardin wird Geschichte als hominisierte Weise der Evolution verstanden,³² denn das humane Spezifikum der Geschichte sei die Freiheit.³³ Die Heilsgeschichte transzendiere die Geschichte, gehe „über sie hinaus, ist übernatürlich“.³⁴ Zusammenfassend konstatiert er: „Ent-

²³ Ebd., 742f.

²⁴ Ebd., 743.

²⁵ Zu vermitteln, daß dieser Gott kein unpersönliches Prinzip darstellt, sondern gleichsam in Jesus Christus ein menschliches Antlitz trägt, ist eines seiner Grundanliegen. Vgl. dazu: Gott als Person / als persönliches Wesen, in: Concilium 13 (1977) 172–179.

²⁶ Vgl. dazu GS 43.

²⁷ Gottes werdende Welt: fünf theologische Essays, Limburg 1963.

²⁸ Ebd. 7.

²⁹ Ebd. 9.

³⁰ Ebd. 41. Vgl. dazu auch: Ich glaube an das ewige Leben, in: Concilium 5 (1969) 43–49.

³¹ Ebd. 66f.

³² Ebd. 81.

³³ Ebd. 83.

³⁴ Ebd. 94.

wicklung und Geschichte kennen gleitende Aufstiege aber auch explosive Sprünge. Dem großen Sprung der Hominisation folgen auf menschlicher Ebene die großen Kulturwenden [...] In der Heilsgeschichte war der übernatürliche Kontakt zwischen Gott und Mensch stets da. Aber auch darin gab es die gewaltigen Sprünge der Berufung Israels und der Menschwerdung und Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der jüngste Tag läßt uns den größten Sprung auf menschlicher Ebene sehen, denn aus der Entwicklung und Geschichte treten wir in das Endgültige der Ewigkeit.“³⁵

3. Größe und Grenze der theologischen Aufgabenstellung

Bezeichnend für die wirklichkeitserschließende Kraft der Theologie Schoonenbergs scheint mir die Einschätzung junger Theologen und Theologinnen zu sein. In einer 1992 im Fach Dogmatik bei Walter Raberger eingereichten Linzer Diplomarbeit über die Erbsündentheologie Schoonenbergs schreibt der Verfasser Andreas Pumberger: „Zur interessantesten und einprägsamsten Zeit meines Theologiestudiums gehören die Monate meines Externjahres in Boston, in den Vereinigten Staaten. [...] Eine Vorlesung im Wintersemester jenes Studienjahres hat mich aber nicht mehr losgelassen: Es war die Trinitätsvorlesung des niederländischen Theologen Piet Schoonenberg, der als Gastprofessor in Boston las. Die Person Piet Schoonenbergs war mir bereits aus den zwei Studienjahren in Linz ein Begriff, wo er auch des öfte-

ren Gast im Priesterseminar und der Hochschule gewesen war. Durch den Kurs in Boston, noch mehr von seiner Persönlichkeit beeindruckt, habe ich für meine Diplomarbeit im theologischen Umkreis von Prof. Schoonenberg zu suchen begonnen...“.³⁶

Worin – so läßt sich fragen – liegen Schoonenbergs Verdienste? Trotz seines umfangreichen Oeuvres, auf das sich verweisen läßt, erscheint mir noch beeindruckender der Impetus seiner immer neuen Fragestellung, mit der sich seine Theologie in der Pflicht weiß, ihrer Vermittlungsaufgabe unter neuen Bedingungen nachzukommen. Sie hat sich in einem Diskurs mit konkreten Menschen, ihren Fragen und Nöten und der allem zugrunde liegenden letzten Frage nach dem absoluten Geheimnis Gottes, biblisch gesprochen dem Schatz im Acker des Alltags, abzumühen und ihrer Verantwortung nachzukommen. Dieses Geschäft ist nicht harmlos, sondern es geht dabei buchstäblich um Leben und Tod, Sein oder Nicht-sein-können des Menschen, Gelingen oder Nichtgelingen seines Lebens. Die Größe der Aufgabenstellung steht in einem krassen Gegensatz zu dem Unvermögen des Subjekts, das sich dieser Aufgabe verpflichtet weiß. Schoonenbergs feiner Humor geht auf eine sehr menschliche Weise mit diesem Gegensatz um. Angesprochen darauf, daß seine theologischen Entwürfe manche Gegner auf den Plan riefen, antwortet er: „Man muß im Leben so viel arbeiten, um sich und andere unglücklich zu machen!“³⁷ Nicht zufällig beschäftigt er sich in seinem Werk auch mit der Fragestellung nach dem Ver-

³⁵ Ebd. 133f.

³⁶ A. Pumberger, „Sünde der Welt“. Eine Darstellung der Erbsündentheologie von Piet Schoonenberg. Linz, unveröffentlichtes Manuskript, 1992, 8.

³⁷ Zitiert von W. Zauner, in: Auf Gott hin denken, a.a.O., 10.

sagen des Menschen. Am Schluß seines Aufsatzes „Der versagende Mensch und sein Gott“ faßt er in eindrucksvoller Weise das Ergebnis seines Gedankenganges zusammen. „Es gibt sozusagen eine Mystik des Versagens und der Angst. Aber noch einmal, auch in sie dürfen wir nicht flüchten. Dazu ist erst dann einer berufen, nachdem er alles versucht hat, nicht zu versagen. [...] Vielleicht wird diese Berufung erst auf dem Sterbebett deutlich. Aber wer hellhörig ist, kann auch vorher manchmal etwas von dieser Berufung verspüren. Bejahung unserer Grenzen, unseres Versagens gehört zur ‚zweiten Bekehrung‘. Was gewinnt der versagende Mensch mit dieser Hingabe?

Nichts. Nichts als die Freiheit, die Authentizität seines eigenen Daseins zu bejahen. Den Glauben und die Hoffnung, daß sein Leben Sinn hat. [...] Denn der versagende Mensch wird umgeben von Gottes Liebe.“³⁸

Schoonenbergs Theologie wirft als ganze mehr Fragen auf, als von ihm Antworten gegeben werden, genauer: seine Antwortversuche führen in neue Horizonte, die sich durch eine Vielzahl neuer Fragestellungen bemerkbar machen. Die Vitalität und Authentizität seiner Theologie erwächst aus seiner Solidarisierung mit jenen Menschen, für die er seine Theologie treibt. Dies ist für uns Spätere ein Geschenk und eine Verpflichtung zugleich.

³⁸ Der versagende Mensch und sein Gott, in: Concilium 12 (1976) 185–188, hier: 188.

CHRISTOPH NIEMAND

Antijudaismus im Neuen Testament?

Hat der vielbeklagte Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft seine Wurzeln bereits in der maßgeblichen Urkunde der Christen? Unser Autor, Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Linz, stellt sich der Frage anlässlich eines aktuellen Sammelbandes. (Redaktion)

Es ist eine der Hauptaufgaben gegenwärtiger Theologie, sich von einem (fast?) durch die gesamte Kirchengeschichte praktizierten religiösen Antijudaismus zu reinigen. Dabei muß klar sein, daß dieser Prozeß nicht nur ein Gebot der „Wiedergutmachung“ an anderen ist, sondern auch im ureigensten Interesse liegt: Denn es wären die *eigene* Identität und „Wahrheitsfähigkeit“ beschädigt, wenn sie sich bloß auf dem Hintergrund von theologischer Herabsetzung und Beleidigung *anderer*, konkret des Judentums, ausdrücken ließen. – Kirchenamtliche Stellungnahmen zum Thema Kirche und Judentum liegen reichlich vor und fordern diese Umkehr; die verschiedenen theologischen Disziplinen arbeiten intensiv in diesem Projekt. Der *neutestamentlichen Exegese* kommt dabei eine entscheidende Aufgabe zu, gibt es doch im NT nicht wenige Textpassagen und übergreifende Motivzusammenhänge, die faktisch mit der Konkretgestalt des kirchlichen Antijudaismus verbunden waren. In der internationalen Forschung ist deshalb die Frage, ob und

inwiefern im NT selbst schon Antijudaismus grundgelegt ist, seit einiger Zeit ein Leitthema geworden. Wichtige Beiträge und Überblicke zu dieser Diskussion finden sich nun in einem jüngst vorgelegten Sammelband zusammengetragen, der hier vorgestellt wird.¹

Einleitend und zuvor sei aber noch das „*Szenario der Möglichkeiten*“ aufgezeigt, das die Arbeit am Thema insgesamt charakterisiert und in das auch die einzelnen Gesprächsbeiträge jeweils mehr oder weniger deutlich einzuordnen sind: (a) Eine „*entlastende*“ *Auslegung* liegt dort vor, wo ein Ausleger meint feststellen zu können, daß der Text selbst und in seiner ursprünglichen Kommunikationssituation betrachtet *nicht* als antijüdisch zu bezeichnen sei. Dabei wird oft auf die vorgegebene Kontroverssituation judenchristlicher und jüdisch-rabbinischer Selbstkonstitution im ausgehenden 1. Jhd. verwiesen und auf die Tatsache, daß das polemische Repertoire ntl. Aussagen über das Judentum in Schärfe und Argu-

¹ Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus. Schöningh, Paderborn 1999. (363). Kart. DM 88,-/S 642,-/sFr 81,-.

mentationsweise durchaus dem entspricht, was auch sonst die zeitgenössische theologische „Streitkultur“ innerhalb jüdischer Gruppierungen hervorbrachte. Insofern könne man im NT von vornherein gar nicht von Antijudaismus sprechen, weil es sich historisch eben um ein Ringen *innerhalb des Judentums* (zwischen Judenchristen und pharisäisch orientierten Rabbinen) um die als richtig anzusehende Gestalt des Judentums gehandelt habe. (Man nennt ein solches Vorgehen manchmal ‚historisch orientierter Entlastungsversuch‘, vgl. 114f und oft.) Antijudaismus liege erst dort vor, wo nach erfolgter Trennung von Kirche und Synagoge eine nunmehr heidenchristlich dominierte Kirche das Judentum von außen betrachtet, gesamtgesellschaftlich vorhandene Ressentiments gegenüber Juden auch in ihrer Mitte aktiviert und diese als Interpretationsschlüssel für kontroverielle Texte des NT verwendet. Insofern wäre das NT also nicht selbst antijüdisch, böte aber an manchen Stellen ein nicht unbeträchtliches Risikopotential für eine antijüdisch geprägte Rezeption. Aus heutiger Sicht wäre dem so zu begegnen, daß einerseits eine „nicht-antijüdische“ Interpretationsoption vorgängig getroffen und andererseits versucht wird, die Texte eben in ihrem ursprünglichen Sinnpotential wieder zugänglich zu machen.

b) Die zweite Grundmöglichkeit ist in einer „belastenden“ *Auslegung* zu sehen: Diese liegt dort vor, wo ein Ausleger bei aller Einsicht in die ursprünglich innerjüdische Verortung des Streits meint konstatieren zu müssen, daß ein bestimmter Text christlich-christologische Identität nicht ohne fundamentale und systematische Herabsetzung jener Juden sagen konnte, die diese Identität nicht annehmen. Texte, wo dies der Fall wäre, seien uneingeschränkt anti-

jüdisch zu nennen und mit *Sachkritik* zu belegen. Neben diese Kritik in der Sache am Einzeltext könne und müsse aber im Blick auf das NT als Ganzes eine ‚kontextuell orientierte Relativierung‘ (114f und oft) treten, weil neben den als judenfeindlich erkannten Passagen eben auch viele Texte stehen, die eine spezifisch christliche Sicht des Judentums mit positiven Vorzeichen bieten.

Franz Mußner, der Doyen unter jenen katholischen Neutestamentlern, die zum Antijudaismusthema speziell arbeiten, fragt in einer bibeltheologischen Überlegung nach dem Mysterium Israels und bringt jene theologischen Aussagen *über Israel* in Erinnerung, die konstitutiv zum christlichen Glauben gehören: Erwählung und bleibender Bund. – Mit der Frage, ob der Antijudaismus allenfalls schon im NT grundgelegt ist, tritt auch die Frage nach dem grundlegenden Verständnis von Heiliger Schrift auf den Plan: Deshalb ist den exegetischen Beiträgen ein Aufsatz mit inspirationstheologischer Thematik vorgeschaltet, der der Systematikerin *Dorothea Sattler* anvertraut wurde. Sie setzt breit an, bietet auch ökumenische Zusammenhänge und versucht, das Potential der Sprechaktheorie (J. L. Austin) mit ihrer Unterscheidung von informativer und performativer Rede für ein angemessenes theologisches Schriftverständnis zu nutzen. Bei der Lektüre habe ich allerdings die im Rahmen dieses Bandes sich aufdrängende Zuspitzung der Frage daraufhin vermißt, wie wir denn inspirationstheologisch damit umgehen sollen, daß manche ntl. Texte mit dem Antijudaismus-Vorwurf belastet sind. Auch wenn dieser Vorwurf vom Text auf die Rezeption abzuladen sein sollte, so stellt doch schon die Tatsache

einer mörderischen Wirkgeschichte die Frage nach der Wirkmächtigkeit des Gotteswortes (Jes 55,10f!).

Rainer Kampling untersucht, ob nicht *bei Jesus selbst* schon das grundgelegt sei, was sich dann im NT zu antijüdischer Polemik und in der späteren Wirkungsgeschichte zum (heiden)-kirchlichen Antijudaismus entwickelte. Angeregt ist er dabei durch die provozierende Ansicht von U. Luz; dieser konstatierte ja einen solchen direkten Zusammenhang im Blick auf den „unbedingten Anspruch, den Jesus für sich und seine Verkündigung stellte“ (57). Kampling meint Luz widersprechen zu können, indem er betont, daß der implizite christologische Selbstanspruch von seiten des vorösterlichen Jesu anders anzusetzen ist, als Luz vorgibt. In Jesu Umgang mit der Tora und in seiner Stellung zum Kult (beides sind Markierungspunkte zeitgenössischer jüdischer Identität!) drücke sich, wie Kampling herausarbeitet, kein selbstbezogener Autoritätsanspruch aus, vielmehr eine radikale Theozentrik Jesu: Jesus habe nicht sich selbst zum Entscheidungsgegenstand gemacht, sondern Gott und seine Herrschaft. Insofern sei die spätere Judentumspolemik gerade nicht die Rückseite des Anspruchs Jesu. Ich halte den Versuch des Autors für interessant; insbesondere seiner Rekonstruktion von Jesu Stellungnahmen zur Tora, die nicht Antithese ausdrücken, sondern weisheitlich-schöpfungstheologische Interpretation (63ff), möchte ich ausdrücklich zustimmen. Allerdings glaube ich, daß eine Alternative zwischen „hoher Selbstanspruch Jesu = Zusammenhang mit späterem Antijudaismus“ (in etwa Luz) und „niedriger Selbstanspruch Jesu = Entlastung Jesu von diesem Zusammenhang“ (in etwa Kampling) *theologisch* auch nicht weiter

führt: Jesus wäre vom Antijudaismus-Zusammenhang frei um den Preis, daß auch die (implizite) Christologie ihren Zusammenhang mit Jesus verlöre; und nachösterliche Christologie wäre dann von vornherein mit Antijudaismus behaftet. Aber nicht nur theologisch, v.a. auch *historisch* – in der Einschätzung des Selbstbewußtseins Jesu – ist mir mit den angebotenen Alternativen nicht wohl: Jesu Theozentrik und seine Selbsteinschätzung waren möglicherweise viel differenzierter miteinander vermittelt, als manche Jesus-Rekonstruktion heute glauben macht.

Hubert Frankemölle und Matthias Blum fragen danach, ob im MtEv beziehungsweise im 1k Doppelwerk Antijudaismus zu konstatieren sei, und kommen beide im Sinn der oben genannten Positionsmöglichkeit (a) zu einem recht eindeutigen Nein. Frankemölle argumentiert nicht nur mit Hinweis auf die historische Verortung der Mt Gemeinde im innerjüdischen Konflikt, sondern bringt auch texttheoretische Überlegungen aus dem Bereich der Rezeptionsästhetik (W. Iser) zum Tragen: Ein Text hat nicht einfach einen objektiven Sinn, der entweder erkannt oder verkannt wird. Ein Text ist vielmehr ein virtuelles Potential von vielschichtigem Sinn, das im Lesen erst aktualisiert wird, wobei aber gilt: *secundum modum recipientis recipitur*; also: die Sinnproduktion durch den Leser ist zutiefst geprägt von dessen Voreinstellungen. Gerade deshalb aber gelte es, im Text diejenigen Leseanweisungen beziehungsweise -lenkungen aufzuspüren, die der Text vorgibt. Und wenn man diese im MtEv erhebt, dürfe man nicht sagen, das MtEv befördere Antijudaismus und kirchliche Selbstgefälligkeit, was Frankemölle an den wichtigsten Texten (u.a. Mt 21,33ff; 23; 27,25) zeigt. Blum

demgegenüber ist (für Lk/Apg) zögender als Frankemölle (für Mt) bezüglich der grundlegenden Unmöglichkeit, *im NT* Antijudaismus überhaupt anzutreffen, kommt aber aufgrund von eingängigen Beobachtungen zur Lk Passionsgeschichte, zu den Bekenntnisaussagen der Apg („Ihr habt ihn getötet – Gott aber hat ihn auferweckt“) und zur Schlußperikope der Apg (Verstokkungsverwurf gegen das nichtchristliche Judentum) zum Ergebnis: Lk/Apg betreibe keine grundsätzliche und endgültige Abwendung vom Judentum, die Israelbezogenheit Lk Theologie halte sich vielmehr auch im Geschichtsbild der Apg durch.

Klaus Scholtissek geht in seinem Gesprächsbeitrag zur Frage „Antijudaismus im JohEv?“ zunächst auf das Phänomen antiker Judenfeindschaft insgesamt ein, weist auf Stil und Form zeitgenössischer innerjüdischer Polemik hin und läßt dann verschiedene Interpretationsansätze der bisherigen Forschung zur Einschätzung der polemischen Aussagen über „die Juden“ im JohEv Revue passieren.² Scholtissek versucht auch, so etwas wie eine „Israeltheologie des JohEv“ zu erheben, muß aber konstatieren, daß wir vor unterschiedlichen Aussagereihen stehen, positiv-heilsgeschichtlichen wie polemisch-distanzierenden, die sich in heutiger Sicht nur schwer zu einem Ganzen fügen wollen. Wichtig ist seine Überlegung zum Schriftgebrauch des JohEv, dem ja oft vorgeworfen wurde, es entleere in seiner konsequent christologischen Hermeneutik die atl. Gottesgeschichte Israels von ihrem Eigenwert. Dazu verweist er

auf die Strukturparallele in der qumranischen Exegese. Auch dort wird Hl. Schrift exklusiv auf die aktuelle, eschatologisch gedachte Glaubenserfahrung dieser Bewegung hin bezogen, so daß die exklusiv christologische Inanspruchnahme der Schrift bei Joh (5,37ff) als im Rahmen des zeitgenössischen Judentums strukturell nichts Ungewöhnliches herauskommt.

Es folgt ein Aufsatz von Michael Theobald zum Römerbrief: Er versucht, die paulinische Prophetie von der eschatologischen Rettung *ganz Israels* (11,13–36) im Zusammenhang der umfassenderen Römerbrieftheologie zu verorten, die nach Auskunft der propositio 1,16f ja darauf hinausgeht, daß man *im Glauben an das Evangelium* von der Rettungsmacht Gottes berührt wird. Die alte Frage, ob Paulus denn in 11,25f allen Ernstes einen „Sonderweg“ Israels zum Heil *an Glaube und Christus vorbei* im Blick habe und ob damit die Zielaussage des bisherigen Briefs umgebogen und verharmlost sei, wird somit neu aufgenommen und mit Hilfe von rhetorischen und detailexegetischen Untersuchungen beantwortet: Die eschatologische Rettung Israels erwarte Paulus tatsächlich unabhängig von der Evangeliumsverkündigung der Kirche, nicht aber unabhängig von der Sache des erlösenden Christusheils; begründet ist dies in der radikal theozentrischen Einbettung seiner Soteriologie, so daß Glaube/Unglaube von Menschen nicht eingrenzende Möglichkeitsbedingung von Gottes Rettungshandeln ist, das sich unfehlbar Bahn schafft. – Ein sehr lehrreicher und spannender Beitrag!

² U.a.: Aussagen über „die Juden“ meinen nicht das reale Judentum, sondern die Repräsentanz für die ungläubige Welt; joh Polemik als zeitgeschichtlicher Reflex auf den isolierenden Synagogenausschluß; joh Polemik als innerjüdischer Konflikt.

Einen eher zwiespältigen Eindruck hatte ich von der anschließenden Beschäftigung *Gerhard Dautzenbergs* mit 2 Kor 3. In dieser schwierigen Stelle vergleicht Paulus die Herrlichkeit des Apostolats für das Evangelium Christi überbietend mit der nur vergänglichen Herrlichkeit des Dienstes des Mose. Dautzenberg liest den Text so, daß er ihn als explizit antijüdisch bewertet, insofern Paulus hier von der Heillosigkeit beziehungsweise Heilsleere des Sinaibundes ausgehe, bloß antithetisch und ohne heilsgeschichtlichen Zusammenhang argumentiere. Wenn auch feststeht, daß die Argumentation und Schriftbenützung des Paulus hier forciert und extrem sind, so finden sich im Text aber m.E. sehr wohl Instanzen, die eine differenziertere Bewertung nahelegen.³ – *Peter Fiedler* untersucht den Galaterbrief. In der innerchristlichen Kontroverse, ob Heidenchristen Beschneidung und volle Tora annehmen müssen, baut Paulus im Gal so etwas wie eine Heilsalternative zwischen Gesetz/Werken und Christus/Glaube auf, was jedenfalls seit Markion antijudaistisch gelesen wurde. Fiedler rekonstruiert zunächst die Konfliktgeschichte hinter Gal.⁴ Auf diesem Hintergrund bewertet er die Argumentation des Paulus als deutlich antijüdisch. Ich halte diese Rekonstruktion des Hintergrunds weithin für sehr erhellend. Allerdings sehe ich im Denkweg des Paulus in Gal, trotz des augenscheinlichen Alternativenaufbaues, doch auch Ansätze für eine Christo-

Soteriologie, die heilsgeschichtlich-positive Zusammenhänge zum früheren Verheißungs- und Bundeshandeln Gottes wahrtr.

Zwei Aufsätze sind ntl. Spätschriften gewidmet, die die schon vollzogene Ablösung der Kirche von der jüdischen Gemeinde dokumentieren. *Lorenz Oberlinner* handelt über die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus, die zwar in ihrer binnenkirchlichen Polemik gegen gnostisierende Häresien neben anderem auch gesellschaftlich verbreitete, judentumsunfreundliche Nebentöne einsetzen, in ihrer Stoßrichtung aber nicht antijudaistisch seien, vielmehr durch eine heidenchristliche *Israelvergessenheit* geprägt seien. – *Knut Backhaus* widmet sich dem Hebräerbrief, der insgesamt von einem Überbietungsschema geprägt ist und angesichts des in Christus geschlossenen Bundes den ersten für „nicht tadellos“, „veraltet und dem Verschwinden nahe“ nennt (8,7.13). Backhaus arbeitet aber heraus, daß darin keine Vorstellung von einer Verwerfung des Bundesvolkes Israel und seiner Ablösung durch die Kirche transportiert werde. Denn: Das Überbietungsschema des Hebr spielt nicht auf der heilsgeschichtlichen, horizontalen Zeitachse, sondern – im Rahmen einer mittelplatonischen Metaphysik wie ähnlich bei Philo v. A. – vielmehr auf der Vertikale von irdisch-vergänglich und himmlisch-eigentlich. Insofern macht Hebr keine Aussagen über den theologischen Status des nichtchristlichen Ju-

³ Siehe 2 Kor 3,14; dazu muß allerdings die hier m.E. sinnentstellende *Einheitsübersetzung* korrigiert werden, die von einer Abschaffung des alten Bundes in Christus spricht. In Christus abgeschafft wird aber vielmehr – so wäre nämlich zu übersetzen – die „Verschleierung“, die Paulus im Bibelverständnis nicht-christlicher Juden konstatiert! Paulus nimmt also sehr wohl die Schrift Israels christologisch in Anspruch, sagt umgekehrt aber eben gerade nicht, daß der Sinaibund heilsleer und hinfällig sei; dies deshalb, weil dieser Bund für Paulus (V. 16) auch weiterhin auf seine Erfüllung und *Aufdeckung* in Christus ausgerichtet bleibt!

⁴ Jerusalemer Apostelkonvent; Antiochenischer Zwischenfall; „Jakobusklauseln“ (Apg 15,20.28f).

dentums. Dieses nimmt Hebr überhaupt nicht in den Blick und sei somit nicht antijüdisch, vielmehr „israelvergessen“. Er berge deshalb in sich ein erhebliches Rezeptionsrisiko für eine antijüdische Lektüre, könne aber, wenn seine spezifische Bundestheologie korrekt wahrgenommen wird, heute Ansätze für den Dialog Kirche/Judentum bieten.⁵

Insgesamt: Das anspruchsvolle Studium dieses Bandes kann ein wirkliches Exerzitium darstellen für alle, die im Angesicht von „Auschwitz“ mitarbeiten wollen am Aufbau einer *christlichen Theologie des Judentums* und einer *nicht-antijüdischen Christologie* und gerade darin noch einmal ihre spezifisch christliche Identität neu entdecken. Wer sich durch die einzelnen Aufsätze durcharbeitet, kann jedenfalls sicher sein, anschließend umfassend über Problemzonen, Diskussionsfelder, theoretische Hintergründe und konkrete Antwortversuche informiert zu sein. Dies gilt um so mehr, als sich in der Vielstimmigkeit dieses Buches *keine einfache und beruhigende* Antwort auf die bedrängende Frage abzeichnet, wie es denn um die Anfänge des Antijudaismus in der Kirche bestellt sei.

Zum Schluß: Letztlich stellt sich die Frage, ob im Kern des christlichen Bekenntnisses der Antijudaismus quasi „systemimmanent“ mitgegeben sei als Herabsetzung jener, die dieses Be-

kenntnis nicht teilen, nicht allein als ein *exegetisch-literaturgeschichtliches Problem*, das je nach Textbefund eben so oder anders zu entscheiden wäre. Es handelt sich mindestens ebenso sehr um eine *fundamentaltheologische Anfrage an das Wahrheitsverständnis* christlicher Bekenntnisrede überhaupt. Wer nämlich davon ausgehen wollte, das Christusbekenntnis sei wesentlich das zustimmende Zur-Kennntnis-Nehmen von in sich feststehenden, gleichsam objektiven Sachverhalten, kann umgekehrt jene, die es nicht annehmen, tatsächlich theologisch nicht ernst nehmen. – Nun ist aber das christliche Bekenntnis in seinem Anspruch eine transzendente, personal-epiphanale und vor allem eschatologisch-ausständige Wahrheit: Menschen können diese Wahrheit in der Begegnung mit der Person und dem Weg Jesu suchen, finden, bezeugen. Diese Wahrheit kann auch im Dialog und sogar im ehrlichen Streit mit anderen Ansprüchen stehen. Nicht aber kann sie – will sie nicht in sich selbst pervertieren – verrechenbar gemacht werden zu Lasten von Menschen, denen „die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6) nicht, noch nicht oder nicht mehr auf- und einleuchtet. Nicht nur im Sinn ethischer Toleranz, sondern vor allem aus der Einsicht in seinen spezifischen Charakter ist das Christusbekenntnis, wenn es wahr sein soll, eine Wahrheit des *Glaubens*, der *Hoffnung* und der *Liebe*.

⁵ Der abschließende Beitrag von Heike Bee-Schroedter sucht aufzuweisen, daß die Shoah eine Herausforderung an das traditionelle Selbstverständnis der historisch-kritischen Exegese als Wissenschaft sein muß, weil sich gerade im Themenbereich Antijudaismus zeigt, wie sehr die vorgeblich um die Heraushebung von objektiven Textwirklichkeiten bemühten Forscher faktisch von – oft genug antijüdischen – Voreinstellungen geprägt waren. Abhilfe hönne von einer rezeptionsästhetischen Texttheorie kommen.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für die Evangelisierung der Völker: *Instruktion „Cooperatio missionalis“ über die missionarische Zusammenarbeit vom 1.10.1998*

Die Missionstätigkeit der Kirche wird von eindrucksvollen Kennzahlen charakterisiert. So sind derzeit etwa 600.000 Missionare und Missionarinnen im Einsatz und verwenden dafür ein jährliches Spendenaufkommen von ca. 180 Mio. \$, unter anderem auch für die rapid steigende Zahl an Seminaristen (1997 wurde vom Apostel-Petrus-Werk die Ausbildung von 83.123 Schülern und Alumnen, 9.643 Noviz/inn/en und 940 Schulen beziehungsweise Priesterseminaren unterstützt). Im Laufe der Zeit haben sich für dieses Aufgabenfeld unterschiedliche Werke und Organisationen der Kirche mit einer Vielfalt von Trägern entwickelt. Angesichts der zunehmenden Bedürfnisse in den klassischen „Missionsländern“ ist eine erhöhte Konzentration der Ressourcen und Erhöhung ihrer Effektivität gefordert. Diesem Anliegen dienen nicht nur die bereits existierenden Päpstlichen Missionswerke, sondern dem will vor allem auch die am 1. Oktober 1998 von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vorgelegte Instruktion „Cooperatio missionalis“ Rechnung tragen. Diese arbeitet aufgrund mehrerer Expertengespräche und internationaler Tagungen die seit der letzten diesbezüglichen Instruktion „Quo Aptius“ (1968) gemachten Erfahrungen

auf, unter Berücksichtigung der nun veränderten gesellschaftlichen wie kirchenrechtlichen Gegebenheiten.

In einem ersten Teil werden trotz des spezifisch juristischen Charakters der Instruktion einige theologische „Prinzipien“ vorangestellt, die sich sowohl mit lehramtlichen Äußerungen zum Fundament und zur Aktualität der Mission als auch mit den Voraussetzungen einer umfassenden Kooperation aller Christen in diesem Bereich beschäftigen. „Die Kooperation, die für die Evangelisierung der Welt indispensabel ist, stellt ein Recht und eine Pflicht aller Getauften dar, das zutiefst begründet ist in ihrer Identität als Glieder des Mystischen Leibes (der Kirche), und das sich in verschiedenen Formen und auf unterschiedlichen Ebenen der Verantwortung und der operativen Einbeziehung konkretisiert“ (2). Als Zentralorgane der Kooperation werden insbesondere die Kongregation für die Evangelisierung der Völker angeführt, aber ebenso die Einrichtungen auf ortskirchlicher Ebene.

Dies wird in den folgenden „Praktischen Verfügungen“ näher erläutert und spezifiziert. Zunächst wird die Rolle und Funktion der vier – aus „charismatischen Initiativen“ von Laien und Klerikern entstandenen – Päpstlichen Missionswerke (= Päpstl. Werk der Glaubensverbreitung; Päpstl. Werk vom Hl. Apostel Petrus; Päpstl. Werk der hl. Kindheit oder der missionarischen Kindheit; Päpstl. Missionsvereinigung der Priester und Ordensleute) erläutert. Ihnen gemeinsam ist gemäß

ihren Statuten (vom 26.6.1980) „die Zielsetzung, den universalen Missionsgeist inmitten des Volkes Gottes zu fördern“, und es kommt ihnen vor allem zu, „Impulse zur Zusammenarbeit zu geben, die missionarischen Kräfte zu harmonisieren und eine gleiche Verteilung der Hilfsgüter zu garantieren“ (5). Während die oberste Leitung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker anvertraut wurde, ist für die Päpstlichen Missionswerke zugleich auch eine Zuordnung zu den einzelnen Bischofskonferenzen und Diözesanbischöfen vorgesehen. Diese „gleichzeitige Abhängigkeit“ von diesen drei Stellen „erfordert auf der operativen Seite eine geordnete Programmerstellung, die im Geist einer tatkräftigen Zusammenarbeit auf den verschiedenen Verantwortungsebenen verwirklicht wird“, aber auch eine „geordnete Teilhabe an denselben Mitteln, um das eine gemeinsame Ziel zu erreichen“ (6). Darüber hinaus bedürfen die Missionswerke zudem einer statutengemäß anerkannten „rechten Autonomie“, um dynamisch mit geeigneten Kooperations- und Interventionsformen auf die Herausforderungen der sich ändernden missionarischen Wirklichkeit reagieren zu können.

Für jedes Land soll aufgrund eines Vorschlages der Bischofskonferenz von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker ein Nationaldirektor für alle Missionswerke auf fünf Jahre bestellt werden. Er wird in seinen Aufgaben unterstützt durch die Diözesandirektoren der Missionswerke sowie den Bischöflichen Delegierten für die Mission, der auch Mitglied des Priester- oder Pastoralrates sein soll.

In jeder Bischofskonferenz ist darüber hinaus eine eigene Kommission für die Mission zu errichten, welche die Anliegen der Missionswerke nach

Kräften fördert, die Koordinierung mit den Missionseinrichtungen der Orden wahrnimmt sowie die finanzielle Sicherstellung durch Kontrolle der Spenden und Festlegung des jeweiligen diözesanen Beitrages gewährleistet. Zur Unterstützung kann auch ein „Nationaler Missionsrat“ eingesetzt werden, dem der Vorsitzende der Bischöflichen Missionskommission, der Nationaldirektor der Missionswerke und deren Nationalsekretäre sowie ausgewählte Priester und Vertreter von Ordensinstituten oder laikalen Missionseinrichtungen angehören sollen. Empfohlen wird um einer besseren Verzahnung willen, daß der Nationaldirektor der Missionswerke zum Sekretär der Bischöflichen Missionskommission ernannt wird.

Bei der Aufgabenbeschreibung wird stets auf die wechselseitigen Beziehungen zur genannten Kongregation Wert gelegt, die „kreativ und dynamisch“ sein sollen (15). Dies betrifft nicht nur den Kontakt von Welt- und Teilkirchen, sondern auch jenen zwischen Bischofskonferenz und Diözese, weshalb die Gelegenheiten zu Treffen und zur Kooperation genutzt werden sollen.

Bemerkenswert sind die Weisungen der Instruktion im Blick auf „spezielle neue Formen der missionarischen Kooperation“ (16–20). Zunächst wird die Bedeutung der Entsendung von Missionar/inn/en angesprochen, die auch entsprechend ausgebildet und geeignet sein müssen. Sodann wird bezüglich der verbreiteten „Diözesan- und Pfarrpartnerschaften“ angemahnt, daß diese nicht blind sein dürfen gegenüber dem universalen Aufgabenfeld der Mission, indem man seine Energien und Ressourcen nicht allein auf eine einzige Initiative verwendet, sondern dem Prinzip einer gleichen Verteilung der Hilfsgüter zu entsprechen sucht. Der

Tourismus, die Migrationsbewegungen sowie die Erfordernisse von Studium und Arbeit machen es nötig, daß die davon betroffenen Personen eine entsprechende Begleitung erfahren.

Die missionarische Kooperation versteht sich demnach wesentlich als ein gegenseitiger Austausch von Gaben der verschiedenen Kirchen. Deshalb „ist es notwendig, daß bei allen das Bewußtsein heranreift, daß die Zusammenarbeit in der Mission nicht nur ein Geben bedeutet, sondern auch ein Empfangen“; keine Teilkirche, weder eine junge noch eine traditionelle, „darf sich in sich selbst verschließen“ (20). Dennoch wird zugleich vor der sich aufgrund des Priestermangels (vor allem in unseren Breiten) einbürgern- den Praxis gewarnt, Priester und Ordensleute aus den jungen Kirchen im Gegenzug für materielle Hilfsleistungen anzuwerben. Denn „selbst mit den besten Absichten werden die jungen Kirchen damit einer beachtlichen apostolischen Kraft beraubt, die absolut unverzichtbar ist für ihr christliches Leben und für die Entwicklung der Evangelisation bei einer Bevölkerung, die noch weitgehend ungetauft ist“ (ebd.). Deshalb sei es nach Ansicht der Kongregation erforderlich, daß „diese Handlungsweise begrenzt und neu geordnet wird“ (20).

(L'Osservatore Romano [ital. Ausg.], Nr. 263 vom 14.11.1998, Suppl. A; eigene Übers.)

Päpstlicher Rat für die Laien:
Die Würde älterer Menschen und ihre
Sendung in Kirche und Welt
vom 1.10.1998

Die Bevölkerung der Industrieländer ist in den letzten Jahren zunehmend älter geworden. Im gleichen Zeitraum haben sich auch die Altersstrukturen

der alten Menschen verändert. Die Zahl jener, die 65–70 werden („junge Alte“) oder ein Alter über 75 erreichen („alte Menschen und Hochbetagte“) steigt stark an. Die Herausforderungen dieses demographischen Umschichtungsprozesses veranlaßten die UN, das Jahr 1999 zum Internationalen Jahr der Alten auszurufen. Das damit verbundene Anliegen der Schaffung einer „multigenerational society“, einer Gesellschaft, in der generationsübergreifende gegenseitige Hilfe, Unterstützung und Wertschätzung entwickelt werden kann, wird vom Hl. Stuhl unterstützt.

Zur Förderung dieser Zielsetzung veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Laien am 1. Oktober 1998 ein Dokument über die Würde älterer Menschen und ihrer Sendung in Kirche und Welt. Ausgehend von der Multidimensionalität der Veränderung („funktionales Altern“) werden bloße Defizit-Modelle zurückgewiesen und es wird auch auf die Potentiale des Alters verwiesen. An besonderen Charismen dieses Lebensabschnittes werden genannt: Uneigennützigkeit in einem vorwiegend materialistisch geprägten Umfeld; Zeitzeugenschaft und historische Vergewisserung in einer primär an der Gegenwart orientierten Gesellschaft; Erfahrung und Kooperationsbereitschaft beziehungsweise – umfassender formuliert – eine ganzheitliche Vision vom Leben.

Diese Bestimmung der Wertigkeit des Alters wird, ausgehend von den sehr lebensnahen biblischen Einschätzungen des Alters (vor allem im Ersten Testament), durch eine theologische Sinndeutung ergänzt und vertieft. Besonderes Augenmerk wird in diesem Dokument auf die spezifischen sozialen Probleme älterer Menschen gelegt. So ist die Anpassung an die

veränderten Lebenssituationen (Ausscheiden aus dem aktiven Berufsleben, Verlust des Partners, Verschlechterung des Gesundheitszustandes) oft mit einem Rückzugsverhalten verbunden, das zu Isolierung, Einsamkeit und gesellschaftlicher Marginalisierung führen kann. Demgegenüber ist neben differenzierten professionellen Hilfskonzepten eine umfassende generationenübergreifende Solidarität und Kultur zu entwickeln, wobei hier in besonderer Weise auch der Dienst der Kirche angefragt ist, etwa durch die neuen religiösen Bewegungen. Im abschließenden Kapitel werden die spezifischen Aspekte einer zeitgemäßen Altenpastoral im Sinne einer umfassenden Erwachsenenkatechese beleuchtet, wobei auch die Sorge um die ebenfalls zunehmenden älteren Priester nicht vergessen wird.

(The Dignity of Older People and their Mission in the Church and in the World, Vatikan 1998)

Johannes Paul II., *Incarnationis mysterium*. Verkündigungsbulle des großen Jubiläums des Jahres 2000 vom 29.11.1998

Johannes Paul II. beschreibt das große Jubiläum des Jahres 2000, die Millenniumswende, – eingebunden in das Inkarnationsgeheimnis – als eine Zeit des Aufrufes zur Umkehr. Dieser Ruf zur *conversio* richtet sich sowohl an den einzelnen zur Änderung seiner Lebensweise als auch an die Menschheit als ganze, die eine neue Kultur internationaler Solidarität und Zusammenarbeit entwickeln muß: „Die extreme Armut ist Quelle von Gewalt, Groll und Skandalen – Abhilfe schaffen kann man hier nur durch aktiven Einsatz für die Gerechtigkeit und damit den Frie-

den“. Johannes Paul II. setzt den Beginn des Jubiläums mit der Öffnung der Heiligen Pforte der vatikanischen Peterskirche in der Weihnacht 1999 fest. Die feierliche Öffnung der Heiligen Pforten in Jerusalem und Bethlehem sowie in den anderen Patriarchalbasiliken Roms folgt kurz darauf.

Im Einklang mit den kurzen theologischen Erläuterungen der Verkündigungsbulle zum Ablass, der neben den Wallfahrten eines der wesentlichen Zeichenelemente des Jubiläumserignisses ausmacht (Nr. 9), wurde ein Schreiben der Apostolischen Pönitentiarie angeschlossen mit den Anweisungen für dessen Erlangung. Zur rechtlichen Erläuterung ist vorzuschicken: Gemäß c. 992 CIC ist der Ablass der Nachlaß einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind. Einen Ablass erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten, genau festgelegten Bedingungen. So gewährt die Kirche einen Ablass nur jenen Gläubigen, die sich wenigstens zu der Zeit im Stand der Gnade befinden, wenn sie das letzte der vorgeschriebenen Werke verrichten. Weiters muß eine entsprechende Intention vorliegen, und es sind die auferlegten Werke innerhalb der vorgeschriebenen Zeit und in der festgesetzten Weise zu verrichten (c. 996 CIC). Der Ablass ist dabei unvollkommen oder vollkommen, je nachdem, ob er von den zeitlichen Strafen nur zum Teil oder ganz befreit (c. 993 CIC). Jeder Gläubige kann Ablass für sich selbst gewinnen oder als Fürbitte den Verstorbenen zuwenden (c. 994 CIC). Näheres ist dem im Mai 1986 überarbeiteten *Enchiridion Indulgentiarum* (1968) zu entnehmen. Für die Ablassgewährung ist in erster Linie der Papst zuständig, darüber hinaus aber auch diejenigen,

denen der Papst selbst oder das Recht diese Vollmacht zuerkennt (c. 995 CIC).

Als Bedingungen für die Erlangung des „Jubiläumsablasses“ legt die Apostolische Pönitentiarie folgende Alternativen fest: Ein Ablass kann erlangt werden

- *in Rom* mittels Wallfahrt zu einer der Patriarchalbasiliken und Teilnahme an einer Eucharistiefeier beziehungsweise an anderen liturgischen Feiern (Laudes, Vesper), Frömmigkeitsübungen (zum Beispiel Kreuzweg, Rosenkranz etc.) oder durch das Verweilen „für eine angemessene Zeit in Verehrung der Eucharistie und in andächtiger Betrachtung“, die dann mit dem Herrengebet, dem Glaubensbekenntnis und der Anrufung Mariens abschließt.

- *im Hl. Land*, wenn unter den genannten Bedingungen die Grabeskirche in Jerusalem oder die Geburtskirche in Betlehem oder die Verkündigungsbasilika in Nazaret besucht wird.

- *in anderen Diözesen* mittels einer Wallfahrt zur Kathedrale oder zu anderen vom Bischof bestimmten Kirchen oder Orten unter der Teilnahme an liturgischen Feiern oder anderen Frömmigkeitsübungen analog zu jenen in den römischen Patriarchalbasiliken.

- *an jedem Ort* durch den Besuch von Kranken, Gefangenen, einsamen alten Menschen etc. für eine angemessene Zeit und die Erfüllung der üblichen geistlichen und sakramentalen Bedingungen.

- *durch Unternehmungen*, „welche die Bußgesinnung ... konkret und hochherzig in die Tat umsetzen“ (zum Beispiel Fasten für einen Tag, eine angemessene Geldspende an die Armen).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 136).

Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens: *Instruktion über die Zusammenarbeit der Ordensinstitute in der Ausbildung vom 8.12.1998*

Aufbauend auf den Erfahrungen seit der Instruktion der Religiösenkongregation über die Ausbildung in Ordensinstituten „*Potissimum institutionum*“ (2.2.1990) legt diese Kongregation nunmehr mit 8. Dezember 1998 mit Gutheißung des Papstes ergänzende Richtlinien für die Zusammenarbeit von apostolisch tätigen Ordensgemeinschaften beziehungsweise Apostolischen Gesellschaften hinsichtlich der Aus- und Weiterbildung ihrer Mitglieder in eigenen Einrichtungen vor. Die aus pragmatischen Überlegungen heraus geschaffenen „zwischen-institutlichen Ausbildungszentren“ haben dazu beigetragen, den Wert und die Chancen von gemeinsamer Bildung und Erziehung deutlicher zu erkennen und zu fördern. Damit wurde das Bewußtsein gestärkt, daß die kirchliche Gemeinschaft in der Verschiedenheit der Berufungen und der Charismen sowie in der Vielfalt der Einsatzmöglichkeiten lebendig ist (Nr. 3).

Im I. Abschnitt der Instruktion werden zunächst einige „Grundsätze“ formuliert, die sich vor allem mit der notwendig inhärenten Problematik derartiger ordensübergreifender Einrichtungen beschäftigen: nämlich mit dem „Verhältnis zwischen Identität des einzelnen Institutes und der Gemeinsamkeit in Verschiedenheit“ (7). Demnach ist die Ausbildung zwar prinzipiell unverzichtbares Recht und Pflicht jedes Institutes, dies schließt jedoch eine Zusammenarbeit nicht aus, sondern ein solch solidarisches Zusammenwirken (8) wird ausdrücklich anerkannt und

empfohlen (vgl. Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Vita Consecrata* [1996], Nr. 52f). Die dafür errichteten Studienzentren (9) sollen in einem ganzheitlichen Ausbildungsprozeß den Ordensnachwuchs intellektuell, spirituell und pastoral vorbereiten für seine Aufgaben – immer unter Respektierung der Vielfalt der jeweiligen Institutscharismen. Aus den Grundsätzen ergeben sich dann „Praktische Leitlinien“ (10–11), in denen die Aufgaben der Verantwortlichen für die Ausbildungsgemeinschaft des jeweiligen Institutes sowie der zwischen-institutlichen Ausbildungszentren näher angegeben werden.

Ein II. Abschnitt (12–18) stellt die „Zusammenarbeit während der verschiedenen Ausbildungsphasen“ inhaltlich dar. Sehr problembewußt wird darauf hingewiesen, daß speziell „die Vorbereitung auf das Noviziat unter den gegebenen sozio-kulturellen Verhältnissen immer dringlicher und anspruchsvoller“ wird (13). Aber auch die Ausbilder selbst benötigen besondere Kurse zur Einführung in das Ordensleben. Während des Noviziates kann eine übergreifende Einrichtung – entsprechend den kanonischen Vorgaben – nur „ergänzende Dienste“ wahrnehmen (15), wohingegen sie für die Aus- und Weiterbildung der Profesen ihre zentrale Aufgabe hat – insbe-

sondere auch zur fachlichen Spezialisierung.

In einem III. Abschnitt werden dann konsequent die Rahmenbedingungen für das Studium an eigenen Religionswissenschaftlichen und/oder Philosophisch-theologischen Instituten angegeben (19–22). Der IV. Abschnitt beschäftigt sich schließlich mit den Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Instituten in der Schulung der Ausbilder/innen (23–26). Die Praxis hat dafür bereits ein buntes Spektrum von ‚Zentren mit Universitätsniveau‘ einschließlich eines akademischen Abschlusses über ‚Intensivkurse‘ bis hin zu ‚regelmäßigen Weiterbildungstreffen‘ hervorgebracht. Die Initiative dazu kann sowohl von den Vereinigungen der Ordensober/inn/en ausgehen, aber auch von bestehenden Theologischen Fakultäten mit einer entsprechenden Schwerpunktsetzung. Eine gute und umfassende theologische wie pädagogisch-pastorale Unterweisung ist nämlich mehr denn je erforderlich, um „die Fähigkeit zur Beziehung, zum Zuhören, zum Erkennen einer Berufung sowie zur Erziehung der Jugendlichen und Erwachsenen, zur Lebensprüfung und zum persönlichen Einsatz zu entfalten“ (26).

(Internet-Adresse: http://www.vatican.va/roman_curia/prc_de.htm)

Das aktuelle theologische Buch

HILBERATH BERND JOCHEN/SCHARER MATTHIAS, *Firmung – Wider den feierlichen Kirchnaustritt*. Theologisch-praktische Orientierungshilfen. Grünewald, Mainz; Tyrolia, Innsbruck 1998. (152). Brosch. S 234,-/DM 32,-/sFr 30,40.

Die Firmvorbereitung gehört meist nicht gerade zu den beliebtesten Aufgaben vieler PastoralassistentInnen und Priester. Auch die große Anzahl von Firmbehelfen, die diese Not lindern wollen, kann nicht über die vorhandenen Probleme hinwegtäuschen.

Bernd Jochen Hilberath, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen, und Matthias Scharer, Professor für Katechetik und Religionspädagogik in Innsbruck, klammern diese Schwierigkeiten nicht aus, sondern nehmen sie im Gegenteil zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen: Frust und Resignation im Zusammenhang mit der Firmvorbereitung können ein Anlaß sein, darüber nachzudenken, welche Anliegen die Verantwortlichen einer Pfarre mit ihren katechetischen Bemühungen eigentlich verbinden. Während die meisten der zahlreichen gängigen Behelfe und Unterlagen einseitig bei einer „Theologie des Heiligen Geistes“ ansetzen, wählen die beiden Autoren einen anderen Weg: Sie lenken den Blick auf die konkreten Personen und Gruppen und auf die Rahmenbedingungen, die als gleichwertige Faktoren zur Sachebene hinzukommen. Hinter dieser Konzeption ist unschwer das Modell der themenzentrierten Interaktion (TZI) erkennbar, dem es darum geht, persönliche Fragen und Zugänge (ICH), die Dynamik der Gruppe (WIR), die Sach- beziehungsweise Inhaltsebene (ES) und die gesellschaftlichen und situativen Rahmenbedingungen (GLOBE) gleichermaßen zu beachten und in einer lebendigen, dynamischen Balance zu halten.

Besonders interessant und wichtig erscheint mir dabei, daß Hilberath und Scharer das genuin *theologische* Anliegen nicht nur auf der Sachebene verorten (so als

ginge es nur darum, die an sich klaren und unproblematischen theologischen Inhalte durch Einbeziehen psychologischer, gruppendynamischer und gesellschaftlicher Aspekte den AdressatInnen „schmackhaft“ zu machen), sondern daß sie auch die subjektiv-personale, die gruppendynamisch-kommunikative und die kirchlich-gesellschaftliche Ebene theologisch zu verstehen versuchen: Ihre Aufmerksamkeit gilt dabei insbesondere der Frage, welche *impliziten Theologien* in den jeweiligen Grundentscheidungen beziehungsweise in der jeweiligen Form der Firmbegleitung zum Ausdruck kommen. Für das „Geschäft“ der Theologie hat das weitreichende Konsequenzen: Es geht dann nicht mehr nur darum, möglichst „perfekte“ widerspruchsfreie Gedankengebäude zu konstruieren, sondern darum, gelebte Praxis und theologisches Denken in ein wechselseitig-kritisches Verhältnis zueinander zu bringen, sodaß die Theorie von der Praxis her und die Praxis von der Theorie her verändert werden kann.

Dem skizzierten Grundansatz entsprechend verzichten Hilberath und Scharer darauf, ein fertiges Konzept (etwa in Form eines weiteren Firmbehelfs) vorzulegen. Stattdessen regen sie die Planung einer *gemeindespezifischen Firmbegleitung* an: In einem längeren „Prozeß der Auseinandersetzung auf den unterschiedlichen Verantwortungs- und Entscheidungsebenen der Pfarrei“ sollen die Gemeinden „ihre spezifische Vorgangsweise bei der Begleitung von FirmkandidatInnen entwickeln können“ (132). Neben klaren Grundentscheidungen der Pfarre ist dabei eine gute Begleitung der FirmbegleiterInnen ein wichtiger Eckpfeiler. „Einige Beispiele möglicher Firmtreffen zur Veranschaulichung“ (141–148) runden das Buch ab und regen die Vorstellungskraft in Hinblick auf die konkrete Verwirklichung des beschriebenen Ansatzes an.

Das Buch kann allen, die für die Firmbegleitung verantwortlich sind, wärmstens empfohlen werden. Da sich die beiden Autoren um eine verständliche Sprache bemühen, können sicher auch theologisch nicht oder wenig Geschulte von der Lektüre des Buches profitieren. TheologInnen bietet das Buch ein gutes Beispiel dafür, wie

Theologie in einem kritischen Wechselspiel zu alltäglicher kirchlicher und lebensweltlicher Praxis betrieben werden kann.

Linz

Christoph Drexler

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ KRIEGER WALTER/SIEBERER BALTHASAR (Hg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), *Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral*. Don Bosco, München 1998. (120). Kart.

Mit diesem Buch liegen die überarbeiteten Referate der Österreichischen Pastoraltagung vom Dezember 1997 zum Thema „Und er stellte ein Kind in ihre Mitte. Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral“ gesammelt vor. Die ersten vier Beiträge setzen den Schwerpunkt auf allgemeine zeitgeschichtlich-soziologische Analysen und pädagogisch-psychologische Aspekte: Otto Kromer: Um ein Kind in die Mitte zu stellen... Eine Einführung (9f); Gerda Davy: Kindheit im Wandel der Zeiten und Generationen. Beobachtungen – Überlegungen – Erfahrungen (11–15); Ingrid Kromer/Katharina Novy: Vielfalt von Kindheit heute. „Gewißheiten“ zum Kinderleben (16–45); Wilfried und Margit Datler: Außerschulische Kinderarbeit als „dritter Ort“. Entwicklungspsychologische Anmerkungen über einige Grundlagen zeitgemäßer Kinderarbeit (46–65).

Aufschlußreich ist der Artikel von Kromer/Novy, weil er Vorurteile gegenüber den Kindern von heute (zum Beispiel „Kinder werden materiell verwöhnt“ (16ff) oder „Scheidungskinder sind arm“ (32ff) etc.) kritisch unter die Lupe nimmt. Die Autorinnen verweisen u.a. darauf – und das ist für den Kontext der Tagung wichtig –, daß sogenannte „religiöse“ Familien durchschnittlich eher zu den „modernisierten Befehlshaushalten“ mit klaren Regeln und Macht-Ohnmachtsverhältnissen und weniger zu den „Verhandlungshaushalten“ mit partnerschaftlicher Orientierung gehören (vgl. 24).

Der Beitrag des Ehepaares Datler zählt aufgrund seiner methodischen Exaktheit und aktu-

ellen Darstellung entwicklungspsychologischer Grundlagen wohl zu den ergiebigsten des Buches, dies auch deshalb, weil hier die Synthese von praktischer Erfahrung und wissenschaftlichen Erkenntnissen gut gelingt. Die drei erarbeiteten Thesen (1. Heranwachsende brauchen Beziehungen, in denen sie sich gehalten und verstanden fühlen. 2. Heranwachsende brauchen Beziehungen, in denen auch Gefühle wie Enttäuschung, Neid, Ärger oder Wut ausgedrückt und Konflikte möglichst offen ausgetragen werden können. 3.a) Heranwachsende brauchen Beziehungen, die im Sinne der Thesen 1 und 2 mit verschiedenen Menschen an verschiedenen Orten in verschiedener Weise gelebt werden. b) Dabei kommt dem Zusammen-Sein mit anderen Kindern und Jugendlichen innerhalb gestalteter und nicht zu eng gehaltener Strukturen besondere Bedeutung zu.) werden für die außerschulische Kinderarbeit als „drittem Ort“ fruchtbar gemacht (vgl. 53ff).

Die sechs weiteren Beiträge stellen theologische, religionspädagogische und pastorale Betrachtungen an: Christoph Schönborn: Gott stellt ein Kind in die Mitte. Eine Zwischenbetrachtung (66–69); Bernhard Grom: Auf Gott hin offen von Anfang an. Die religiöse Entwicklung und Erziehung des Kindes (70–86); Maria Oberhauser/Clemens Schermann: „Laßt die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht“. Kinder in der Gemeinde (87–95); Georg Eder: Ein Kind rettet die Welt. Eine Zwischenbetrachtung (96–99); Regina Petrik-Schweifer/Wolfgang Weirer: Wie Kinderpastoral gelingen kann. Systematik und Rahmenbedingungen für kirchliche Arbeit mit Kindern (100–110); Paul Iby: Plädoyer für eine zukunftsorientierte Kinderpastoral (111–119). Kardinal Christoph Schönborn spricht von der Ehrfurcht vor den Kindern: „Es geht nicht so sehr darum, daß wir Kinder konditionieren durch unsere Erziehungsmethoden, daß wir sie zu etwas bringen, sondern daß wir uns von ihnen ansprechen lassen, daß wir uns bei ihnen durchaus auch in die Schule begeben können“ (68). Bernhard Grom betont die Bedeutung des Vorbildlernens nach Bandura (vgl. 73ff). Petrik-Schweifer/Weirer nennen notwendige Voraussetzungen für subjektbezogene Kinderpastoral und betonen wie schon Otto Kromer in seiner Einleitung: „Kinder brauchen eine Kirche, in der sie ‚groß und stark‘ werden können.“ (110) Bedeutsam erscheint der Schlußsatz von Bischof Paul Iby: „Wie die Kinder das Wohlwollen und die Zuwendung der Erwachsenen brauchen, so braucht die Kinderpastoral das Wohlwollen und die Zuwendung der Kirche, damit möglichst viel von dem getan werden kann, was für Kinder heilsam ist“ (119).

Insgesamt kann das Buch Anstoß für weitere Auseinandersetzungen zum Verhältnis von Kindern und Kirche in Österreich sein. Sinnvollerweise müßten dann aber auch PraktikerInnen wie JungscharleiterInnen, KindergärtnerInnen, LehrerInnen, Eltern und Kinder selbst zu Wort kommen.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

■ SCHORI KURT, *Religiöses Lernen und kindliches Erleben*. Eine empirische Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis acht Jahren. (Praktische Theologie heute; Bd. 21) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (312). Kart. DM 59,-/S 431,-/sFr 53,50.

Wie können wir Kinder und ihre existentiellen Themen verstehen? Wie funktioniert das Verstehen von Erwachsenen beim Verstehen von Kindern? Wie gestaltet sich religiöses Lernen bei Kindern in der präoperationalen Phase (von ca. 4–8 Jahren)? Was bedeutet es religionspädagogisch, „wenn wir in der religiösen Erziehung die religiöse Tradition nicht gegen die Kinder verwenden wollen“ (12), sondern so, daß der Glaube das Heil und die Freiheit der Kinder fördert und unterstützt?

Diesen Fragen geht der Berner Gemeindepfarrer Kurt Schori nach, wobei er den Schwerpunkt auf die anthropologische Seite der Vermittlungsproblematik legt, auf die Frage „nach dem Zugang zu den AdressatInnen religiöser Erziehung“, darauf, „was es heißt, sie zu verstehen und ihrer Situation, ihren Bedürfnissen und Fragen gerecht zu werden“ (13).

Im ersten Kapitel zum „Verhältnis von religiöser Tradition und Wirklichkeit der Kinder in der religiösen Erziehung“ (9–59) klärt Schori seine theologischen Bezugspunkte und seinen religionspädagogischen Standort. Im Anschluß an Bonhoeffer versteht er mit dem Wort „religiös“ immer „die Zeugenschaft und das Entstehen dafür, daß die Wirklichkeit der Welt tatsächlich eine mit Gott versöhnte Wirklichkeit ist, an der wir durch diese Zeugenschaft teilhaben“ (36). Damit verbunden ist die Überzeugung Bonhoeffers, „daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre“ (34).

Auf diesem Hintergrund leuchtet es ein, daß Schori im vierten Kapitel (193–287), wo er konkrete Fälle religiösen Lernens analysiert, von ganz alltäglichen Situationen in Schule und Kindergarten ausgeht, in denen nicht von Gott, sehr wohl aber von der Befindlichkeit der Kinder und

den Interaktionen zwischen Kindern untereinander sowie zwischen Kindern und Erwachsenen die Rede ist. Religiöses Lernen vollzieht sich für Schori im Subjektsein beziehungsweise Subjektwerden eines Menschen (288). Der Autor grenzt sich von jenen religionspädagogischen Richtungen ab, die in der religiösen Erziehung den Schwerpunkt auf ‚religiös‘ qualifizierte Vokabeln (Wörter wie ‚Gott‘, ‚Geist‘, ‚Jesus Christus‘, ‚Glaube‘ etc.) oder bestimmte als ‚religiös‘ qualifizierte Handlungsvollzüge (beten, Gottesdienstbesuch, etc.) legen (vgl. 37), ohne dabei die subjektiven Prozesse und Befindlichkeiten der Kinder zu berücksichtigen.

Das zweite und dritte Kapitel [„Kinder verstehen – anthropologische Grundlagen des religiösen Lernens“ (60–148), „Empirische Untersuchungen zum religiösen Lernen: Voraussetzungen, Fragestellungen, methodisches Vorgehen“ (149–192)] sind theoretische Vorarbeiten für Schoris empirische Fallforschung im vierten Kapitel.

Religiöses Lehren sollte nach Schori darin bestehen, daß die ErzieherInnen in die Vorfälle des Alltags so eingreifen, „daß die Mechanismen der Identifizierung und des Unbewußten, soweit sie dem Finden des Ortes der Entscheidung im Wege stehen, außer Kraft gesetzt werden können“. (289) Mit vier Thesen beschließt er seine Studie: 1. Die ErzieherInnen erreichen die Autonomie und das Anderssein des Kindes in einem Akt der Selbstidentifizierung (der ein Akt der bewußten Unterscheidung von sich und dem Kind ist). 2. Selbstidentifizierung heißt, die Aufmerksamkeit auf die eigene Wahrnehmung der Situationen und der darin verfolgten Absichten zu richten und die darin auftauchenden Gefühle und Empfindungen nicht abzuwehren. (Schulung der coenästhetischen Wahrnehmung). 3. Interventionen müssen, damit sie der Subjektwerdung des Kindes dienen, immer klärend sein und dem Kind den Ort freilegen, an welchem es zu einer wirklichen eigenen Entscheidung in der Lage ist. 4. Damit fällt das Schwergewicht der religionspädagogischen Interaktionen notwendigerweise auf verbale Interventionen. Denn sie haben den größtmöglichen Klärungseffekt. (vgl. 289).

Mit seinen Analysen und Thesen gelingt Schori nicht nur ein radikaler Neuansatz in der Bewußtmachung von interaktionellen, religiös bedeutsamen Verstehensprozessen. Das Buch kann Anstoß sein für anregende religionspädagogische Diskussionen, weshalb ihm viele LeserInnen zu wünschen sind, die sich von den wissenschafts- und sprachtheoretischen Ausführungen nicht abschrecken lassen.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

■ STÄDTLER-MACH BARBARA, *Seelsorge mit Kindern: Erfahrungen im Krankenhaus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998 (142). Kart. DM26,-.

Die Autorin, eine protestantische Theologin, war selbst mehr als 10 Jahre in der Seelsorge an einer Kinderklinik tätig. Sie legt mit diesem Buch eine echte Hilfe für TheologInnen vor, die sich in diesen Bereich einarbeiten möchten, sowie eine Information für Ärzte, Pflegepersonal und möglicherweise betroffene Eltern über die Möglichkeiten und Grenzen dieser Arbeit.

Seelsorge mit kranken Kindern umfaßt das gesamte Umfeld des Kindes, also auch die Eltern und Freunde dieser Kinder, die ÄrztInnen und Kinderkrankenschwestern sowie die anderen Mitarbeitenden in den unterschiedlichen Bereichen eines modernen Krankenhauses. Sie ist ein Dienst der Kirche in der säkularen Welt.

Der besondere Wert dieses Buches liegt in seinem ganzheitlichem Ansatz. Da ein/e KinderseelsorgerIn als Person sein/ihr eigenes Werkzeug ist, widmet sich der erste Teil des Buches dieser Person: der Frage nach der eigenen Identität. Wie gebe ich Antwort, wenn ein Kind mich fragt: „Warum kommst du?“ Weiters werden die notwendigen Fähigkeiten beschrieben und reflektiert sowie der seelsorgliche Umgang mit sich selbst, ein besonders bedeutsamer Aspekt.

Es kommt dann die Welt der Klinik zur Sprache: die Zusammenarbeit mit den unterschiedlichen Personen und Stationen.

Schließlich steht das Kind als Patient im Blickpunkt: als akut krankes, als chronisch krankes, als krebserkranktes oder als zu früh geborenes mit den je spezifischen Gegebenheiten dieser Situation.

Ein eigener Abschnitt ist dem Sterben von Kindern gewidmet, das den/die SeelsorgerIn und die Familie des Kindes ja in ganz spezifischer Weise betrifft.

Mögliche Formen der Kinderseelsorge im Krankenhaus werden beschrieben, an konkreten Beispielen illustriert und reflektiert.

Insgesamt kann das vorliegende Buch Interessenten wärmstens empfohlen werden, da es Theorie (theologische und psychologische Reflexion) und Erfahrung aus der Praxis in sehr gelungener Weise verbindet.

Linz/Wien

Ingeborg Verweijen

■ FEICHTLBAUER HUBERT, *Zerbricht die Kirche? Antworten eines Zuversichtlichen*. Kremayr und Scheriau, Wien 1999. (128). Geb. DM 29,90/sFr 27,50/S 218,-.

In diesem kleinen Buch analysiert der Autor die gegenwärtige Situation der römisch-katholi-

schen Kirche vor allem in Österreich. Trotz betrüblicher Vorkommnisse der jüngsten Zeit beantwortet er die im Titel gestellte Frage wie folgt: „Mit Sicherheit voraussagen ... läßt sich, daß die Kirche die Krise bestehen wird, weil sie schon viel ärgere Prüfungen der Geschichte bestanden hat“ (118).

Der erste Abschnitt über die „Baumeister der Kirchenkrise“ bietet einen sehr gestrafften Überblick über die Entwicklung bis zum und seit dem Zweiten Vatikanum. Er ist ziemlich allgemein gehalten, hier hätte man sich konkretere Angaben gewünscht. Dem Kirchenhistoriker sei es gestattet, auf einige Unschärfen hinzuweisen. Daß um 1570 „das gesamte damalige Habsburgerreich protestantisch“ war, trifft so nicht zu; der Begriff Gegenreformation bezeichnet in der Kirchengeschichtsschreibung die Zurückdrängung der neuen Lehre mit politischen Mitteln, nicht die Aktivitäten der Orden, auch wenn diese von politischen Kräften unterstützt wurden; Joseph II. hat keine „beschaulichen Orden“ aufgehoben, sondern Klöster, solche aber auch von „nicht-beschaulichen Orden“ (10f). Die „Krise der Glaubwürdigkeit“ der Kirche, auf die der zweite Abschnitt eingeht, wird zutreffend vor allem als eine solche des „Amtes, der Autorität und des Weltverständnisses“ charakterisiert. Angst und Machtstreben verhindern vielfach, was sie vorgeben, erreichen zu wollen, nämlich eine Kirche, die Ansehen und Respekt genießt. Auch in diesem Zusammenhang ließe sich das anderweitig zitierte Wort von Dorothee Sölle (27) anwenden: „Wir leben in einer Zeit, da der Glaube an Christus am meisten durch jene gefährdet wird, die ihn besorgt bewahren wollen.“ Das Kapitel „Oft hat die Kirche schon geirrt“ benennt Beispiele früherer kirchlicher Festlegungen, die später revidiert werden mußten. Ein, wie Feichtlbauer zeigt, an sich natürlicher Vorgang, da vertiefte Einsichten und geänderte Zeitumstände dies erforderten! Daher sollte man auch heute gegenüber starren Fixierungen vorsichtig sein. Hier weist der Autor besonders auf die Anliegen und Fragepunkte des Kirchenvolksbegehrens und des Salzburger Dialogs hin. Eine Lösung der Probleme sieht er u.a. in der Dezentralisierung und in der Anwendung des Prinzips der Subsidiarität, was sich – nach seiner Auffassung – auf Dauer nicht verhindern lassen wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ PLATTFORM „WIR SIND KIRCHE“ (Hg.), *Macht Kirche*. Wenn Schafe und Hirten Geschwister werden („Herdentbrief“ 2). Thaur 1998. (350). Kart.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

FERDINAND ULRICH

Der Mensch als Anfang

Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit

(1970) 160 Seiten, DM/SFr. 12,50; öS 91.-

Kindheit läßt sich nur im Horizont der *unschließbaren* dialogischen Differenz des Mit-seins von Mann und Frau angemessen begreifen. Beide haben *primär* nicht direkten Zugang zur Frucht ihrer Liebe; sie können sich nicht (je für sich) unmittelbar dem Kind repräsentieren. Dies ist nur in der verzweifelten Zerrissenheit des die Kindheit zerstörenden Verhältnisses von Nur-Mann zu Nur-Frau (und umgekehrt) möglich. Nur «durch» einander öffnet sich ihnen der Innen-Raum der Frucht.

GUSTAV SIEWERTH

Metaphysik der Kindheit

(1957) 135 Seiten, DM/SFr. 15,-; öS 110.-

Das Kind ist nicht nur «Teil der Eltern», sondern die himmlische Frucht und Aufgabe ihrer Liebe. Denn die Menschwerdung ist weder mit dem Akt der Zeugung noch mit der Geburt abgeschlossen, wie sie auch mit ihr nicht beginnt. Schon die Ruhe des Embryo im Mutterleib, in der seelenhaften Schoßwärme des Lebens, ist kein unbewußter vegetativer Prozeß, sondern ein durchgeführter seelischer Vorgang von wurzelhafter Tiefe. Das Leben atmet, nährt sich und ruht gelinde eine lange segensvolle Nacht der Ruhe im gesicherten Grunde.

HEINRICH SPAEMANN

Orientierung am Kinde

Meditationsskizzen zu Mt 18,3

(^o1989) 144 Seiten, DM/SFr. 17,-; öS 124.-

Das Kind sieht uns Größere als Gabe, nicht sich. Es weiß sich mit uns beschenkt, es erwartet von jedem Wesen Bereicherung. Es hält sich nicht für so groß, daß es selbst eine Aufgabe an uns habe.

Die Aufgabe, die es in Wahrheit an uns hat, erfüllt es wie von selbst dadurch, daß es sich uns Gabe sein läßt. Diese Gabe erwidert es: mit sich selbst. In seiner Freude macht es sich selbst uns zur Gabe. Und da zeigt es sich, welche Aufgabe es an uns hatte, eine größere, als irgendein Großer sie haben kann: uns zum Lächeln und Lieben zu bringen, unsere Kapsel zu sprengen, uns zu helfen, daß wir uns endlich ein wenig selbst vergessen.

Auslieferung: Tyrolia, Exlgasse 20, 6010 Innsbruck

Heinrich Böll wurde vor dreißig Jahren gefragt, wie er die Zukunft der Kirche sähe? „Düster für die Kirche“, so meinte er, „wenn sie sich nicht mit jener (...) Kraft verbindet (...), die auf Gewalt verzichten könnte, wenn die Kirche ihre Macht nicht zur Verfügung stellen würde (...) aus der Einsicht und Erkenntnis, daß sich in dieser (...) Kraft die Gegenwart Christi verbirgt. (...) Die Kirche müßte den Gehorsam durch Vertrauen ersetzen“.

Die Plattform „Wir sind Kirche“ hat ihren zweiten Herdenbrief veröffentlicht und dem Thema „Geschwisterlichkeit“ gewidmet. Es ist ein spannendes und wertvolles Lesebuch geworden. Unterschiedliche Beiträge sind darin enthalten vom wissenschaftlichen Artikel über Protokolle von Diskussionsprozessen bis hin zu Erfahrungsberichten, Gedichten und Briefen. Dies ermöglicht eine Vielzahl von Perspektiven.

Der Titel des Buches ist ein gelungenes Wortspiel: „Macht Kirche“. Diese Formulierung kann und soll man mehrfach lesen: kirchenkritisch, die Machtausübung in der Kirche andeutend und herausfordernd, gegen Trägheit und Resignation aufrufend.

Aus der Vielzahl interessanter Beiträge möchte ich folgende hervorheben: *Gotthold Hasenhiüttl* kommt aufgrund biblischer Analysen zu dem Schluß, daß alle institutionellen Strukturen der Kirche veränderbar sind. Keine muß sein, es gibt viele Möglichkeiten. Demokratische Strukturen können heute hilfreich sein und Menschen den Zugang zur christlichen Botschaft ermöglichen. Beeindruckend ist der Artikel von *Elisabeth Moltmann-Wendel* über „Ganzheit und Katholizität“. Sie geht von dem Begriff „Ganzheit“ aus. „Ihr sollt ganz sein, so wie euer himmlischer Vater ganz ist.“ (Mt 5,48) Ganz heißt nicht vollkommen, sondern mündig sein, reif, verantwortlich sein. Ganzheit bedeutet auch, das Gegensätzliche in sich zu vereinen. Die vorherrschende negative Anthropologie, die dogmatisch in der Erbsündenlehre ihren Ausdruck findet, macht Moltmann dafür verantwortlich, daß Lebenskräfte, die unter uns Vertrauen und Einander-Zutrauen wecken können, abgeschnitten werden. Doch wie kann diese Blockade, die uns abhängig macht, überwunden werden? Es gilt die Erbsünde durch Segen zu ersetzen. Mit Segen wird die Gotteskindschaft, biologisch und geistige Fruchtbarkeit, weitergegeben. Segnung macht unabhängig, stolz, mündig und aktiv. Der Psychotherapeut *Richard Picker* plädiert für Konfliktbewältigung in der Kirche. Das Kirchenvolksbegehren hat für die Gesamtkirche einen spirituellen Dienst geleistet. „Was ans Licht kommt, wird Licht.“ (Eph 5,13). Konfliktlösung als tatsächliche (nicht bloß rituelle) Reinigung ist

die Voraussetzung für die mystische Kraft der Kirche. *Gottfried Bachl* antwortet auf die Frage, ob er denn von der Kirche noch etwas erwarte, mit einer faszinierenden Vision einer zukünftigen Kirche. *Walter Kirchschräger* entwickelt biblische Kriterien für eine mutige Neuordnung pastoraler Dienste. „Die Zeichen der Zeit rufen“, so schreibt er, „nach einem Paradigmenwechsel, und die Kirchengeschichte lehrt uns: Es wäre nicht der erste!“

Der 2. Herdenbrief ist ein wesentlicher Beitrag der Plattform „Wir sind Kirche“ zum Dialog für Österreich und ist jeder/jedem, die/der am Aufbau einer geschwisterlichen Kirche interessiert ist, empfohlen.

Linz

Hermann Deisenberger

■ HAGEMANN LUDWIG/ALBERT REINER (Hg.), *Dialog in der Sackgasse?* Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung. Echter/Oros Würzburg/Altenberge 1998. (205). Brosch. DM 44,-.

Seinen ersten Beitrag widmet L. Hagemann dem weißen Vater Robert Caspar zu dessen 75. Geburtstag. P. Caspar hat über viele Jahre in Tunesien und Rom islamische Theologie und Mystik gelehrt und beim II. Vatikanum als Peritus bei den den Islam betreffenden Formulierungen mitgewirkt. Die weiteren Beiträge von Hagemann beschäftigen sich mit der Politisierung des Islams, mit dem Druck, der islamischerseits zunimmt, mit der Haltung zeitgemäßer Muslime den Christen gegenüber und mit dem Problem der Integration von Muslimen in einer nicht-islamischen Gesellschaft. R. Albert, der als Christ das Institut für deutsch-türkische Integrationsforschung an der Mannheimer Moschee geleitet hat, bis seitens der Türkei eine Änderung durchgesetzt wurde, reflektiert die praktische Arbeit dieser Institution und auch die Probleme, die sich aus einer unterschiedlichen gesellschaftspolitischen und kulturellen Prägung ergeben. O. Lellek schreibt über den Dialog an der Basis und geht dabei auf die Erfahrungen der christlich-islamischen Gesellschaft Mannheim ein. Sein Resümee: ‚der Dialog: weder in der Sackgasse noch auf der Autobahn‘ (172). In einem Anhang werden Auseinandersetzungen um den Bau von Moscheen und die ‚Ludwigsburger Erklärung‘, die der Moslemische Europakongreß 1990 verabschiedet hat, dokumentiert. Die einzelnen Beiträge sind mit großer Sachkenntnis geschrieben. Trotz aller Schwierigkeiten, mit denen das Gespräch zwischen Christen und Muslimen zu rechnen hat, gibt es dazu keine Alternative. Die Schwierigkeiten beginnen bei weit in

die Geschichte zurückreichenden Begebenheiten und Vorurteilen und reichen bis zu den Verständnisproblemen, die zwischen einer säkularisierten und einer religiös geprägten Gesellschaft bestehen. Die diesbezüglichen Unterschiede sind grundlegend, und die Selbstverständlichkeit der jeweils eigenen Position ist so groß, da es schwerfällt, die bestehenden Differenzen überhaupt wahrzunehmen, beziehungsweise dafür Verständnis aufzubringen.

Die Tatsache, daß in Deutschland derzeit ca. 2,7 Millionen Muslime leben (davon 70 Prozent aus der Türkei), macht die Notwendigkeit von Gespräch und Begegnung deutlich. Es läßt sich weder planen noch vorhersagen, wohin dieses Gespräch führen wird und wie lange der Weg des Aufeinanderzugehens ist. Es ist ein Weg der Hoffnung, der gestützt wird von gelingenden spirituellen Begegnungen und der den Irritationen standhalten muß, die aus einem schwer zu akzeptierenden Anspruchsdenken kommen, das nicht selten mit politischen Interessen vermischt ist.

Linz

Josef Janda

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ RIEPE HANS-HEINZ, *Stadtgebet*. Ermutigung zu einer neuen Gebetsform. Lahn-Verlag, Limburg 1998. (110). Brosch. DM 22,80.

Da die nicht-eucharistischen Gottesdienstformen (Vespren, Andachten, Kreuzwege, Anbetung) in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich zurückgegangen sind und vor allem in Städten die Eucharistiefeier als einzige einigermaßen frequentierte Gottesdienstform übrigzubleiben scheint, wurde bereits mancherorts versucht, die Tagzeitenliturgie zu beleben.

Der Pfarrer von Schwerte (einer Stadt mit ca. 50.000 Einwohnern am Südrand von Dortmund) dokumentiert in dieser Publikation die beachtenswerte Initiative, ein „Stadtgebet“ ins Leben zu rufen. Im dokumentarischen Teil sind neben der Entstehungsgeschichte, den Zielen, der liturgischen Form des Gebetes und den benötigten Diensten auch die Bedenken und Auseinandersetzungen vor der Einführung und die Notwendigkeit, die inzwischen gewonnenen Erfahrungen kritisch abzuwägen, beschrieben. Im Materialteil kann man Einladungen, Einladungsplakate, bischöfliche Empfehlungsschreiben, Presseberichte und Rundbriefe an die Gebetsgemeinschaft genauso nachlesen wie die Themen der ersten 100 Stadtgebete, Arbeitsvorlagen zur Vorbereitung und zwei durchkomponierte Stadt-

gebetsbeispiele. Texte, Amen-Rufe, Hymnen, Psalmen, Fürbitten und Segensgebete aus dem „Stadtgebetbuch“ ergänzen exemplarisch die Materialien.

Maßgeblich für das Gelingen des seit November 1996 (samstags um 19.30 Uhr) weit über die Erwartungen hinaus besuchten Gebetes sind mehrere Faktoren: Die Idee wurde über geraume Zeit verfolgt, bevor es zu einem klaren Votum des Pfarrgemeinderates und hierauf zu gründlichen pastoralen und liturgischen Überlegungen kam. Gebetet wird für Anliegen, welche die Menschen in dieser Stadt wirklich berühren. Zuständig dafür sind Vorbereitungsgruppen, die sich sehr unterschiedlich zusammensetzen und von hauptamtlichen Mitarbeitern begleitet werden. Im sogenannten „Stadtgespräch“ werden in den unterschiedlichsten Formen Anstöße zu aktuellen (stadt)politischen, kirchenjahrsbezogenen, zwischenmenschlichen Themen gegeben. Die klare liturgische Form entlastet die Vorbereitungsgruppe und sorgt für eine stimmig strukturierte, etwa halbstündige Feier. Meditative Musik vor Beginn, die persönliche Begrüßung der Teilnehmer durch ein Mitglied aus der Vorbereitungsgruppe, der Eröffnungsruf des Stundengebetes, eine Lichtfeier, das Zeichen des Weihrauchs und ein Amen-Kanon bilden eine von Symbolhandlungen geprägte Eröffnung. Der wortorientiertere Hauptteil besteht aus: Hymnus/Lied, Psalm(en), „Stadtgespräch“, Schriftlesung, GeDENKminute und Antwortgesang. Fürbitten, Vaterunser, Segen und Sendung beschließen die Feier. Über die Einladung, sich zur Teilnahme an vier selbst gewählten Samstagen zu verpflichten, gelang es, eine einigermaßen stabile Gebetsgemeinschaft zu gewinnen. Gut geplante Öffentlichkeitsarbeit sorgt für die Präsenz des Stadtgebetes in der Pfarr- und Stadtöffentlichkeit (zum Beispiel in der Lokalpresse).

Dieses informative und ermutigende Büchlein macht deutlich, daß sich bei entsprechenden Bedingungen auch in weitgehend säkularisierten Stadtgebieten Gebetsgottesdienste etablieren lassen. Eine sehr schätzenswerte Anregung!

Linz

Christoph Baumgartinger

B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ DOHMEN CHRISTOPH, *Orte der Bibel*. Geschichten, Entdeckungen, Deutungen. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998. (92, mit 13 Farb- und 14 s/w-Abbildungen). Geb. S 218,-.

Titel und Format des Buches wie auch der Hinweis auf die Abbildungen lassen zunächst an einen Bildband denken, aber dem ist nicht so. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung von bibeltheologischen Studien zu wichtigen Orten und Landschaften in den Ländern der Bibel. Insgesamt werden 26 vorgestellt; in der Mehrzahl sind es Orte des Alten Testaments. Die Darstellung folgt einem einheitlichen Schema: Zunächst werden geographische, archäologische und historische Informationen zum betreffenden Ort, beziehungsweise zum Land geboten, welche durch Kursivschrift auch als eigener Teil gekennzeichnet sind. Im Hauptteil wird, ausgehend von einschlägigen Bibeltexten, die mit dem betreffenden Ort, der betreffenden Landschaft, verbundene Theologie schrittweise entfaltet. Der Akzent liegt dabei auf der Beschreibung der an diese Orte gebundenen Gotteserfahrungen im weitesten Sinne. So soll dem Leser bewußt werden, daß jede Art von Offenbarung Gottes an den Menschen nicht „ortlos“ ergeht und daher auch nicht „utopisch“ ist. Gleichzeitig wird in dieser Bindung der Offenbarung an konkrete Orte sehr gut sichtbar, wie die jeweiligen Gegebenheiten des Ortes oder der Landschaft in die Botschaft einfließen; die beigegebenen, für diesen Zweck gut ausgesuchten Bilder unterstreichen diesen Aspekt. Da der Autor sich zudem klug auf das Wesentliche zu beschränken versteht, bildet dieses Büchlein eine schöne Sammlung von theologischen „Ortsminiaturen“, die sich auch für eine mentale Reise durch die Länder der Bibel sehr gut eignet.

Linz

Franz Hubmann

■ TALMON SHEMARYAHU, *Die Schriftrollen von Qumran*. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung. F. Pustet, Regensburg 1998. ISBN 3-7917-1592-5.

Dieses Buch bündelt die Vorträge der Qumranforscher Hartmut Stegemann, Magen Broshi, Johann Maier, Heinz-Josef Fabry, Klaus Koch und Shemaryahu Talmon bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Stegemann zeichnet die Entdeckungsgeschichte der Qumranschriften nach und erläutert, warum nur etwa ein Drittel der neuentdeckten nichtbiblischen Schriften auf die Essener zurückgehen dürften, die restlichen zwei Drittel jedoch jüdische Traditionsliteratur darstellen, die von den Essenern übernommen wurde. Von den 4000 Essenern, die es nach Josephus im Vergleich zu 6000 Pharisäern zu seiner Zeit gegeben hat, können nur jeweils 50–60 gleichzeitig in Qumran gelebt haben (22). Qumran kann somit nicht das Ver-

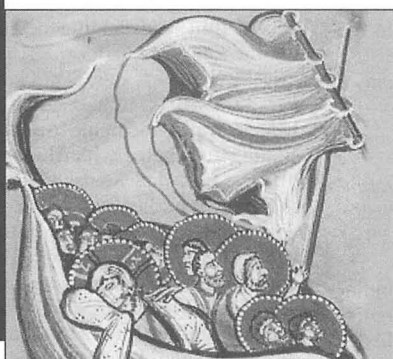
waltungszentrum der Essener gewesen sein. Stegemann identifiziert die Essener, die aufgrund ihrer Statuten zu permanentem Bibelstudium verpflichtet und überaus bibelkundig waren, mit den „Schriftgelehrten“ der Evangelien beziehungsweise den „Gesetzeslehrern“ (nomikoi) des Lk und den „Herodianern“ in Mk und Mt (25). Der Bedarf an großen Mengen von Bibelhandschriften führte nach Stegemann zur Gründung des Schriftrollenproduktionszentrums Qumran – En Feschcha am Toten Meer, wo die nötigen Rohstoffe für die Herstellung von Handschriften konzentriert waren.

Magen Broshi führt in die archäologische Erforschung von Qumran ein. Von grosser Bedeutung sind die grossen Miqwa'ot (Bäder), die selbst jene in Jerusalem weit an Grösse übertrafen und die Bedeutung kultischer Reinheit für die Bewohner aufzeigen. Broshi skizziert den Zusammenhang von Wohnhöhlen in den Felsen mit dem Zentrum unten auf der Terrasse. Die landwirtschaftliche Grundlage der Gemeinschaft bestand im Anbau halophytischer (salzertragender) Gewächse wie Datteln oder Mangold, die im salzhaltigen Wasser der En Feschcha Oase gedeihen konnten, sowie einer Viehwirtschaft, die auf den halophytischen Gräsern und dem nährstoffreichen Salzstrauch basierte. Abschließend diskutiert er die Frage weiterer essenischer Siedlungen südlich von Qumran.

Talmon führt die Entstehung unseres Geschichtsbildes vom 2. Jahrhundert v. Chr. auf die Sicht der siegreichen makkabäisch-hasmonäischen Priesterfamilie zurück und zeigt die Unschärfen dieses Bildes auf, die nun durch die Qumrantexte neu sichtbar werden. Er erläutert die Figur des Rechtsanweisers (früher Lehrer der Gerechtigkeit genannt) und bietet wie Maier aufgrund der kalendarischen Angaben im Rahmen einer sonnenjahrsbezogenen Weltchronologie bes. in der Damaskusschrift (CD) eine Frühdatierung dieser Figur, die nach ihm um 178 (20 Jahre nach dem ptolemäisch-seleukidischen Herrschaftswechsel in Israel) auftrat. Die Qumran-Zadokiden (Priester der zadokidischen Linie) sind nicht mit den Sadduzäern identisch. Es handelt sich vielmehr „um zwei priesterliche Richtungen mit einer gemeinsamen zadokidischen Traditionsbasis, die sich im Zug der Ereignisse politisch und religiös auseinandergelebt haben“. (64)

Fabry diskutiert die Beziehung von Qumran zum Christentum bzgl. der Gemeindeorganisation, der Leitungsstruktur, der Frage des Mahles und der Gütergemeinschaft und dem Kalenderproblem. Er erläutert die Beziehung zur Tora in beiden Gruppen und die Erwartungen für die Zukunft wie Rechtfertigung, Messias, Geistesendung und Auferstehung.

Bestellen Sie jetzt für's Jahr 2000 das attraktive Kalender Buch in Farbe!



**Bibel
Jahr 2000**

**Über 100 Farb-
abbildungen
attraktives Layout
durchgehend
vierfarbig**

- ◆ Großzügiges Kalendarium, aufwendig mit mittelalterlichen Bildern, Initialen und Bordüren geschmückt
- ◆ Beiträge zum Thema „Zeiten-Wende: Biblisches und Informatives, Literarisches und Meditatives
- ◆ Wissenswertes zu Festen, Namenspatronen, Bräuchen und Feiertagen

DM 18,80

Format 14,9 x 21 cm;
160 Seiten kartoniert;
DM 18,80
öS 137,- / sFr 18,80
ISBN 3-460-20007-3

(zusammen mit
Belser Verlag)

Nutzen Sie unsere
günstigen Staffelpreise!

Bestellen Sie bei Ihrer
Buchhandlung



Verlag Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

Koch widmet seinen Beitrag der Frage der Heilands- und Messiaserwartung zur Zeitenwende und bespricht besonders die Erwartung der beiden (königlichen und priesterlichen) Messiasen in Qumran sowie die Beziehung von Messias und Reich im Prophetentargum. Er weist die mehrstufigen Messiaserwartungen in der Apokalyptik auf und diskutiert das Thema des „Menschensohnes“. Weder das christliche noch das jüdische Messiasbild der Gegenwart waren nach Koch zur Zeitenwende Allgemeingut des vielfältigen Judentums.

Abschließend blickt Talmon auf 50 Jahre Qumranforschung zurück und stellt „Haben“-Seite und noch ausstehende Verpflichtungen der Qumranforschung einander gegenüber.

Literaturverzeichnisse zu den einzelnen Kapiteln ergänzen die Ausführungen. Sie bieten einen gut lesbaren Überblick über die Einsichten, die die Handschriften aus Qumran eröffnen haben.

Linz

Franz Böhmisch

■ KREMER JACOB, *Der Erste Brief an die Korinther* (Regensburger Neues Testament). Pustet, Regensburg 1997. (427). Ln. S 577,-/DM 78,-/sFr 71,-.

Mit dieser Kommentierung von 1 Korinther durch den emeritierten Wiener Neutestamentler scheint mir weniger eine „Erklärung“ des Textes intendiert, wodurch allfällige Interpretationsfragen, die LeserInnen des 1 Kor haben könnten, beantwortet werden, sondern K. versteht sich eher als Führer und Lesebegleiter durch den Text dieses Paulus-Briefes. Dadurch ist ein Kommentar entstanden, der sich eben ganz nahe am Text bewegt und mit einem Minimum an außertextlichen Informationen auskommt: Über historisch-kulturkundliche Realien, über die verschiedenen Rekonstruktionsversuche für Situation und Prägung der Gemeinde in Korinth aus der Forschungsgeschichte, über literarkritische Theorien zur Briefkompilation und allfällige spätere Einfügungen und über andere Standardthemen aus Einleitung und Exegese zu 1 Kor sagt K. seinen LeserInnen gerade nur soviel wie unbedingt erforderlich. Nichtsdestoweniger gelingt es ihm in den Kommentierungen, die lebendige, gelegentlich heftige Briefkommunikation des Paulus mit seiner Gemeinde, in der der Text des Briefes eine Station ist, anschaulich und mitvollziehbar zu machen.

Mit fünf Seiten Einleitung kommt K. also aus: Hier eine Stellungnahme dazu, daß – trotz mancher Spannungen – der Text im Kommentar als ursprüngliche und authentische Einheit (incl. 1,2b und 14,33b–35) genommen wird, und Infor-

mationen zu Geschichte und Sozialstruktur der antiken Stadt Korinth. Es folgt eine ganz knappe Darstellung jener Kenntnisse über Gründung und Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde, die wir aus den Paulus-Briefen und der Apostelgeschichte zusammentragen können, und eine Nachskizzierung der konkreten Abfassungssituation (etwa 54/55 von Ephesus aus; Nachrichten aus der Gemeinde u.a. über Parteilagen ...). – Nach diesen wenigen Strichen ist K. schon beim Text selbst, den er mit Respekt und Liebe vorführt. Die Kommentierung folgt einer eigens erarbeiteten – sachgemäßen – Gliederung des Briefes und hat für alle Passagen folgende Teile: Zunächst eine *Texteinführung*, die vor allem den strukturellen Aufbau des jeweiligen Stückes mit besonderer Berücksichtigung des Argumentationsganges behandelt. Es folgt eine in Sinnzeilen (mit Einrückungen zur weiteren Verdeutlichung) gegliederte *eigene Übersetzung* des griechischen Urtextes. Dann kommt der *Vers-für-Vers-Kommentar*, in dem die Textteile aus der Übersetzung nochmals (in Kursivdruck) vollständig aufscheinen. [Auch dies ist wohl ein Ausdruck dafür, daß K. nach der Textlektüre sozusagen nicht in die freie Kommentierung abheben will, sondern daß dem unmittelbaren Text bleibend alle Aufmerksamkeit gilt!] Abschließend wird jeweils in einem eigenen Durchgang über die *Glaubensbedeutung* und *Botschaft* des jeweiligen Abschnittes für christliche LeserInnen in der gegenwärtigen Kirche und der gegenwärtigen Gesellschaft nachgedacht. [Dabei manchmal auch Hinweise zur alten und neuen Wirkungsgeschichte, u. a. durch abgedruckte Gedichte oder durch Hinweis auf die Themenverarbeitung in Film, Theater etc.]

Ich halte diesen Kommentar für sehr glücklich und geeignet, Menschen, die sich dem 1 Kor aussetzen wollen, zu begleiten. Dies gilt auch und gerade für BenutzerInnen, die nur passagenweise vorgehen können/wollen. Die extreme Kürze der Einleitung bedingt es nämlich, daß alles an hilfreicher Hintergrundinformation immer in die Kommentierung „vor Ort“ eingebaut ist. Die Überlegungen zur Glaubensbedeutung für heute sind bewußt diskret und unaufgeregt gehalten, was mir angesichts der gerade heute brisanten Themen des 1 Kor (u.a. Standesfragen: Ehe und eschatologischer Eheverzicht in der christlichen Gemeinde; Ehe und Ehescheidung; Rolle der Frauen im Gottesdienst) gut scheint. M.E. gelingt es Kremer – wie damals dem Apostel und Theologen Paulus – klar zu unterscheiden zwischen dem, was „Brauch der Gemeinde“, was „Wort des Herrn“ und „was Ratschlag aufgrund eigener Erfahrung“ ist.

Linz

Christoph Niemand

FESTSCHRIFT

■ LAARMANN MATTHIAS/TRAPPE TOBIAS (Hg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität*. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Herder, Freiburg 1997. (392). Ln.

Der 70. Geburtstag von Richard Schaeffler, des Emeritus für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Katholisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, war Anlaß für die vorliegende Festgabe.

Die insgesamt 19 Beiträge von Philosophen und Theologen sind den drei Schwerpunkten „Erfahrung“ (11–145), „Geschichte“ (149–304) und „Identität“ (307–373) zugeordnet; im Anhang (377–392) finden sich eine Bibliographie zu Richard Schaeffler (1952–1996) – zusammenstellt von Matthias Laarmann – sowie ein systematischer Index. Die religionsphilosophischen und theologischen Auseinandersetzungen dieser Festschrift nehmen mehr oder weniger ausdrücklich Bezug auf die wissenschaftliche Arbeit Richard Schaefflers. Ein zentrales Thema dieser Reflexionen im „Schnittpunkt“ von Philosophie und Theologie stellt das Verständnis der „transzendentalen Erfahrung“ dar – ein Begriff, der im Werk von Karl Rahner und Johann Baptist Lotz (und schließlich auch bei Richard Schaeffler) eine wichtige Rolle spielt. Bis heute bringt das Konzept der *transzendentalen Erfahrung* unterschiedliche Interpretationen mit sich: Während sie für Heinrich Schmidinger „zur faktischen Aufhebung der Geschichte führt“ (24), versteht sie Otto Muck als „das Gewahrwerden der Begrenztheit der einzelnen Begriffsrahmen und die Offenheit gegenüber weiteren möglichen Fragestellungen ...“ (85). Ähnlich wie Hans Ludwig Ollig, der betont, daß die transzendente Erfahrung „immer schon das Erfahrenhaben eines Anspruchs“ (124) voraussetzt – also diesen Anspruch nicht apriori ableitet! –, stellt Emerich Coreth klar: „Ein Apriori ist immer Apriori des Aposteriori, vorgängige Bedingung möglicher Erfahrung, also auf konkrete, auch geschichtliche Erfahrung bezogen, nur darin erfüllt und daraus aufweisbar“ (199). Tobias Trappe schließlich legt den Vollzug transzendentaler Erfahrung aus als Unfähigkeit der Vernunft, „einen abschließenden und umfassenden Erfahrungszusammenhang aufzubauen, der als geordneter Kontext die strukturell verschiedenen Erfahrungsweisen und -welten in sich integrieren könnte“ (267).

Schon dieser kurze Hinweis auf die kontroverse Diskussion über das Verhältnis von Transzendentalität und konkreter Geschichte zeigt, wie

sehr der philosophische Ansatz Richard Schaefflers zum Weiterdenken – und auch zum Widerspruch – herausfordert. Wem die religionsphilosophische und fundamentaltheologische Reflexion des christlichen Glaubensanspruchs ein Anliegen ist, wird die Beiträge dieses Sammelbandes mit Gewinn lesen.

Corrigenda: S. 281, 9. Zeile: bisherigen; S. 286, 10. Zeile v.u.: Gesamtgetriebe; S. 293, 15. Zeile: long run; S. 295, 16. Zeile: interaktioneller; S. 296, 13. Zeile v.u.: eigenen. [Alle Druckfehler finden sich innerhalb eines Beitrags].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SCHMITZ KENNETH L., *Das Geschenk des Seins: die Schöpfung*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1996. (156).

Der Autor, Professor in Toronto, hielt diese „Aquinas Lecture“ 1982 an der Marquette University. Im Nachwort von Florian Pitschl (Brixen) heißt es, daß sich das Bändchen „The Gift: Creation“ im Nachlaß von Hans Urs von Balthasar zusammen mit den Rechten für eine deutsche Ausgabe befunden habe. Die Übersetzung der „kostbaren kleinen Schrift“ stammt von Sebastian Greiner (155).

Mythen und Philosophie setzen einen Urzustand voraus, biblischer Glaube ist „Schöpfung aus dem Nichts“ als Ausdruck der absoluten Souveränität Gottes (was immer die Geschöpfe besitzen, verdanken sie Gott), ist reiner Empfang aus reiner Güte.

Schöpfung also Gabe, „Gegebenes“? „Gegeben“ meint in der uns heute geläufigen Bedeutung die Ausgangsbasis eines Arguments: „Gegeben ist der Fall, daß ...“ als Datum der Erfahrung. Paradoxiert will diese Rede von „Gegebenem“ jeglichen Geber ausschließen. Der Autor plädiert daher in einer umsichtigen Phänomenologie für „Geschenk“ als Modell für Schöpfung. Was völlig in unserer eigenen Macht steht, ist für uns nicht Geschenk. Freies Tun wird frei empfangen; die Antwort ist nicht die Gegengabe, sondern die dankbare Annahme als Anerkennung der Unverdienstlichkeit, die dem Geschenk wesentlich ist. Das Geschenk kann der Schenkende selbst sein.

Schmitz zielt auf Sartre. „Dessen Charaktere winden sich vor Scham darüber, daß sie selbst anderen Menschen etwas verdanken“ (83); eine Schöpfung ex nihilo durch Gott sei die größte Steigerung der Entwürdigung des Menschen, weil dessen Unabhängigkeit und Freiheit unmöglich wird. Aber eine völlige Abhängigkeit

von Gott zieht nicht notwendig eine radikale Entwürdigung des Geschöpfes nach sich. Es muß ja zuerst etwas da sein, bevor es abgewertet werden kann. Das Geschenk des Seins macht menschliche Würde und die Möglichkeit des Protestes überhaupt erst möglich. Und „ohne Geben und Empfangen kann kein Mensch leben“ (98). Die Abhängigkeit vom Schöpfer ist nicht Versklavung, sondern Befreiung aus dem Nicht-Sein zum Sein. Die absolute schöpferische Macht kann sich, anders als die begrenzte menschliche Liebe, selbst willentlich zurücknehmen zum Wohl der Kreatur, ihrer Integrität und Freiheit (109).

Sorgfältig wird die thomasische Grundeinsicht des Seins als Akt weitergeführt und für das Verständnis von Schöpfung fruchtbar gemacht. Die eigentliche Weise des Seins ist der Akt, als Prinzip der Fülle die exklusive Quelle dessen, was an einem Ding Wirklichkeit ist. Er hinwiederum ist fortdauernde und liebende Mitteilung des Schöpfers.

Wer immer theologisch mit „Schöpfung“ zu tun hat, sollte sich diese Studie nicht entgehen lassen; sie hilft dem Verstehen nachhaltig weiter. Er darf den Urknall oder was immer vorerst beiseite lassen. Von ihrem ständigen totalen Geschenkwerden aus Liebe ist der Schöpfung eine im Tiefsten unzerstörbare Neuheit eingestiftet. Auf dem Areopag verkündet Paulus diese wahrhafte „Neuheit“ der Welt: den absoluten Anfang, mit dem ein Geschöpf zu sein beginnt (Paul M. Byrne, 5). Dasein ist völlig unerwartet. „Zeit“ konnotiert biblisch nicht mehr Untergang, sondern Aufgang.

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

■ BUSCH NORBERT, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Christian Kaiser, Gütersloh 1997. (368, mehrere Abb.). Geb. DM 88,-/S 624,-/sFr 82,50.

Das Buch, dem eine 1995 an der Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie der Universität Bielefeld approbierte Dissertation zugrundeliegt, stellt eine faszinierende Lektüre und einen gewichtigen Beitrag zur Katholizismusforschung dar. Untersucht wird der Herz-Jesu-Kult in Deutschland (näherhin in West- und Norddeutschland) zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, und zwar nicht nur hinsichtlich seiner Entwicklung und Ausformung, son-

dern vor allem hinsichtlich seiner innerkirchlichen Funktion.

Der aus Frankreich kommende Kult stellt eine Gegenbewegung zum Rationalismus der Aufklärung dar, bildete aber vor allem auch eine innerkatholische Klammer. So wird er eine besondere Ausdrucksform katholischen Frömmigkeitslebens, womit man sich von den anderen Christen (Protestanten) und der bösen Welt absondert. Die römische Hierarchie, die dem „neuen“ Kult zuerst eher mit Reserve begegnete, wurde später zu seiner mächtigen Förderin. Nun diente die Herz-Jesu-Verehrung in hohem Maße auch der Verbreitung und Festigung einer ultramontanen Gesinnung. Die Mechanismen wirkten subtil. Das Maßnahmen der Geistlichen am „Tugendmuster“ (224) des Herzens Jesu trug dazu bei, den Stand des Klerus klar von der Welt zu trennen, der sich nun seinerseits bemühte, auch das Kirchenvolk, indem man es für die Verehrung des Herzens Jesu begeisterte, von der Welt abzuheben. So ermöglichte der Kult „eine durchschlagende Disziplinierung“, ein Ausdruck, der in der zeitgenössischen Literatur wiederholt vorkommt (224f). Der Verfasser belegt diese Zusammenhänge übrigens mit sehr konkreten Beispielen.

Ein interessanter Aspekt, der ebenfalls herausgearbeitet wird, ist die Feminisierung des Kultes. Eine Statistik über Herz-Jesu-Organisationen ergibt, daß sich deren Mitglieder in den einzelnen Orten zwischen 55 und 100 Prozent aus Frauen rekrutierten (270). „Das lag vor allem an der Emotionalität und Sentimentalität der ultramontanen Frömmigkeitsformen und -praktiken, die den zeitgenössischen Vorstellungen vom weiblichen ‚Geschlechtscharakter‘ entsprachen“ (315). Ob es wirklich damit zusammenhängt, daß sich der Klerus von den männlichen Attributen der bürgerlichen Existenz abgrenzte und keinen Bart trug, den Wirtshausesbesuch mied und eine (dem Frauenkleid vergleichbare) Sontane trug, bleibe dahingestellt. Im 20. Jahrhundert wurde die Herz-Jesu-Frömmigkeit stärker auf den Mann ausgerichtet; damit änderte der Kult sein Profil. Obwohl das gründlich recherchierte Buch nur Deutschland betrifft, lassen sich die Ergebnisse im allgemeinen auch in anderen Ländern beobachten. Für Österreich sei daher ergänzend hingewiesen auf die Studie von *Anna Coreth*: *Liebe ohne Maß. Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich im 18. Jahrhundert* (Maria Roggen-dorf 1994), und speziell für Oberösterreich auf die Diplomarbeit von *Johann R. Dessl*: *Die Herz-Jesu-Verehrung in Oberösterreich im 18. und 19. Jahrhundert* (Jahrb. des OÖ. Musealvereines 132, 1987, 81–136).

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KÄUFLEIN ALBERT/LICHT TOBIAS (Hg.), *Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode*. G. Braun, Karlsruhe 1998. (79). Kart.

Das kleine Büchlein versucht eine Standortbestimmung der Kirche mit Rückbezug auf die zwei im Titel genannten Ereignisse. Zugrunde liegen Vorträge einer Veranstaltungsreihe des Roncalli-Forums in Karlsruhe.

Bischof K. Lehmann bietet eine „umfassende Würdigung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Entwicklungen der Folgezeit“, wobei sowohl die erzielten Fortschritte wie auch die Defizite klar benannt werden. Weihbischof P. Wehrle sieht im Konzil einen Beginn des Gesprächs zwischen Kirche und Welt, der deswegen oft so schlecht gelingt, weil übersehen wird, daß dieser Dialog den Dialog mit Gott zur Voraussetzung hat. H. Verweyen orte an einem Vergleich zwischen Konzilergebnissen und Weltkatechismus restaurative Tendenzen. Sehr wichtig ist seine klare Analyse der Ursachen für das Entstehen der Polarisierung zwischen Pluralismus und Fundamentalismus, die nur auf dem Weg von „Besinnung und Umkehr“ (62) überwunden werden kann. Abschließend bietet W. Ernst eine Einführung in den deutschen „Moralkatechismus“, den er selbst entscheidend mitgestaltet hat.

Die Publikation macht deutlich, wie wichtig eine Orientierung an den Quellen des Glaubens in Schrift und Tradition, denen auch Konzil und Synode verpflichtet waren, gerade heute wieder geworden ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KNAPP-MENZL KLEMENS, *Mönchtum an Donau und Nil*. Severin von Norikum und Schenute von Atripe – Zwei Mönchsväter des fünften Jahrhunderts. Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (208). Brosch. Euro 19,-/S 248,-/DM 34,80/sFr 32,-.

Diese 1990 abgeschlossene und nunmehr als Buch erschienene Salzburger Dissertation befaßt sich in erster Linie mit dem Mönchtum zur Zeit des hl. Severin († 482) und arbeitet überzeugend heraus, daß es sich dabei um eine Übergangsphase vom Anachoreten- zum Koinobitentum handelt, wobei ersteres besonders am Mönchsvater selbst, dieses aber in den von ihm gegründeten Klöstern zum Tragen kam. Hierin ergibt sich auch eine deutliche Übereinstimmung mit Pachomius und Schenute beziehungsweise dem von ihnen geprägten Mönchtum.

Das eigentliche Ziel der Arbeit war aber der Nachweis von Beziehungen, ja Abhängigkeiten zwischen den Formen klösterlichen Lebens,

welche die im Untertitel genannten Gestalten gefördert haben. Die hierfür ins Treffen geführten Parallelen ergeben aber keine zwingenden Schlüsse. Nicht selten muß der Autor selbst eher auf eklatante Unterschiede verweisen.

Dennoch hat sich die Mühe gelohnt, weil die Vita Severini einmal gründlich nach den monastischen Elementen untersucht und diese übersichtlich zusammengestellt wurden. Hierfür ist man dankbar.

Im einzelnen seien noch folgende Bemerkungen gestattet. Im Zusammenhang mit der Eugippius-Regel (24f) hätte die 1989 in Salzburg (!) approbierte Dissertation von Johann Weißengruber „Die Regel-Kompilation des Eugippius und ihre Quellen“ Erwähnung verdient. Eine Bekanntheit des Konsuls Flavius Severinus mit dem ägyptischen Anachoretentum (37f) ist deswegen irrelevant, weil der erwähnte Konsul nicht mit unserem Severin identifiziert werden kann. Die Regierungszeit des Kaisers Augustus läßt man üblicherweise mit 30 (nicht 27) v. Chr. beginnen (83). Ob man den Begriff „propositum“ schon im technischen Sinne einer Ordensprofeß verstehen kann (156f), halte ich für fraglich; VS 4, 6, wo von der Unterweisung vieler (wohl nicht nur Mönche) aufgrund eines heiligen Vorsatzes (sacro proposito) die Rede ist, scheint mir eher eine allgemeinere Deutung nahezulegen. Die Bekanntheit des Heiligen in Rom ergibt sich aus VS 46, 2 nicht zwingend (179), da die Zustimmung des Papstes Gelasius zur Beerdigung Severins in Lucullanum ja aufgrund einer Anfrage der „illustres femina Barbaria“ erfolgt sein dürfte.

Bedauerlich ist es, daß die Fülle der vorkommenden Eigennamen und Begriffe nicht durch ein Register erschlossen wurde. Es hätte die Rezeption der interessanten Arbeit sehr gefördert.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke Bd. IX*. Lateinisch-deutsch. Tyrolia, Innsbruck 1998. (900). Ln. S 980,-/DM 134,-/sFr 128,-.

Mit Spannung erwartet, hat mit Band IX die Edition der sämtlichen Werke Bernhards von Clairvaux ihren Abschluß gefunden. (Ein Registerband wird noch folgen.) Zum ersten Mal vollständig in lateinisch-deutscher Fassung erschlossen, darf die Präsentation des literarischen Lebenswerkes des „Doctor Melifluus“ den Gesamtherausgeber dieser Edition wahrlich mit Stolz erfüllen. Mag Pater Gerhard B. Winkler mit jenen Stimmen, die sein Werk mit kritischem Interesse begleitet haben, die Grenzen von Einzelkommentierungen und die Notwendigkeit weiterer Quellenforschungen zu Bernhard und

seinem Werk schmerzlich erkennen lassen, so mindern berechnete Ausstellungen in keiner Weise die Bedeutung dieser Gesamtausgabe. Band IX vermag das eindrucksvoll vor Augen zu stellen. Wieder kann der Leser, der sich gegenüber der Sprachgewalt des Bernhardschen Latein überfordert fühlt, dem Prediger Bernhard verstehend zuhören, geleitet von sorgfältiger Übersetzung des lateinischen Urtextes und hilfreichen, sich nicht in gelehrten Details verlierenden kommentierenden Anmerkungen. Die in Band IX versammelten Sermones beweisen einmal mehr, daß der umfassend gebildete Abt von Clairvaux im Geiste der Renaissance seiner Zeit die Facetten seiner Spiritualität glaubwürdig zu enthüllen vermag, aus der heraus er seine Reformbewegung aus benediktinischem Geist ins Leben gerufen hat. Damit verbindet sich die Rückbesinnung auf die Quellen von Schrift und kirchlicher Tradition, in denen Bernhard zugleich das Heilmittel gegenüber den Veräußerlichkeiten in der Theologie und der Kirche seiner Zeit, im Wissenschaftsbetrieb und der Gesellschaft erkannt hat. Dem sich ankündigenden Neuen, der Wahrnehmung der Unmittelbarkeit menschlicher Selbsterfahrung und der mit dieser verbundenen Selbstvergewisserung des Glaubens, von Bernhard, wenn auch unthematisiert, in mystischer Jesus-Minne bereits aufgenommen, stellt der „Doctor Melifluus“ als Prediger das geistliche Erbe entgegen, welches im Kreislauf des Kirchenjahres den Alltag des Lebens auf sein jenseitiges Ziel hin offenhält.

Band IX dokumentiert diesen von Bernhard souverän vorgestellten Schatz abendländischer Spiritualität in der Präsentation von neuen „Sermones Varii“, zu verschiedenen Anlässen gehalten, sowie 116 „Predigten über verschiedene Themen“. (Neun der in diesen Zyklus einzureihenden Predigten haben als Wiederholungen bereits in dem Band VIII Aufnahme gefunden.) – Diese Sermones sind eine bemerkenswerte Fundgrube für alle, die sich in zeitgenössische Problemfelder eindenken wollen. Solches Mühen wird umso mehr belohnt, da die hier edierten Predigten die ausgeprägte Begabung Bernhards unterstreichen, sich dem Bildungshorizont des jeweiligen Zuhörerkreises anzupassen. Die „Sermones de Diversis“ sind in Gestalt und Gehalt anspruchsvoll und ansprechend, um eine Formulierung des Herausgebers aufzugreifen, (vgl. 19), immer aber, so ist hinzuzufügen, von erfrischend bildhafter Sprache geprägt. Wer erwartet – dies sei als eher beiläufig erwähntes Beispiel genannt – in Sermo XII (275ff) über „Anfang, Mitte und Ende unseres Lebens“ belehrt, mit dem Esel als Beispiel konfrontiert zu werden? „Wir beladen den Esel und planen ihn mit vielen

Mühen – und er kümmert sich nicht darum, weil er ein Esel ist. Doch wenn du ihn ins Feuer treiben, wenn du ihn in eine Grube stürzen willst, dann weicht er zurück, soweit er nur kann, weil er das Leben liebt und den Tod fürchtet“ (279/81).

Band IX der „Sämtlichen Werke“ folgt editions-technisch den bewährten Wegen der vorausgehenden Bände. Der lateinische Text ist unverändert der Ausgabe von Jean Leclercq entnommen. Dem Vorwort (19f) folgen die notwendigen Vorgaben (21–67), um das hier edierte Predigt-korpus einordnen und gewichten zu können. (Abkürzungen; Einleitung; zu Inhalt und Geschichte; Zeittafel; Siglorum Declaratio). Der lateinisch-deutschen Präsentation der Predigttexte (71–833) folgen die Anmerkungen aus der Feder von Gerhard B. Winkler (834–873), die Corrigenda – unter Einbeziehung der Corrigenda Jean Leclercqs (874–876), – die Sigel der Herausgeber (877–885) sowie das ebenfalls vom Gesamtherausgeber erstellte Register (886–897).

Mit der Erhellung der weitreichenden Bedeutung des Zisterzienserordens für die Christianisierung und Entwicklung Europas ist auch Bernhard von Clairvaux als Ordensgründer und prägende Persönlichkeit seiner Zeit wieder ins Blickfeld wissenschaftlichen Interesses gerückt, wie umfangreiche Beiträge, sorgfältig erarbeitete Biographien und Werkkommentierungen zur Genüge ausweisen. Deshalb schließt diese Edition „Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke“ nicht nur für jene Interessenten, für die ein Zugriff auf das Lebenswerk Bernhards in lateinischer Textfassung nicht möglich ist, eine empfindliche Lücke. Wer anders vermöchte kompetenter in die geistige und geistliche Tiefe Bernhards vorzustößen als der Gesamtherausgeber, Pater Gerhard B. Winkler. Er, der als Zisterzienser sein eigenes Lebenswerk in der Spiritualität Bernhards verankert weiß, hat neu davon überzeugt, daß der heilige Abt und Ordensgründer Bernhard von Clairvaux auch uns Heutigen ein glaubwürdiger, wegweisender Lehrer ist. Wer sich, begeistert von Band IX, das Gesamtwerk Bernhards von Clairvaux aneignet, hat sich weise entschieden.

Bochum

Wendelin Knoch

KIRCHENRECHT

■ KREMSMAIR JOSEF/PREE HELMUTH (Hg.), *Ars boni et aequi*. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer (Kanonistische Studien und Texte, 44). Duncker & Humblot, Berlin 1997. (XXII + 1119). Geb. DM 148,-/S 1.080,-/sFr 131,-.

Anläßlich der Emeritierung von Univ.-Prof. Dr. Bruno Primetshofer CSsR, des renommierten Wiener Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät, wurde in einem voluminösen Band ein repräsentativer Querschnitt des vielfältigen kanonistischen und staatskirchenrechtlichen Werkes vorgelegt, in dem die Weite seines wissenschaftlichen Interesses, die argumentative Schlüssigkeit und seine problemorientierte Rolle eines richtungsweisenden Vor-Denkens deutlich wird. Bedingt durch die vielen Kontakte und Anfragen finden sich viele seiner Aufsätze in Zeitschriften und Themenbänden weit verstreut publiziert. Die hier zu besprechende Sammlung und Zusammenstellung ermöglicht nicht nur einen guten Überblick über die Schaffenskraft des Geehrten, sondern erleichtert vor allem den Zugang zu wichtigen Veröffentlichungen.

Es ist im Rahmen dieser Rezension jedoch weder möglich noch der Ort, die Bedeutung von Bruno Primetshofer für die Kirchenrechtswissenschaft zu würdigen, und es kann auch auf die Beiträge im einzelnen kaum eingegangen werden. Jedoch soll anhand einer systematischen Übersicht zumindest ein Eindruck von der praxisorientierten Denkweise des Verf. vermittelt und ein Hinweis auf jene Themenbereiche gegeben werden, für die dieser Band eine Fundgrube darstellt. Die editorisch mühevollen Aufbereitung der Originalbeiträge durch die Herausgeber und ihre Mitarbeiter/innen verdient seitens der Rezipienten ausdrücklich dankbare Anerkennung (vernachlässigenswert sind die wenigen Errata, von denen am auffälligsten etwa die Schreibweise „Dunsotus“ S. 844 ist – korrekt: Duns Scotus S. 876 –, die als solche sogar doppelten Eingang in das Personenregister fand: S. 1089, 1092; ähnlich muß es S. 756 Anm. 22 heißen: A. Di Pauli, wie korrekt auf S. 877 Anm. 32).

Als einem „Meister des Maßvollen, Besonnenen, Weisen und Taktvollen“ wird der programmatische Titel des Sammelbandes (abgeleitet von der Rechtsdefinition bei Celsus: „*Ius est ars boni et aequi*“) dem Gelehrten durchaus gerecht, denn in der Ausgewogenheit zwischen juristischer Stringenz, theologischer Reflexion und pastoraler Zielsetzung besteht tatsächlich die für Primetshofer charakteristische „Kunst des Guten und Billigen“ in der Norminterpretation und Normanwendung. Seine Aufgabe sieht er darin, jenseits aller positivistischen oder funktionalistischen Verengung einer personenbezogenen Einzelfallgerechtigkeit zu dienen, ohne dabei den Horizont des Gemeinschaftsdienstes für die und von der Kirche aus dem Blick zu verlieren. Diese Spannung spiegelt sich bei Primetshofer biographisch schon in seiner Lehrtätigkeit an juristischen und theologischen Fakultäten (Salzburg, Linz, Wien).

Die (weitgehend) unverändert wiedergegebenen Arbeiten, die aus dem ursprünglichen Veröffentlichungszeitraum von 1963–1997 stammen, wurden in sechs thematische Kapitel gegliedert und innerhalb dieser Zuordnungen chronologisch geordnet. Darin werden zugleich die inhaltlichen Interessenschwerpunkte des Verf. erkennbar. Nach einigen der ‚Rechtsgeschichte‘ (3–166) gewidmeten Erörterungen aktueller Fragestellungen (zum Beispiel demokratische Traditionen der Kirche, Verhältnis von Kirche und Staat, Bischofsbestellungen), werden in einem zweiten Abschnitt ‚Grundfragen‘ angesprochen (169–270), die spezifisch theologische Aspekte in ihrer kirchenrechtlichen Relevanz aufgreifen (zum Beispiel Versammlungsfreiheit, Naturbegriff, Grundrecht auf Wort und Sakrament, zentrale Elemente der Codexreform, soziale Kommunikationsmittel, interkonfessionelles Kollisionsrecht, Normadressat des kath. Kirchenrechts). Ein weiteres Kapitel – dessen Überschneidungen mit dem vorangehenden Abschnitt auch die Grenzen einer nachträglichen Systematisierung zeigen – ist dem ‚Verfassungsrecht‘ gewidmet (273–446), in dem ebenfalls einige sehr prinzipielle Fragestellungen behandelt werden (zum Beispiel die pro-episkopale Tendenz des CIC, Bewertung des Kirchenaustritts). Es fällt hier auch besonders die zunehmende rechtsvergleichende Beschäftigung mit dem CCEO (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium), dem 1990 promulgierten gemeinsamen Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (orientalische Rituskirchen), als neues, diffiziles Forschungsgebiet auf. Wenig Gegenliebe werden die (zutreffenden) Ausführungen zu den österreichischen Pfarrgemeinderats- und Pfarrkirchenratsordnungen finden (327–349), bei denen er etwa deren gegenüber dem CIC teilweise divergierende Regelungen der Mitwirkungsrechte dieser Gremien aufzeigte.

Zu seinem eigentlichen Element zählen aber die beiden folgenden Traktate über das ‚Ordensrecht‘ (449–667) und das ‚Eherecht‘ (671–933). Der Verfasser des bereits klassischen Handbuchs über das „Ordensrecht“ (Freiburg 1988) beschäftigt sich dabei vor allem mit den vermögensrechtlichen Implikationen individuellen wie gemeinschaftlichen Handelns von Religiosen, die ihm als Ordensmann und Verantwortungsträger der Redemptoristen aus eigener Erfahrung wohlvertraut sind. Das Zusammentragen gerade dieser Beiträge wird sicher dankbare Leser finden, weil es für diese Interessens Klientel wichtig ist, auf sehr spezifische Fragestellungen rasch eine ebenso fundierte wie pragmatische Antwort zu erhalten, während eine kanonistische Fachbibliothek oft nicht immer unmittel-

bar zur Verfügung steht. Zu erwähnen ist dabei etwa die Erörterung von Problemen der (in Österreich immer noch zahlreichen) Inkorporationspfarren, die zivil- und kirchenrechtlichen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den jeweils nötigen rechtsgeschäftlichen Vertretungsbefugnissen oder das Verhältnis von Klöstern und Diözesanklerus sowie die Unterscheidung von Inkorporation und Inkardination bei Ordensklerikern. Die eherechtlichen Aufsätze von B. Primetshofer beschäftigen sich mit den virulenten pastoralen und kanonistischen Herausforderungen durch das Scheitern von Beziehungen, die Bewertung der Zivilehe sowie die Bedeutung der Ehefähigkeit für die Konsensklärung. Besondere Beachtung verdienen seine auf dem Hintergrund des konziliar-personalen Eheverständnisses vorgetragenen Thesen zum Hindernis der Impotenz, dessen naturrechtliche Indispensabilität zu Recht hinterfragt wird (763–770, 777–792, 891–907 u.ö.).

Ein sechster Abschnitt wendet sich schließlich dem ‚Staatskirchenrecht‘ zu (937–1070), in dem so divergierende Themen wie die Frage nach dem Ende der Privatpatronate oder dem konfessionellen Friedhofsrecht ebenso Platz finden wie jene nach der Bestellung von Universitätslehrern an staatlichen Fakultäten. Eingebettet sind diese sehr unterschiedlichen Konkretionen in die Darstellung von Grundprinzipien des österreichischen Staatskirchenrechtes. Zuletzt stellt er sich bezeichnenderweise der – angesichts der jüngsten Kirchnaustrittswellen – gesellschafts- und kirchenpolitisch immer dringlicheren Frage: „Warum sollte der Staat Großkirchen fördern?“ (1059–1070; vgl. ThPQ 143, 1995, 372–381).

Eine übersichtlich geordnete Bibliographie des bisherigen Lebenswerkes von Bruno Primetshofer (1071–1088) sowie ein Personen- und Sachwortregister erleichtern den Zugang zu den ebenso kenntnisreichen wie komplexen Antworten, die sich im Laufe einer langjährigen Forschungs- und Lehrtätigkeit angesammelt haben (leider wurden in das Register offenbar nur die Namen des Haupttextes, nicht aber jener der Fußnoten einbezogen). Dem Dank der Herausgeber und der respektvollen Anerkennung „der so ertragreichen bisherigen kirchenrechtlichen Arbeit, verbunden mit dem aufrichtigen Wunsch [für den Geehrten], weiterhin in Gesundheit und ungetrübter Schaffenskraft so fruchtbar zu wirken“ (XIII) kann sich der Rezensent – selbst Schüler von Prof. Primetshofer – nur aus vollem Herzen anschließen. Praktiker und Wissenschaftler werden in diesem Sammelband viele zuverlässige und anregende Auskünfte erhalten.

Linz

Severin Lederhilger

LEXIKA

■ DEL RE NICCOLÓ (Hg.), *Vatikan-Lexikon*. Deutsche Bearbeitung BORDFELD ELMAR. Pattloch, Augsburg 1998. (846). Ln. DM 148,-/S 1.080,-/sFr 132,-.

Mit diesem Lexikon hat ein längst fälliges Desiderat seine Realisierung gefunden. Ca. fünfzig Autoren haben zu dem von N. Del Re konzipierten Werk ihre Beiträge geleistet. Das Ergebnis ist ein interessantes, zudem sehr schön gestaltetes und sauber gedrucktes Buch, für dessen deutsche Fassung E. Bordfeld, der langjährige Chefredakteur der deutschen Ausgabe des „*Osservatore Romano*“, verantwortlich zeichnet. Gerade im Hinblick auf das Heilige Jahr 2000, das ein vermehrtes Interesse am Vatikanstaat zur Folge haben wird, ist das Erscheinen dieses Lexikons sehr verdienstvoll. Erfasst ist darin alles, was sich mit dem Vatikan verbindet, Geistliches und Weltliches, Ämter und Amtsträger, vor allem die einzelnen Päpste, Kunst und Kultur, Akademien und Bauwerke, Insignien und Titel. Auch eher Ausgefallenes findet man, so Informationen über „Automobile des Papstes“ und das Vatikanische „Elektrizitätswerk“. In ausgewogener Weise wird dabei jeweils Geschichte und Gegenwart berücksichtigt. Die einzelnen Artikel sind in der deutschen Übersetzung im allgemeinen auch sprachlich sehr gut gelungen.

Da bei einem Werk dieser Art praktisch sicher mit einer Neuauflage zu rechnen ist, sei es gestattet, hierfür einige Beobachtungen mitzuteilen. Obwohl sich der Herausgeber selbst bewußt war, daß „noch mehr Stichworte“ erwünscht gewesen wären (V), seien einige Vorschläge für eine spätere Bearbeitung gemacht. So findet sich zum Beispiel ein Artikel über „Wahlkapitulationen“, jedoch kein solcher über die „Papstwahl“, auch wenn dazu in dem (übrigens sehr interessanten) Konklave-Artikel einiges ausgesagt wird. Die Schlagwörter „Bischofsernennungen“ und „Dikasterien“ sucht man ebenso vergeblich wie „Sacco di roma“ und „Schisma“. Auch Artikel über das Vatikanische Archiv und die Vatikanischen Konzilien habe ich vermißt, während das „Archiv des II. Vatikanischen Konzils“ Berücksichtigung gefunden hat. Mag man über die Aufnahme einzelner Stichworte noch geteilter Meinung sein, eine stärkere Verwendung von Verweisen ist m.E. unerlässlich. Hierfür ein paar Beispiele: Nicht jeder Benutzer wird gleich daraufkommen, daß er „Castelgandolfo“ unter „Villen“, „San Calisto“ unter „Palast“ und „camelaucum“ unter „Gewänder, päpstliche“ nachschlagen muß. Auch irrige Angaben sind stehengeblieben. So wird zum Beispiel bei Mar-

tin II. auf Martin I. und bei Martin III. auf Martin II. zurückverwiesen, statt auf Marinus I. beziehungsweise Marinus II. (482). Auf S. 352 findet sich die Seitenüberschrift „Johannes XXIII.“, obwohl dort Johannes XXII. behandelt wird.

In der zitierten Literatur scheinen hauptsächlich italienische Werke auf. Bei einer Neuausgabe sollten deutschsprachige Publikationen eine stärkere Berücksichtigung finden. Ebenso wäre ein Index ein dringendes Bedürfnis. In manchen Fällen (zum Beispiel bei päpstlichen Gewändern und Insignien) wären auch Abbildungen willkommen.

Auch wenn also noch manche Wünsche offen geblieben sind, darf das „Vatikan-Lexikon“ schon jetzt als unverzichtbare Ergänzung der Handbibliothek aller am Vatikan Interessierten angesehen werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LITURGIE

■ METZGER MARCEL, *Geschichte der Liturgie*. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Knoop. (UTB 2023). Schöningh, Paderborn 1998. (151). TB. DM 23,80/ S 174,-/sFr 22,-.

Marcel Metzger verfolgt in seinem kleinen Büchlein das Ziel, „die großen Entwicklungsschritte nachzuzeichnen, die für die Geschichte der christlichen Liturgie bestimmend waren“ (11). In den auf das einführende Kapitel (13–21) folgenden fünf Kapiteln „werden, gegliedert nach Epochen und Kirchen, die verschiedenen liturgischen Einrichtungen vorgestellt, soweit man über sie in den verfügbaren Quellen informiert wird“ (19). Metzger unterscheidet in der Liturgiegeschichte zuerst das apostolische Zeitalter (1. Jh.; 22–36) und die Zeit des verborgenen Wachstums (2./3. Jh.; 37–67). Nach dem Frieden mit der Kirche kann sich die Liturgie im Römischen Reich ganz neu entfalten, weshalb Metzger auch von einem „goldenen Zeitalter der Liturgie“ (117) spricht. Nicht zufällig kommt dieser Zeit in der Darstellung der größte Raum zu (68–117). Wenige Seiten gelten dann der Entwicklung in der karolingischen Zeit (seit dem 8. Jh.), in der das Christentum zur „Massenreligion“ geworden ist (118–126), und der Zeit vom 12. Jh. bis zum II. Vatikanum (127–144).

Metzger bietet Informationen vor allem zu den sakramentalen Gottesdiensten der Kirche, verliert sich nicht in Einzelheiten, sondern verdeutlicht die großen Linien, wobei er die wichtigen Triebkräfte und Umstände herausstellt. Der Titel des kleinen Büchleins verheißt mehr, als der

Autor leisten will. Ihm geht es allein um die „Einrichtungen“, womit offensichtlich wesentlich die liturgischen Ordnungen der Feiern gemeint sind. Nur das erlaubt jedoch eine Darstellung, in der etwa die Liturgische Bewegung unseres Jahrhunderts nur indirekt erwähnt wird unter den „Erneuerungsbewegungen...“, die gegen sinnwidrige Praktiken im christlichen Gottesdienst aufbegehrt und neue Rahmenbedingungen gefordert hatten“ (144). Wer aber um die begrenzte Zielsetzung des Büchleins weiß, findet hier inhaltlich eine hilfreiche Einführung in die Geschichte des christlichen Gottesdienstes.

Die deutsche Bearbeitung kann allerdings nicht durchgehend befriedigen. Nicht „Pastoren“ (42), sondern die kirchlichen Hirten haben die Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlungen im 2. und 3. Jh. herausgestellt. Was heute „Basisgemeinde“ genannt wird, entspricht nun wirklich nicht einer vom Bischof geleiteten Ortskirche zur Zeit der Apostolischen Konstitutionen (96). Rez. hält auch die Rede vom „verwandelten Brot“ (105) sowie die Bezeichnung der heilenden Funktion der auferlegten Bußen ab dem Ende des 4. Jh.s als „medikamentöse Behandlung“ (111) für problematisch.

Ungenau sind gelegentlich die bibliographischen Angaben (vgl. etwa 10 den fehlenden Hinweis auf Lengeling als Autor der gebotenen Liturgie-Definition oder 44 Anm. 7 das falsche Erscheinungsjahr 1913 statt 1932). Daß zum Beispiel vom Itinerarium Egeriae mittlerweile auch in den Fontes Christiani eine leicht zugängliche zweisprachige Ausgabe vorliegt, ist dem Bearbeiter entgangen. Die Auswahlbibliographie (148) hat nicht einmal Proseminarniveau: Von Wegmann ist eine völlige Neubearbeitung erschienen (Liturgie in der Geschichte des Christentums 1994), der Grundriß von Adam erschien bereits 1985, und das große Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ fehlt völlig. Gerade eine erste Einführung sollte in diesen Dingen zuverlässig und hilfreich sein.

Linz

Winfried Haunerland

■ JEGGLE-MERZ BIRGIT, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie*. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd. 84). Aschendorff, Münster 1998. (449). Kart. DM 108,-.

Warum die Geschichte der Liturgischen Erneuerung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch nicht geschrieben ist, zeigen Arbeiten wie diese (von Angelus A. Häußling OSB betreute) Benediktbeurer Dissertation über den Laacher

Benediktiner Athanasius Wintersig (1900–1942). Für eine umfassende Darstellung der seinerzeitigen Aufbrüche und Entwicklungen reichen nicht allein die Kenntnisse über die großen und berühmten Gestalten und Ereignisse. Auch weniger bekannte Menschen haben diese Zeit mitgestaltet; ihre Biographien werfen von daher ein wichtiges Licht auf jene Bewegung, die von Pius XII. als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche (vgl. SC 43) bezeichnet wurde.

So gehörte Wintersig zwar nicht zu den großen originellen Denkern wie Odo Casel, Ildefons Herwegen oder Romano Guardini. Aber durch seine schriftstellerische Begabung (stattliche 718 Titel zählt Verf. in der von ihr erstellten Bibliographie; 359–398) hat er sicher nicht weniger als diese mit dazu beigetragen, daß die Grundideen einer Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie verbreitet wurden und rezipiert werden konnten. Ohne Zweifel ist es also verdienstvoll (und spannend zugleich), wenn Birgit Jeggle-Merz nach einigen Vorbemerkungen zu den historischen Hintergründen und zur gewählten Methodik im II. (und umfangreichsten) Teil ihrer Arbeit dem Leben und Werk dieses Mannes (25–213) nachgeht. Von 1921 bis 1932 lebte Wintersig in Maria Laach, wo er unter der Anleitung des bedeutenden Abtes Ildefons Herwegen auf vielfältige Weise am liturgischen Auftrag der Abtei mitwirkte. Neben seiner nicht spannungsfreien „Beratertätigkeit“ bei der Herausgabe des Volksmeßbuches von Urbanus Bomm und seiner Arbeit an der Editio Lacensis des Missale Romanum (zwei Projekte, die auch für die ökonomische Seite der Liturgischen Erneuerung von Interesse sind), verdient das von ihm bearbeitete zweibändige Laienbrevier von 1928, das nicht zuletzt wegen der Sprachgestalt der Übersetzung sehr gelobt wurde (57), besondere Beachtung.

Nach seiner Promotion verließ Wintersig das Kloster. Ohne bei seiner Laisierung von der Zölibatsverpflichtung befreit worden zu sein, heiratete er, ließ sich scheiden und fand schließlich eine Beziehung, die bis zu seinem tragischen Tod im Oktober 1942 Bestand hatte. Das Angebot (zur Konversion zur und) zu einer Lehrtätigkeit in der Christkatholischen Kirche der Schweiz schlug er – für seine dortigen Partner überraschend – aus. Seinerzeit war es alles andere als selbstverständlich, daß es ihm – wenn auch unter seinem neuen Namen Ludwig Winterswyl – gelang, im katholischen religiösen und liturgischen Bereich ein erfolgreicher Autor zu bleiben. Im Jahre 1938 erschienen die ersten beiden Auflagen seiner Laienliturgik, in denen er „die Theologie Herwegens und Casels... konsequent... in ein Lesebuch für die Gläubigen“ (159) umsetzte.

Die theologischen Grundlinien, die das Werk Wintersigs bestimmten, zeichnet Verf. im III. Teil ihrer Arbeit nach (215–343) und stellt diese in den Horizont der Liturgischen Erneuerung insgesamt. Auffallend ist dabei u.a. die große Bedeutung, die dem „allgemeinen Priestertum“ im Kirchen- und Liturgieverständnis Wintersigs zukommt. Wichtig bis heute sind die Überlegungen zu einer wissenschaftstheoretischen Fundierung der Liturgiewissenschaft als Pastoral-liturgik. Anregend war sicher – trotz des Widerspruchs schon damals – der Versuch Wintersigs, das Wesen der Frau aus der Liturgie heraus zu bestimmen.

Daß die von ihm angerissenen Fragen bis heute nicht einfach erledigt sind, zeigt Verf. in ihrem IV. Teil, in dem sie auf „Historische Klopfsignale für die Gegenwart“ hinweisen und so die „Relevanz der Untersuchung für Theologie und Kirche heute“ aufweisen möchte (345–357), ein Anliegen, das auch in den beiden Hauptteilen der Arbeit immer wieder deutlich wird.

Zweifelsfrei ist allerdings der liturgiegeschichtliche Ertrag der Studie, weil Verf. Leben und Werk einer durch ihr Schrifttum einflußreichen Gestalt in ihren biographischen und theologischen Bezügen eindrucksvoll aufarbeitet. Auch ohne ausgesprochenes Fachinteresse dürfte diese Studie lesenswert und lesbar sein. In der renommierten Reihe ist es wohl selbstverständlich, daß neben der schon erwähnten Bibliographie dem Buch auch das notwendige Literaturverzeichnis (399–433) und ein Register (437–449) beigegeben sind.

Linz

Winfried Haunerland

PASTORALTHEOLOGIE

■ HOFER PETER, *Die anspruchsvolle Sprache des Lebens*. Predigttheorie und Predigtpraxis von Bernhard Welte. Eigenverlag 1997.

Die Frage nach einer Theorie der Predigt wird in der Predigtpraxis kaum einmal ausdrücklich gestellt. Indirekt ist sie die Frage jedes Predigers und jedes aufmerksamen Hörers einer Predigt. Sie kleidet sich in die Form: Wie kann ich ansprechend predigen, oder: Warum spricht mich diese Predigt so an?

Diesen Fragen geht der Professor der Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Hochschule Linz Peter Hofer mit seinen hier dargelegten Forschungen über die Predigtpraxis des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte nach. Anklänge an die oben zitierten Fragen finden sich bereits im Titel „Die anspruchsvolle Sprache des Lebens“. Predigt soll also ansprechen, allerdings

nicht im vordergründigen Sinn des Wortes „ansprechen“, sondern im einem umfassenden Sinn von „bedeutsam“ und „das Leben selbst ansprechen und zur Sprache bringen“.

Das Ergebnis sei auch gleich vorweggenommen, es liegt nämlich in dem zunächst verblüffenden Satz: „So bleibt die Frage, wie eine gute Predigt aussieht, offen ... Eine Methodenfrage ist es eigentlich nicht, sondern die Frage nach der Nachfolge Jesu“. (142)

Der Wert der Arbeit ist schon daraus abzulesen, daß anders als bei einer theoretischen Würdigung eines Lebenswerkes in verschiedenen gedruckten Veröffentlichungen in diesem Fall 2500 handbeschriebene Zettel, teilweise mit Stichworten, teilweise mit ausgearbeiteten Ansprachen von 1939–1981, gesichtet, geordnet und aufgearbeitet werden mußten. Der Prediger Welte ist aber insofern etwas leichter zu erfassen, als er viel in Semesterzyklen gepredigt hat.

Die Sprachtheorien von Welte bauen auf anderen Sprachtheorien auf. Das Wesentliche für Welte, und natürlich durch ihn beeinflusst auch für Hofer, besteht darin, daß Wahrheit in erster Linie in der Form von Sprache erscheint; also nicht in Handlungen oder Musik. (34) Hofer stellt anhand der Predigttheorien von Welte alle gängigen Probleme der Homiletik und Rhetorik dar. Er kann damit seine Vertrautheit mit all diesen Fragen zeigen, – immerhin handelt es sich um eine Habilitationsschrift.

In allen Theorien kommt aber das Grundanliegen Weltes zum Ausdruck, nämlich „das Ernstnehmen der Wirklichkeit in all ihren Dimensionen“. (69) Dazu ist auch noch zu bemerken, daß für Welte die Predigt ein Teil der Liturgie war und daher auch Fürbitten und Lieder auf seine Thematik abgestimmt waren. Die Predigt steht also in Zusammenhang mit anderen gottesdienstlichen Elementen, in denen sich die menschliche Wirklichkeit ausdrückt.

Schwer zu lesen ist dieses Buch insofern, als es nicht nur Hofers Kenntnis der Gedankenwelt Weltes zeigen muß, sondern auch seine Kenntnis homiletischer Theorien. Doch ist es, besonders im dritten Teil, schön zu lesen, weil spürbar wird, wie der Funke, der ein ganzes Theologen- und Priesterleben angezündet hat, auch auf den Schüler überspringt, der über ihn schreibt. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Funke weiterspringt, vor allem in einer Welt, in welcher Sprache, wie Hofer mit Welte selbst sagt, oft nur verwaltete und verwissenschaftlichte Sprache einer technisch irreführten Gesellschaft ist.

Hofer weist auch auf die Defizite in den Predigten Weltes hin; insgesamt greifen sie wenig gesellschaftsrelevante Themen auf und bleiben sehr auf das Lebensgefühl des einzelnen Men-

schen beschränkt – eine Kritik, die aus unserer Erwartung von Predigt kommt und die Hörer Weltes vielleicht nicht so stark empfunden haben.

Hofer hat selbst hat von der Sprache Weltes gelernt, der sich seinerseits besonders von der gleichnishaften Sprache Jesu anregen ließ, und auch eine Sprache spricht, die noch sinnlicher Ausdruck in Bildern und Geschichten ist. Wer das erleben möchte, beschäftige sich mit Peter Hofers Buch über die Predigtstätigkeit Bernhard Weltes.

Altenberg bei Linz

Hubert Puchberger

■ LOEWIT KURT, *Damit Beziehung gelingt*. Eine realistische Sexualerziehung. Styria, Graz 1998. (190). Brosch. S 198,-/DM 27,-/sFr 26,-.

Kurt Loewit, Prof. für Medizinische Psychologie, Sexualmedizin und Psychosomatik in Innsbruck und Präsident der Gesellschaft für praktische Sexualmedizin, ist durch seine Bücher (*Geheimsprache der Sexualität* 1989; *Die Sprache der Sexualität* 1992), Vorlesungen und Vorträge bereits einem größeren Publikum bekannt.

Sein neues Werk baut Loewit auf dem Fundament auf, das er bereits in seinen früheren Büchern gelegt hat: Loewit versteht Sexualität primär in ihrer kommunikativen Funktion, also als eine Form der (Körper-)Sprache, in der die SexualpartnerInnen ihre Beziehung zueinander ausdrücken. Die Fortpflanzungsfunktion der Sexualität hält Loewit demgegenüber für sekundär, weil sie ja – im Gegensatz zur Kommunikationsfunktion – auch nur für einen begrenzten Zeitraum einer Paarbeziehung überhaupt eine Rolle spielen kann.

Diesen Grundansatz will der Autor im vorliegenden Buch im Hinblick auf die Sexualerziehung durchbuchstabieren, wobei er vor allem „Grundlagen- und Hintergrundwissen“ als „Hilfe zur Selbsthilfe“ anbietet (10), während er allzu konkrete Ratschläge konsequent vermeidet. Das heißt jedoch nicht, daß Loewit „heiße Eisen“ – wie Homo- und Bisexualität, sexuellen Mißbrauch, sexuelle Gewalt u.ä. – aussparen würde; nur darf man sich von dem vorliegenden Entwurf keine einfach anwendbaren konkreten Verhaltensnormen erwarten, sondern eher grundsätzliche Orientierungshilfen und vor allem eine nicht müde werdende Aufforderung zum offenen Gespräch, gerade auch in dem immer noch mit vielen Tabus belasteten Bereich der Sexualität. Hilfreich ist sicher auch die am Ende des Buches angefügte Liste einschlägiger Bücher für Kinder, Jugendliche und Erwachsene.

Gerade angesichts einer (leider noch immer nachwirkenden) kirchlichen Tradition der Se-

xualmoral (und einer daran anschließenden Sexualpädagogik), die im Bereich des sechsten Gebotes vor allem Ge- und Verbote und dementsprechend viele (schwere!) Sünden ortete, erscheint es als eine wahre Wohltat, wenn Loewit den Wert der Sexualität (die er übrigens in einem weiten Sinn ohne genitale Fixierung versteht) zuallererst positiv bestimmt und sich erst dann mit defizienten Spielarten beschäftigt, die er konsequenterweise vor allem als Formen gestörter Kommunikation kritisiert. Sexualerziehung wäre dann ein „Teil- beziehungsweise Spezialgebiet der umfassenderen Erziehung zu Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit“ (155), auch wenn das als „derzeit vielfach noch utopische[s] Ziel“ (ebd.) anmutet.

Auch wenn ich im Detail durchaus so manche Anfragen an die Positionen, die Loewit vertritt, hätte, so scheint mir doch sein Grundansatz höchst zeitgemäß und hilfreich. Jenen, die Loewits Ansatz noch kaum oder gar nicht kennen, kann das vorliegende Buch daher als eine (auch für ungeübte LeserInnen „leicht verdauliche“) Einführung und Orientierungshilfe vorbehaltlos empfohlen werden; jenen hingegen, die Loewit bereits (etwa aus früheren Büchern) kennen, wird vieles bekannt vorkommen, sodaß sich für sie die Lektüre nur dann lohnt, wenn sie ein spezifisches Interesse an der sexualpädagogischen Ausfaltung des Ansatzes mitbringen.

Linz

Christoph Drexler

■ BOPP KARL, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis. (Benediktbeurer Studien, Bd. 7) Don Bosco, München 1998. (418).

Was tun mit traditionsreichen theologischen Begriffen, die offenbar ‚aus der Mode‘ gekommen sind? Wer nur die Nase in den Wind des Zeitgeistes reckt, der wird bestenfalls mit Kopfschütteln registrieren, wenn jemand mit Liebe und Sorgsamkeit die verborgene Wahrheit zu retten versucht, die in derartigen ‚altmodischen‘ Begriffen steckt. ‚Barmherzigkeit‘ gehört wohl zu diesen theologischen Ladenhütern, und Karl Bopp, Pastoraltheologe in Benediktbeuern, hat die volle Energie eines Habilitationsprojekts in die Revitalisierung dieses Begriffs gesetzt. Was ihn dazu treibt, sind konkrete Erfahrungen im sozialpädagogischen und pastoralen Bereich, die ihn zur Frage führen, wie man den Gott der Liebe und der Freiheit gegenüber schuldig gewordenen und gescheiterten Menschen stimmig bezeugen kann. (vgl. Vorwort)

Mit Akribie geht er den Spuren der Barmherzigkeit in kirchlichen und gesellschaftlichen Hand-

lungsfeldern, in der Pastoraltheologie sowie in der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion nach, um dann festzustellen: Barmherzigkeit ist ein grundsätzlich brauchbarer Begriff, der allerdings „eine gründliche Klärung und präzise semantische Eingrenzung“ benötige, um als pastoraltheologischer Leitbegriff dienen zu können. (102) Diese Begriffsklärung nimmt er mithilfe eines ausführlichen Gangs durch die biblische Theologie, die Theologiegeschichte und neuere kirchenrechtliche und lehramtliche Beiträge vor (103–199). Ein bemerkenswertes Ergebnis dieser Analyse ist die Relativierung der landläufigen Gegenüberstellung von ‚Barmherzigkeit‘ und ‚Gerechtigkeit‘. Gemäß dem biblischen Verständnis gehören Barmherzigkeit und (soziale) Gerechtigkeit vielmehr zusammen wie siamesische Zwillinge: „Gerechtigkeit erst gibt nämlich der Barmherzigkeit die entscheidende Zielperspektive – und Barmherzigkeit verschafft der Gerechtigkeit schon inmitten von Schuld, Not und Ungerechtigkeit erste Geltungsansprüche.“ (279)

Bopp verwehrt sich entschieden dagegen, die theologische Relevanz von Barmherzigkeit auf den Bereich kirchlicher Diakonie zu begrenzen. Sie muß vielmehr als „inhaltliche Grunddimension der Pastoral überhaupt“ gesehen werden; pastorales Handeln kann insgesamt „als kommunikatives Symbolhandeln im Geiste jesuanischer Barmherzigkeit bezeichnet werden“. (225) Anhand des Konzepts der symbolisch-kritischen Handlungstheorie sucht er diesen Anspruch für alle Bereiche kirchlicher Praxis durchzubuchstabieren, wobei er sich wesentlich auf Vorarbeiten von H. Wahl und E. Arens stützt. Dabei formuliert er nicht eben bescheidene Anforderungen. Um etwa im Feld des kerygmatisch-missionarischen Bezeugens dem authentischen biblischen Bedeutungsgehalt von Barmherzigkeit zu Durchbruch zu verhelfen, müßten „die aktuellen homiletischen, katechetischen und (religions-)pädagogischen Handbücher, Vorlagen, Arbeitsmaterialien, Lehrbücher usw., als auch die Inhalte und Konzepte der kirchlichen Bildungs- und Beratungsinstitutionen nach dem jeweils geltenden Barmherzigkeitskonzept überprüft und nach Bedarf überarbeitet, modifiziert oder korrigiert werden“. (303)

Im Blick auf die aktuelle Caritas-Praxis spart Bopp nicht mit harscher Kritik: Durch Rationalisierungsprozesse und organisatorisch-ökonomische Vorgaben sei „die Diakonie als Inkulturation der christlichen Liebe und als Symbol für das Evangelium gegenwärtig in vielen kirchlich-diakonischen Handlungsfeldern kaum noch erkennbar und erfahrbar“, (309) die derzeitige organisierte kirchliche Diakonie werde kaum „den Kriterien authentischer Barmherzigkeit“

gerecht. (352) Ob er mit diesem Urteil tatsächlich dem Bemühen der dort Engagierten gerecht wird? – Er stützt sich im wesentlichen auf Literatur von N. Luhmann und J. Habermas – eine gewiß hochkarätige, aber doch wohl etwas schmale Basis für eine umfassende Beurteilung diakonischer Praxis. Vor diesem Hintergrund spricht es für den Wert der gesamten Arbeit, daß sie mit dem Lorenz-Werthmann-Preis des Deutschen Caritasverbandes ausgezeichnet wurde.

Nur die Zukunft kann zeigen, ob das dezidierte Ziel des Autors, Barmherzigkeit als neuen pastoraltheologischen Leitbegriff zu installieren, Realität werden kann. Wo er selbst theologische Schlüsseltexte dafür in Anschlag bringt, ist er jedenfalls immer wieder gezwungen, den Begriff ‚Barmherzigkeit‘ als Klammerausdruck in die Zitate einzufügen. Schließlich werden sich viele fragen, ob das theologische Anliegen nicht auch in anderen ‚modernerer‘ Begriffen aufgehoben ist, etwa dem Begriff ‚Solidarität‘ – eine Parallelisierung, die Bopp auch selbst hin und wieder vornimmt. Doch all dies schmälert nicht sein Verdienst, in höchst kompetenter Weise darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß der Begriff Barmherzigkeit nicht ohne Schaden für Theologie und pastorale Praxis in der Versenkung verschwinden darf.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

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

Dieser Band enthält eine Abhandlung des weit- hin unbekannten Philosophen Matthias Hamma (1845–1874), der am Tübinger Wilhelmsstift als Repetent und Philosophielehrer tätig war. Das vorliegende Werk ist Ergebnis philosophischer Vorlesungen und wurde kurz nach dem Tod des früh verstorbenen Hamma unter dem Titel „Grundprobleme der Philosophie. Versuch eines Systems der Metaphysik“ (Freiburg 1876) erstmals veröffentlicht. Matthias Hamma stand in der Tradition der katholischen Tübinger Schule und trat, wie die Einleitung von Lina Börsig-Hover (13–31) hervorhebt, in besonderer Weise für die „Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie, des Wissens gegenüber dem Glauben, der Natur gegenüber der Gnade“ (16) ein.

Die Abhandlung gliedert sich in zwei große Abschnitte: Im „Analytischen Teil“ (33–139) geht Hamma die Geschichte der Metaphysik durch,

angefangen von Thales bis hin zur zeitgenössischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Die Grundüberzeugung, von der diese Darstellung getragen ist, besteht im „Gedanken der Möglichkeit einer selbständigen christlichen Philosophie“ (124); entgegen der damals offenbar geläufigen Alternative zwischen „heidnischer“ und „scholastischer“ Philosophie tritt Hamma dafür ein, daß die Philosophie „nach ihren eigenen Prinzipien forschen darf“ und „unbeschadet ihrer Freiheit mit dem Christentum Hand in Hand gehen kann“ (124) – eine These, die alles andere als selbstverständlich war. Eine Unklarheit blieb für den Rez. bestehen in bezug auf die Verwendung des Begriffs „empirisch“: S. 78, Anm. 6 heißt es, Descartes habe versucht, „den ontologischen Beweis Gottes in einen empirischen zu verwandeln“; S. 103 ist davon die Rede, Aristoteles und Kant hätten die Kategorien „empirisch“ aufgegriffen; S. 135 wird „das Gegebene“ als „Empirie“ (vgl. auch 129) bezeichnet. Ist „empirisch“ hier der Komplementärbegriff zu „idealistisch“ oder zu „formal“ oder überhaupt zu „philosophisch“? Hier (und auch an manchen anderen Stellen) wären einige klärende Anmerkungen des Herausgebers nötig gewesen.

Der „Synthetische Teil“ (141–289) unternimmt eine Rekonstruktion metaphysischen Denkens. Die maßgebliche Methode ist für Hamma der „induktive Weg“, der von der wissenschaftlichen Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgeht, um zu Gott als den diese Welt bedingenden Grund zu gelangen (vgl. 240, 263, 278). Daß Hamma diesen Weg nicht kurzschlüssig geht, zeigen u.a. seine unbefangene Berücksichtigung Kants (zum Beispiel 176), sein erstaunlich sprachphilosophisches Bewußtsein (179–180), der ausführliche Einbezug naturwissenschaftlicher Theorien (bes. 191–205), seine kritische Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis (248) und überhaupt seine Vorsicht, was theologische Ansprüche betrifft (zum Beispiel 265). Die gesamte Darstellung mündet in die These, daß der Zweck der Schöpfung das Glück der Menschen sei: „Dieses Glück wollte Gott den Wesen verleihen, die er schuf; er wollte sie teilnehmen lassen an der Seligkeit des Seins, die er selbst in unendlichem Maße genießt“ (289). – Auch wenn dieser Entwurf einer Metaphysik und philosophischen Gotteslehre heute nicht mehr überzeugen kann, so verdient der kritische und sensible Gedankengang des Tübinger Philosophen Matthias Hamma Anerkennung. In Spannung dazu steht manche Polemik Börsig-Hovers in der Einleitung, in der – ganz entgegen der Einstellung Hammas – neuzeitliches Denken regelrecht verteufelt wird (vgl. 20, 30). Weiters ist anzumerken, daß der Text nicht kritisch ediert

wurde; leider finden sich auch keine Begriffs- und Namensregister.

Corrigenda: S. 168, 7. Zeile: extensiver; S. 184, 7. Zeile v.u.: eine Linie; S. 198, 4. Zeile v.u.: Emissionstheorie; S. 210, 5. Zeile: Eigentümlichkeiten; S. 247, 13. Zeile v.u.: solches; S. 259, 1./2. Zeile: Menschheit; S. 262, 11./12. Zeile v.u.: negative.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ BAUMANN PETER, *Kants Philosophie der Erkenntnis*. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“. Königshausen und Neumann, Würzburg 1997. (911). Brosch. DM 68,-/S 496,-.

Peter Baumanns läßt an seinen Absichten keinen Zweifel: Der Philosophie Kants müsse Gerechtigkeit widerfahren. Die „Krise der Transzendentalphilosophie“ hätte schon „längst mit dem Ergebnis der Abwendung von allen Arten des Idealismus stattgefunden“ (149), die u.a. auch von unzulänglichen und verstellenden Kant-Interpretationen (vgl. 7) befördert worden wäre; deshalb gehe es, unter dem eigentlich selbstverständlichen Anspruch „auf inhaltliche Angemessenheit“, darum, „über den Kantianismus ein klares Urteil zu ermöglichen und den gleichermaßen trübenden Annahmen und Animositäten ein Ende zu bereiten“ (30).

Methodisch, und darin liegt u.a. auch der Reiz des Buches, ist der kommentierende Durchgang durch Kants erste Kritik als „standpunktbegriffliche Interpretation“ (19) angelegt. Darin versucht der Verf. dem gerecht zu werden, was er als Struktur aller anspruchsvollen Philosophie ansieht: nämlich reflexive Vergegenwärtigung und Aneignung eines Standpunktes zu sein, die von der Peripherie zum Zentrum verläuft. Für Kants „Kritik der reinen Vernunft“ bündelten sich die erkenntnistheoretischen Bemühungen im logischen Selbstbewußtsein, das in der Reflexion um die Affektion durch das Ding an sich a priori wisse, und darin „von der ersten Seite an“ (382) ein „Sich-Auffhellen der ‚Apperzeptions‘-Idee der ‚Erkenntnis‘“ (421) auf den Weg bringe. Durch diesen interpretatorischen Ansatz gelingt es dem Verf. tatsächlich, aufschlußreich die Konzeption dieses Kantischen Werkes in ihrer Geschlossenheit herauszustellen; notwendig, verdienstvoll und hilfreich für die an Kant Interessierten, da man in der Regel im Universitätsbetrieb nur mit Auszügen konfrontiert wird.

Für den Experten mag aufschlußreich sein, daß darin nicht nur eine geläufige Lesart der Verfahrensweise Kants (zum Beispiel Henrich) verworfen wird, wonach es ihm bei seiner Bemühung um eine Theorie der Erkenntnis darum gegangen

sei, die hierfür notwendigen Prämissen möglichst kurz zu halten und kaum zu thematisieren; desgleichen werden philosophiehistorische Verlaufslinien, die grob zum Beispiel im Gegensatz zur Antike vom Vorrang des Subjekts in der Neuzeit dem Objekt gegenüber sprechen, differenzierter in Erinnerung gerufen, indem für Kant hier die „Fundierung der Subjektivität im Sein“ (871) herausgearbeitet wird. Besondere Beachtung verdient der Kommentar zur Urteilstafel, der einen besonderen Akzent auf die Transzendentalienlehre legt.

Nebenbei kommt es zur Korrektur geläufiger Mißverständnisse, zum Beispiel der Auffassung der zwei Erkenntnisstämme als „Formgebungs-Manufaktur“ (10) (wie sie sich zum Beispiel in gegenwärtigen Ansätzen der Interpretationsphilosophie bei Abel und Lenk wiederfindet), wonach deren Zusammenwirkung im Erkenntnisprozeß als nacheinander gedacht wird (blinde Anschauungen werden vom Verstand in die begriffliche Form gebracht); weiters wird zu Beginn eine höchst informierte Darstellung der Entwicklung von Kants Denkweg bis zur „Kritik der reinen Vernunft“ geliefert, die am Ende des Buches mit einem Ausblick auf die Weiterentwicklung Kants ergänzt wird.

Der Kommentar selbst konzentriert sich, wie der Untertitel ankündigt, auf die Hauptkapitel, deren Erörterung eine Diskussion der wichtigsten Sekundärliteratur folgt, die nicht nur wegen der detaillierten Darstellung, sondern gerade auch wegen der Erschließung vom Verlauf der Rezeption aufschlußreich ist.

Den Abschluß bildet ein kurzer Abriss der Aufnahme und Weiterentwicklung besonders im Idealismus, der, abgesehen von Hegel, sehr zu Gunsten Kants ausfällt. Bestechend an der Durchführung dieses Werkes ist auch, daß der Kommentar nie zu einem Verdrängen des Primärtextes führt, sondern – im Gegenteil – durch seine Textnähe zu einer wiederholten Lektüre desselben drängt.

Linz

Michael Hofer

SPIRITUALITÄT

■ MARTINI CARLO MARIA, *Die Tugenden*. Grundhaltungen christlicher Existenz. Verlag Neue Stadt, München 1997.

Kardinal Martini, der Erzbischof von Mailand, sucht den Dialog mit den Ungläubigen. In letzter Zeit wurde es fast zum Dogma, für andere nur dann verständlich sprechen zu können, wenn auch die Sprache des anderen gesprochen wird. Demgegenüber könnte es durchaus sein, daß

andere auch auf die Sprache ihres Gesprächspartners neugierig sind und sie lernen möchten. Kardinal Martini geht diesen Weg. Er spricht die eigene Sprache des Glaubens so deutlich, daß sie für andere verständlich wird und von diesen auch erlernt werden möchte. Im vorliegenden Bändchen, das im Verlag Neue Stadt in deutscher Sprache erschienen ist, geht es um die Tugenden. Der Untertitel lautet: *Grundhaltungen christlicher Existenz*. Das Wort „Tugend“ und auch die damit verbundene Haltung haben den Unterton von „lebensuntüchtig“ und „etwas beschränkt“, eine „tugendsame Jungfrau“ ist in den Augen vieler nicht gerade begehrenswert.

Martini beschreibt jede der vier Kardinaltugenden und der drei göttlichen Tugenden auf jeweils zehn bis zwölf Seiten. Die vier Kardinaltugenden sind nicht ausschließlich die Tugenden eines Kardinals, obwohl der sie auch haben sollte, sondern allgemein menschliche Grundhaltungen: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Sie sind auch biblisch begründet, aber nicht ausschließlich. Wir würden vielleicht sagen, sie sind Formen, das Leben gut zu bewältigen. So beschreibt sie Martini.

Die drei göttlichen Tugenden sind nicht die Tugenden Gottes, sondern Lebenshaltungen, die von Gott besonders angeregt werden und auf die der Mensch Antwort gibt. Sie verbinden also Gott und Mensch miteinander.

Im letzten Satz seines Büchleins bringt Martini die Tugenden in Zusammenhang mit „einer neuen Kultur des Lebens“. Wieviele Menschen sind auf der Suche danach! Sie alle können sich hier in einer leicht verständlichen Sprache informieren und erhalten auch jeweils Fragen gestellt, die sie an sich selbst richten können.

Altenberg bei Linz

Hubert Puchberger

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

■ FEICHTLBAUER HUBERT, *Zerbricht die Kirche? Antworten eines Zuversichtlichen*. Kremayr & Scheriau, Wien 1999. (128). Geb. DM 39,90/ S 218,-/sFr 27,50.

GROSSE KRACHT HERMANN-JOSEF, *Kirche in ziviler Gesellschaft*. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Schöningh, Paderborn 1997. (494). Brosch. DM 94,-/S 686,-/sFr 86,50.

HELL CORNELIUS, *Christsein auf eigene Gefahr*. Porträts und Perspektiven. Druck- und Verlags-haus Thaur 1998. (176). Kart. S 248,-/DM 34,80.

LÜTZ MANFRED, *Der blockierte Riese*. Psycho-Analyse der Katholischen Kirche. Pattloch, Augsburg 1999. (208). Brosch. DM 29,90/S 219,-/sFr 27,50.

NACKE BERNHARD (Hg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft*. Grundlegungen – Erfahrungen – Perspektiven. Grünewald, Mainz 1998. (216). Kart. DM 32,-.

PEITZ HEINZ-HERMANN, *Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners. (IST 53) Tyrolia, Innsbruck 1998. (464). Brosch. S 540,-/DM 74,-/sFr 71,-.

TOMKA MIKÓS/ZULEHNER PAUL M., *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. (Gott nach dem Kommunismus) Schwabenverlag, Ost-fildern 1999. (244). Kart.

ZIEBERTZ HANS-GEORG, *Religion, Christentum und Moderne*. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung. Kohlhammer, Stuttgart 1999. (238). Kart. DM 39,70/S 290,-/sFr 37,-.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ HELL SILVIA, *Die konfessionsverschiedene Ehe*. Vom Problemfall zum verbindenden Modell. Herder, Freiburg 1998. (498). Brosch. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-.

MORGENTHALER CHRISTOPH, *Systemische Seelsorge*. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis. Kohlhammer, Stuttgart 1999. (303). Kart. DM 35,-/S 256,-/sFr 32,50.

POMPEY HEINRICH/ROSS PAUL STEFAN, *Kirche für andere*. Handbuch für eine diakonische Praxis. Grünewald, Mainz 1998. (365). Kart. DM 48,-.

BIBELWISSENSCHAFT

■ GAUKESBRINK MARTIN, *Die Sühnetradition bei Paulus*. Rezeption und theologischer Stellenwert. (fzb 82) Echter, Würzburg 1999. (348). Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

KAMPLING RAINER (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Judentums, Schöningh, Paderborn 1999. (363). Brosch. DM 88,-/S 642,-/sFr 81,-.

MARBÖCK JOHANNES, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. (BZAW 272) De Gruyter, Berlin 1999. (223). Ln. DM 168,-.

RENDTORFF ROLF, *Theologie des Alten Testaments*. Ein kanonischer Entwurf, Band 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999. (406). Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

REUTER RAINER, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments – Synopsis of the New Testament Letters*. Teil II: die Pastoralbriefe – Vol. II: The Pastoral Epistles. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 6) Peter Lang, Frankfurt/M. 1998. (592). Kart. S 925,-.

STOLTMANN DAGMAR, *Jerusalem – Mutter – Stadt*. Theologiegeschichte der Heiligen Stadt. (MThA 57) Oros, Altenberge 1999. (359). Kart. DM 72,-.

DOGMATIK

■ LONERGAN BERNARD J.F., *Gnade und Freiheit*. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin. (STS 8) Tyrolia, Innsbruck 1998. (188). Brosch. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

FESTSCHRIFTEN

■ OLLIG HANS-LUDWIG/WIERTZ OLIVER J. (Hg.), *Reflektierter Glaube*. FS für Erhard Kund SJ zum 65. Geburtstag. (DHS 1156) Dr. Hänsel-Hohenhausen, Eggelsbach b. Frankfurt/M. 1999. (268). Kart. DM 83,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINTKER MICHAEL, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*. Mohr Siebeck, Tübingen 1998. (197). Brosch. DM 59,-.

DIEZ KARLHEINZ, „*Ecclesia – non est civitas platonica*“. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche. (Fuldaer Studien 8) Knecht, Frankfurt/M. 1997. (502). Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 93,-.

EBENBAUER PETER, *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen*. Darstellung – Diskussion – Kritik. (IST 52). Tyrolia, Innsbruck 1998. (282). Brosch. S 360,-/DM 49,50/sFr 47,-.

OHLIG KARL-HEINZ, *Ein Gott in drei Personen*. Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität. Grünewald/Mainz + Exodus/Luzern 1999. (136). Kart. DM 32,-/S 234,-/sFr 30,40.

POTTMAYER HERMANN J., *Towards a Papacy in Communion*. Perspectives from Vatican Councils I & II. Crossroad, New York 1998. (141). Brosch. \$ 14,95.

GESELLSCHAFTSLEHRE

■ BEDFORD-STROHM HEINRICH, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. (Öffentliche Theologie, Bd. 11) Chr. Kaiser, Gütersloh 1999. (503). Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 73,-.

GUGGENBERGER WILHELM, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre. (IST 51) Tyrolia, Innsbruck 1998. (256). Brosch. S 430,-/DM 46,50/sFr 44,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BROWN PETER, *Autorität und Heiligkeit*. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches. (Universalbibliothek 9709) Reclam, Stuttgart 1998. (128). TB.

ESSER THILO, *Pest, Heilangst und Frömmigkeit*. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters. (MThA 58) Oros, Altenberge 1999. (467). Kart. DM 80,-.

REUTNER RICHARD/WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Gmunden* (Südwestliches Traunviertel). (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich 6) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien 1999. (186 + Kartenteil). Brosch.

SCHNEIDER KATHARINA, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung*. (Hereditas 14) Borengässer, Bonn 1999. (XLIV + 298) Geb. DM 65,-/S 475,-/sFr 59,-.

STAUDINGER HUGO, *Kirchengeschichte als Interpretation der Weltgeschichte*. Christiana, Stein am Rhein 1998. (244, zahlr. Abb.). Kart. sFr 21,50/S 196,-/DM 24,-.

TARTAZYNSKI RICHARDUS (Hg.), *Peregrini de Opole – Sermones de tempore et de sanctis*. (Polnisch/Deutsch/Lateinisch) Instytut Tomistyczny OO. Dominikanów, Warschau 1997. (CVIII + 660). Geb.

KIRCHENRECHT

■ ERDÖ PÉTER, *Theologie des Kanonischen Rechts*. Ein systematisch-historischer Versuch. Hg. und eingeleitet von Gerosa Libero. (Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 1) LIT-Verlag, Münster 1999. (216). Brosch. DM 59,80. (Vgl. zur italienischen Ausgabe: ThPQ 146 [1998] 431ff)

KUNST

■ RASCHZOK KLAUS, *Christuserfahrung und künstlerische Existenz*. (Erfahrung und Theologie, Bd. 32) Peter Lang, Frankfurt/M. 1999. (464, Abb.). S 792,-.

LEXIKA

■ TRE – *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 29: Religionspsychologie – Samaritaner. De Gruyter, Berlin 1998. (798). Geb. Subskr. DM 394,-.

LITURGIE

■ DRISCOLL MICHAEL S., *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*. (LQF 81) Aschendorff, Münster 1999. (X + 237). Kart. DM 88,-.

HAUKE MANFRED, *Die Firmung*. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Bonifatius, Paderborn 1999. (524). Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,10.

SCHILSON ARNO/HAKE JOACHIM (Hg.), *Drama „Gottesdienst“*. Zwischen Inszenierung und Kult. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (138). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 27,50.

ÖKUMENE

■ ÖKUMENISCHES FORUM, *Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* Nr. 20. Hg. vom Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Theologischen Fakultät und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“, Graz 1997. (264). Kart.

STIRNEMANN ALFRED/GERHARD WILFLINGER, *Vom Heiligen Geist*. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque. (Pro Oriente Bd. XXI) Tyrolia, Innsbruck 1998. (236). Brosch. S 298,-/DM 40,80/sFr 39,-.

PASTORALTHEOLOGIE

■ ENDERS JOCHEN, *Seelsorge – Therapie – Aphasie*. Zum Gespräch zwischen Heilpädagogik und Theologie. (Schriften zur Sprachheilpädagogik 9) Edition Marhold im Wissenschaftsverlag Volker Spiess, Berlin 1998. (327). Kart. DM 49,80.

FRIELINGSDORF KARL, *Aggression stiftet Beziehung*. Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können. Grünewald, Mainz 1999. (197). Kart. DM 38,-.

SCHMID PETER F., *Im Anfang ist Gemeinschaft*. Personenzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und praktischer Theologie. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (223). Kart. DM 37,20/S 291,-/sFr 37,-.

THIERFELDER CONSTANZE, *Gottes-Repräsentanz*. Kritische Interpretationen des religionspsychologischen Ansatzes von Ana-Maria Rizzuto. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (192). Kart. DM 49,80/S 364,-/sFr 46,-.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ LOYA JOSEPH A./HO WAN-LI/JIH CHANG-SHIN, *The Tao of Jesus*. An Experiment in Inter-Traditional Understanding. Paulis Press, Mahwah, N.J., USA 1998. (185). Brosch. \$ 14,95.

SPIRITUALITÄT

■ BAUMER ISO, *Niklaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach*. Kanisius, Freiburg/CH 1998. (68, III.) Brosch. sFr 12,80/DM 15,40/S 115,-.

MARTINI CARLO MARIA, *Den Weg zum Vater finden*. Gott-Vater in einer vaterlosen Gesellschaft. Neue Stadt, München 1999. (96). Geb.

VARIA

■ WALDMANN HELMUT, *Zu den Quellen von Goethes Mysterienspiel „Faust“*. Goethes „Faust“, Hildegards „Scivias“ und die Ekklesiologie der Evangelien. Verlag der Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1998. (38). Brosch. DM 13,80.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 4/99:	„Symbole leben“
Wolfgang W. Müller:	Nur ein Symbol?
Maria Widl:	Zum symbolischen Charakter kirchlichen Handelns
Eckhard Bieger:	Kommerzialisierung und Mißbrauch der Symbole
Konrad Baumgartner:	Gottes Sorge um den Menschen

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 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700505292 BLZ 75020314 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 75050000
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, Muttenerstraße 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



2 Neue Titel

in der Reihe „Konkrete Liturgie“



12 Kleinkinder-Gottesdienste für jeden Monat des Jahres:

- für Kinder von 2-6 Jahren
- gemeinsam mit Eltern entwickelt und erprobt
- für eine Dauer von ca. 20 Minuten konzipiert
- Texte, Lieder, Spielszenen u.a. kindgerechte Elemente
- Lieder, Kopiervorlagen und andere Materialien im Anhang

Marina Gebhard

Kleinkinder-Gottesdienste

12 Modelle von Januar bis Dezember

Reihe: Konkrete Liturgie

111 Seiten, mit 12 s/w-Zeichng., 10 Lieder mit Noten, Bastel- und Kopiervorlagen, kart.

DM 24,80 / sFr 23.50 / öS 181,-
3-7917-1613-1



20 erprobte Modelle für Messfeiern mit Familien:

10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Sonn- und Festtagen von Advent bis Pfingsten, 10 Familien-Gottesdienste zu ausgewählten Schrifttexten aus den vier Evangelien. **Alle Teile der Messfeier wurden vollständig ausgearbeitet.** Die Gottesdienste enthalten kindgerechte Elemente, gleichzeitig werden immer auch die Erwachsenen miteinbezogen.

Stefan Anzinger

Marcus Lautenbacher

Zwei mal zehn Familien-Gottesdienste

Reihe: Konkrete Liturgie

208 Seiten, kart.

DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1612-3



**Verlag
Friedrich Pustet
Regensburg**





THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SYMBOLE LEBEN

Bieger · Kampf um Symbole in nachmodernen Kirchen

Funke · Ausdruck der Seele – Sprache der Religion

Müller · Nur ein Symbol?

Widl · Gott im Weltlichen wahrnehmen

Baumgartner · Gottes Sorge um den Menschen

Haunerland · Erben des Klerus?

Inhoffen · Innerkirchliche Demokratisierung

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Wider den feierlichen Kirchenaustritt (E. Gmainer-Pranzl),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Lebensbilder, Liturgie,
Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität

4 1999

147. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1999

Schwerpunktthema: Symbole leben

Eckhard Bieger:	Die Kirchen in der Nachmoderne: Der Kampf um Symbole	338
Dieter Funke:	Symbole: Ausdruck der Seele – Sprache der Religion	346
Wolfgang W. Müller:	Nur ein Symbol? Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie	354
Maria Widl:	Gott im Weltlichen wahrnehmen. Implizite Symbolik als evangelisatorische Qualität der Kirche	363
Konrad Baumgartner:	Gottes Sorge um den Menschen. Zur Spiritualität der Seelsorge in unserer Zeit	371
Winfried Haunerland:	Erben des Klerus? Die neuen pastoralen Berufe und die Reform der Niederen Weihen	381

Berichte:

Peter Inhoffen:	Möglichkeiten innerkirchlicher Demokratisierung und Synodalisierung. Zu einem Projekt der Kath.-Theol. Fakultät Graz	392
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	397

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Franz Gmainer-Pranzl: Zur Zukunft der Ökumene (B.J. Hilberath/W. Pannenberg)	404
Bespreibungen: Aktuelle Fragen (406), Anregungen für die Praxis (408), Bibelwissenschaft (409), Dogmatik (412), Ethik (415), Fundamental- theologie (416), Kirchengeschichte (417), Kirchenrecht (424), Lebensbilder (425), Liturgie (426), Moraltheologie (429), Pastoral- theologie (430), Philosophie (432), Spiritualität (434)	
Eingesandte Schriften	438
Fakultätsnachrichten	441
Register	444
Impressum	letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
 Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
 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,
 Dir. Dr. Dr. habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der Prof. Dr. Konrad Baumgartner, Universitätsstraße 31, D-93040 Regensburg
 Mitarbeiter: Prof. Dr. Eckhard Bieger S.J., Bahnhofplatz 4, D-55116 Mainz
 Dr. Dieter Funke, Wittenbruchplatz 14, D-40627 Düsseldorf
 Ass. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Peter Inhoffen, Universitätsplatz 3, A-8020 Graz
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 PD Dr. Wolfgang W. Müller, Kapuzinerweg 13, CH-6006 Luzern
 Dr. habil. Maria Widl, Färbermühlgasse 13/3/21, A-1230 Wien

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

Liebe Leserin, lieber Leser!

Symbole leben – in Schule und Gottesdienst, in Gesellschaft und Kirche, in Werbung und Medienwelt. Symbole leben – und werden benutzt zur Wissensvermittlung und zur Handlungsmotivation, als Mittel der Kommunikation und der gegenseitigen Verständigung. Aber gerade weil Symbole nicht nur gesucht, sondern auch gesetzt werden, wächst die Gefahr, daß sie verkommen. Wenn sie nur noch zur ästhetischen Behübschung unseres Umfeldes dienen, schwindet ihre symbolische Kraft. Dieselben Zeichen sind dann in ihrer Tiefe nicht mehr Symbole, sondern beliebige Verzierungen, die freilich manchmal bewußt Tiefenschichten und Erinnerungsfetzen der Menschen ansprechen und „nutzen“ wollen.

Nicht erst seit in der Religionspädagogik die Symboldidaktik entwickelt worden ist, gehört das Symbol zu den wichtigen Begriffen der Theologie. Wer über die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse redet, spricht von den Symbolen, und von Symbolen redet, wer sich mit den Sakramenten beschäftigt, den wirkmächtigen Zeichen der Gnade Gottes und der Begegnung mit ihm. Mehr noch: Kirche selbst ist ein Symbol, und nicht nur ihrem liturgischen Handeln kommt eine symbolische Funktion zu. Jede glaubwürdige Verkündigung, jeder seelsorgliche Kontakt, der den Menschen erreicht, hat eine symbolische Dimension.

Eine Kirche, die mitten in der Welt und in der Gesellschaft leben und wirken will, wird deshalb symbolisch handeln und Symbole leben müssen – bewußt oder unbewußt. Freilich gibt es nicht nur eine *Symbolik*, die dem Evangelium dient, sondern auch eine *Diabolik*, die für die Aufnahme und Wahrnehmung der Botschaft hinderlich ist. Dieser Hinweis, den vor Jahren der Innsbrucker Pastoralpsychologe Hermann Stenger gegeben hat, bleibt aktuell für alle, die als Glieder der Kirche, in der Seelsorge, dem Schulunterricht oder der Erwachsenenbildung, verantwortlich handeln wollen. Für einen sachgerechten, zeitgerechten und menschengerechten Umgang mit Symbolen und dem Symbolischen muß in allen Handlungsfeldern Verantwortung übernommen werden. Was für die dogmatische Rede gilt, gilt für die pastorale Praxis, aber auch für die Ordnung der Ämter und Dienste in unserer Kirche.

Rezeptartige Empfehlungen und konkrete Modelle für den Einsatz von Symbolen werden Sie in unserem Heft nicht finden. Aber mit den verschiedenen Zugängen unserer Beiträge möchten wir Ihnen Hintergrundinformationen und Reflexionshilfen geben.

Daß Ihnen die Lektüre Freude macht und anregend ist, wünscht Ihnen

Ihre Redaktion.

ECKHARD BIEGER

Die Kirchen in der Nachmoderne: Der Kampf um Symbole

Auch in der Gegenwart leben kirchliche Symbole – aber häufig in einem außerkirchlichen Kontext. Obwohl solche Symbole durchaus religiöse Konnotationen behalten, hat ihr säkularer Gebrauch Rückwirkungen auf das symbolische Handeln der Kirche und gefährdet nicht zuletzt das liturgische Symbolhandeln im Gottesdienst. Darauf weist unser Autor hin, Beauftragter der Katholischen Kirche beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) und als Jesuit seit vielen Jahren in der kirchlichen Medienarbeit tätig. (Redaktion)

Auf dem Höhepunkt seiner Macht läßt Nebukadnezar ein sechzig Ellen hohes Standbild aus Gold aufstellen. Doch damit nicht genug. Alle Beamten des Reiches müssen vor diesem Bild niederfallen und es anbeten.¹ Das Beispiel zeigt: Ein religiös aufgeladenes Zeichen läßt den Betrachter nicht in neutraler Distanz, sondern verlangt Zustimmung in Form von Verehrung. Da Schadrach, Meschach und Abed-Nego die Verwaltung der zentralen Provinz des Reiches vom König übertragen worden ist, müssen auch sie Stellung beziehen. Als sie nicht opfern, werden sie denunziert, denn es war für Babylonier nicht einzusehen, daß Mitglieder eines unbedeutenden Volkes eine solche Stellung bekleiden sollten. Die Situation wiederholt sich, zum Beispiel für die Christen im römischen Reich oder in unserem Jahrhundert in der Zeit des Nationalsozialismus und unter dem Kommunismus. Die Jugendweihe war nicht nur ein Ersatz für Konfirmation und Firmung. Sie wurde vom Staat auf die traditionellen

Tage der Konfirmation, den Palmsonntag oder Sonntag nach Ostern gelegt. Der Nationalsozialismus kopierte noch direkter die christliche Liturgie. Prozessionen, Huldigungen, Kollekten, das Hakenkreuz anstelle des christlichen Kreuzes vereinnahmten den Bürger in eine umfassende Staatsliturgie. Dem politischen Führer wurde ein „Heil-Gruß“ entgegen gebracht.

Säkulare Liturgien

Heute, so erleben es die meisten, leben wir in einer Gesellschaft, die auf derartige Unterwerfungen verzichten kann. In einer Konsumgesellschaft scheint es für den einzelnen mehr Freiheiten zu geben, sich den säkularen Liturgien zu entziehen. Niemand ist gezwungen, sich wie in der alten DDR an den 1.-Mai-Kundgebungen zu beteiligen. Jedoch kommt die Zivilreligion nicht ohne Unterwerfungen aus und hat dafür eigene Symbole entwickelt: Das Auto steht für Beweglichkeit. Es ermöglicht, jeden Moment zu entschei-

¹ Vgl. Dan 3, 1–23.

den, an einen bestimmten Ort zu gelangen. In dieser Möglichkeit konkretisiert sich das moderne Freiheitsempfinden. Wer Freiheit erleben will, nutzt dieses Fortbewegungsmittel.

Der Sport als zivilreligiöse Liturgie nimmt einen immer größeren Raum ein und ist, wie das mittelalterliche Wallfahrtswesen, ein Motor der Wirtschaft. Die Feiern finden am Wochenende als Wettkämpfe statt und realisieren einen Transzendenzbezug eigener Art, indem Leistung und Glück miteinander verknüpft werden. Im Fußballspiel geht es darum, den Ball über eine Grenze zu bringen. Die im Spielfeld symbolisierte begrenzte Welt des Menschen ist prinzipiell offen, allerdings nur die Tore eröffnen ein Durchkommen. Die Spieler müssen den Ausweg finden. Gelingt es ihnen, den Ball über die Grenze zu bringen, stellt sich ein Glücksgefühl ein. Denn trotz allen Einsatzes gibt es keine Garantie für den Treffer, oder die eine Mannschaft ist so überlegen, daß von einem Spiel nicht mehr die Rede sein kann.

Das Geld ist ein weiteres zentrales Symbol für die Konsumgesellschaft. Wie zur Zeit Luthers durchdringt es alle Äußerungsformen der Zivil-Religion. Während im Christentum Armutsbewegungen immer wieder die christliche Religion vom Einfluß des Geldes zu reinigen versuchten, hat der Kapitalismus das Geld sogar zum Medium der Religion gemacht. Das Gold, das den Wert des Standbilds Nebukadnezars zum Ausdruck bringen sollte, wird in der kapitalistischen Zivilreligion zum zentralen Wert, den man besitzen und zeigen kann. Der Geldwert findet im Zins noch einmal einen spezifischen Ausdruck. So bemißt sich der Wert eines Unternehmens weniger an dem Vermögen, das es repräsentiert, sondern der Shareholder-Value gibt

Auskunft darüber, wie hoch der Kapitaleinsatz des Aktionärs vergütet wird, das heißt wie erfolgreich das Management die ihm zur Verfügung gestellten Mittel einsetzt. Stündliche Börsenberichte, Pressekonferenzen der Unternehmen, die Ankündigung von Dividenden, die Ausgabe von Aktien sind Riten, mit denen die Bedeutung des Geldes dargestellt wird.

Die Aura der Markenartikel

Ein weiterer Bereich symbolischer Darstellung sind die Markenartikel. Dem Produkt wird eine bestimmte Aura gegeben. Die Werbung benutzt dafür die Ikonografie, insbesondere die der Renaissance und des Barock. Dadurch erhält das Produkt nicht nur eine visuelle Gestalt, die es von dem Kaffee, dem Parfum, der Zigarette anderer Anbieter unterscheidet. Mit dem Kauf und der Nutzung, dem Verbrauch eines Markenartikels wird auch ein Versprechen verbunden, zum Beispiel Gesundheit, Freiheit, Sicherheit. Nahe an die Reinigungsriten der Religionen werden Seifen, Wasch- und Bademittel gerückt, denn es wird Reinheit in einem Maße versprochen, daß nicht nur der Stoff oder die Haut gereinigt werden, sondern auch die Person. So ist Waschen und Sich-Reinigen die Hauptbeschäftigung der Deutschen am Sonntagvormittag.

Macht durch Symbole

Die Beispiele zeigen: Gerade die Liturgiewissenschaft liefert die Verfahren, um das Zeichensystem der Konsumgesellschaft zu entschlüsseln. Aber wie kann der Christ sich davor schützen, vor dem goldenen Standbild nieder-

zufallen? Wer nicht niederkniet und anbetet, gehört nicht dazu. Doch lernen Schüler jeden Tag auf dem Schulhof: Dazugehören ist eine Überlebensfrage, die oft daran hängt, daß man bestimmte Jacken und Schuhe trägt.

Von den Erwachsenen wird nicht weniger Unterwerfung gefordert, zum Beispiel durch das Schlankheitsideal, das Frauen in die Magersucht treibt.

Resistenz gegen diese goldenen Standbilder baut sich nur in sehr begrenztem Maß durch rationale Argumentation auf. Würden rationale Gründe vor Unterwerfung schützen, dann genügte in der Schule eine begrenzte Zahl von Unterrichtsstunden, möglichst noch mit einer Klassenarbeit verbunden, um Schüler von dem Gruppendruck zu befreien, bestimmte Kleidungsstücke haben zu müssen. Die Mechanismen des Dazugehörens, der Sicherung des Status sind resistent gegen Argumente. So klagen Autofahrer über Staus, aber wer von keinem Stau berichten kann, ist kein wirklicher Autofahrer und gehört nicht dazu. Während Diktaturen durch Staatsgewalt die Unterwerfung erzwingen, funktionieren in von der Werbung bestimmten Industriegesellschaften die sozialpsychologischen Gesetze ohne äußeren Zwang.

Symbole sind unentbehrlich für das Zusammenleben. Ohne Symbole gibt es keine stabilen Machtverhältnisse. Deshalb können gerade Diktaturen auf Symbole nicht verzichten. Die Macht in kapitalistischen Gesellschaften ist verteilt. Die Wirtschaft ist das bestimmende System. Sie kann nur funktionieren, wenn das Verhalten der Konsumenten einigermaßen berechenbar bleibt, denn Produktionsmittel und Mitarbeiter können nur finanziert werden, wenn der Absatz gesichert ist. Deshalb braucht die Wirtschaft eine bestimmte Macht, die ohne Symbole

nicht dargestellt und ausgeübt werden kann. Da der Staat wiederum von der Prosperität der Wirtschaft abhängt, ist die erfolgreiche Ausübung von Macht durch die Symbole der Markenartikelindustrie, durch Modetrends und das Freiheitsgefühl der Motorisierung allgemein akzeptiert. All das kann man am deutschen Bundeskanzler ablesen. Das Besondere dieses kapitalistischen Symbolsystems liegt nun darin, daß es dem Käufer, dem Autofahrer, dem Träger bestimmter Textilien ein besonderes Freiheitsgefühl vermittelt. Der Kunde kann sich als König fühlen, denn alles wird deshalb unternommen, weil er Geld hat und dieses Geld in Konsum- und Erlebniswerte umsetzen kann. Warum braucht das Symbolsystem, das diesen Kreislauf sichert, aber seit einigen Jahren religiöse Symbole? Die Pastoral muß sich damit auseinandersetzen, weil das auf das religiöse Zeichensystem und damit auf die Darstellung des Transzendenzbezuges zurückwirkt. Wahrscheinlich ist sogar eine Liturgiereform auf symbolischer Ebene notwendig, will die Kirche in der postmodernen Konsum- und Erlebnisgesellschaft überleben.

Religiöse Symbole in der Werbung

Die Konsumgesellschaft hat sich erst in unserem Jahrhundert als Massenphänomen herausgebildet. Vorher war Konsum nur für die Oberschichten möglich. So gab es im 19. Jahrhundert nur für die Kinder der Reichen Spielzeug. Luxuriöse Kleidung, Droschken, aufwendige Mahlzeiten, Bücher, Zei- tungen waren den Bediensteten, den Handwerksgesellen, den Knechten und Mägden nicht zugänglich. Reisen gab es für einfache Leute nur in der Form von Wallfahrten. Mit der In-

dustrialisierung und der Entwicklung einer Massenproduktion waren die Unternehmen an der Einbeziehung breiterer Bevölkerungsschichten in den Konsum dieser Güter interessiert. Das war aber ohne die Entwicklung der Presse als Werbeträgerin nicht möglich. Billige Zeitungen, die „Penny-press“ in den USA, waren notwendige Voraussetzungen für den Konsum auch der einfachen Bevölkerungsschichten. Heute ist es selbstverständlich, von „Massenkaufkraft“ als Voraussetzung für das Funktionieren der Wirtschaft zu sprechen.

Der Konsum breiter Bevölkerungsschichten widersprach den asketischen Idealen der Religion. Da der Konsum mit dem Ideal der Freiheit verknüpft wurde, waren die Kirchen mit ihrem Wert- und Symbolsystem nicht die Wegbereiter dieser Ideologie, zumal die Auseinandersetzung mit den Revolutionen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts beide Kirchen meist nicht auf der Seite der Freiheitsbewegungen sah. Eine Ausnahme ist die Revolution von 1848, die die katholische Kirche dazu nutzte, um mehr Unabhängigkeit von der meist protestantischen Obrigkeit in den deutschen Ländern zu gewinnen. Neben dem Freiheitsversprechen war es der Fortschrittsgedanke, der die Industrialisierung vorantrieb und sowohl für den Kapitalismus wie für den Marxismus als Leitidee viele Kräfte mobilisierte. Fortschritt innerhalb der Grenzen dieser Welt ist für die christlichen Kirchen kein überzeugendes Konzept. Die katholische Kirche wurde nur zur Zeit des II. Vatikanums, als die Ideen Teilhard de Chardins viele überzeugten, kurz von der Fortschrittseuphorie gestreift. Eschatologische Religionen sind in ihrem Kern resistent gegenüber innerweltlichen Fortschrittsideen.

Das Ende des Fortschrittsglaubens, für das Tschernobyl und die Prognosen des Club of Rome stehen, hat die Konsumgesellschaft ihrer ideologischen Basis beraubt. Da eine kapitalistische Wirtschaft ohne Wachstum nicht überlebensfähig ist, ist eine tieferliegende Begründung für den Wert der Produkte dringend notwendig. So wird die Konstruktion eines Autos (Renault Clio) im Paradies angesiedelt. Ford hat Anfang der neunziger Jahre die Entwicklung eines neuen Escort als Schöpfungsauftrag dargestellt. In dem Fernsehspot beauftragt eine himmlische Stimme Teams von Engeln und Teufeln, etwas Besonderes für die Menschen zu „schaffen“. Nach sieben Tagen ist das Werk gelungen und enthüllt sich als Automobil. Priester und Ordensfrauen stehen für Eigenheime und naturreines Bier. Biblische Sprachformen gelten als besonders überzeugend. Das zeigt, daß die Wirtschaft auf die Grundlagen der Religion zurückgreift, um Markenartikel neu im Bewußtsein zu verankern und einen angstfreien Gebrauch zu erlauben.

Ohne Unterscheidung nicht überlebensfähig

Mit der Nutzung religiöser Symbole und Ausdrucksgestalten für die Werbung ist es zu einer Überschneidung der christlichen Symbolwelt mit jener der Konsumgesellschaft gekommen, die nicht zuletzt durch die Stilisierung von Weihnachten als Fest des Konsums längst vorbereitet und von den Kirchen durch gefühlvolle Gottesdienste am Heiligabend abgesegnet war.

Bis Mitte der neunziger Jahre schien es, daß die Einführung religiöser Symbole in die Erscheinungswelt der Markenartikel auf eine religiöse Renaissance

hindeutete. Der Trend hat sich jedoch nicht verstärkt und schon gar nicht das kirchliche Leben intensiviert. Das hat verschiedene Gründe.

Die Mehrheit der Bevölkerung hat den Rückzug ins Private angetreten. Fast alle haben den Fortschrittsglauben verloren und rechnen auch nicht mehr damit, daß die eigenen Kinder bessere Arbeitsbedingungen und mehr Konsummöglichkeiten haben werden. Deshalb genießen viele das, was die Rente noch abwirft. Für die Weiterentwicklung der Gesellschaft sehen sie keine Perspektive. Der Mehrheit geht es darum, möglichst viel von dem zu retten, was seit Kriegsende aufgebaut und weiterentwickelt wurde.

Nicht anders verhalten sich die Kirchen. Die lähmenden Strukturdebatten werden durch den Rückgang der Einnahmen wieder entfacht. Auch hier gibt es keine Perspektive nach vorne. Es wird nur versucht, möglichst viel von dem zu bewahren, was unter ganz anderen finanziellen Rahmenbedingungen aufgebaut wurde. Der Nachwuchsmangel macht Einschnitte notwendig, ohne daß es für die nächste Generation eine andere Perspektive gibt, als die Institutionen, die seit Mitte des letzten Jahrhunderts aufgebaut wurden, weiter zu betreiben. Eine Idee, wie das Christentum in die postmoderne Gesellschaft mit ihren Ängsten und Empfindlichkeiten inkulturiert werden könnte, zeichnet sich nicht ab. Das wird gerade an der Reaktion auf die Zunahme religiöser Symbole in der Werbung deutlich.

Die wissenschaftliche Theologie wie auch die Pastoral haben die religiöse Symbolik als Bestandteil des Erscheinungsbildes der Markenartikel nur am Rande bemerkt. Eine Auseinandersetzung mit dem Ausverkauf des religiösen Zeichenrepertoires findet nicht

statt. Nur Arno Schilson und die Thomas Morus Akademie beschäftigen sich mit den Phänomenen und interpretieren sie als Signale einer neuen Sensibilität für das Religiöse. Daß Religiosität nach dem Ende des Fortschrittsglaubens unter neuen Vorzeichen sich wieder zeigt, ist erklärbar. Doch genügt das für die Kirche nicht. Sie muß sich mit dieser Religiosität auseinandersetzen. Denn wie in jedem Missionsland, wie im Zeitalter der Renaissance, als die Antike eine große Anziehungskraft ausübte, oder wie in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, als Expressionismus und andere kulturellen Aufbrüche bestimmend waren, bedarf es einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Strömungen der Gegenwart. Auf die jetzige Neuentdeckung des Symbolischen ist die Theologie allerdings denkbar schlecht vorbereitet, da sie wegen des Magieverdacht es die Zeichenebene der Sakramente außer Acht gelassen hat. Es fehlt auch weitgehend der Sensus für die Ausdrucksmöglichkeiten der Gegenwartskunst. Die wenigen, die sich dieser Aufgabe widmen, sind in den Augen der Liturgiker und der Systematischen Theologie Außenseiter. Denn entscheidend ist das Wort, und als Konsequenz davon sind die Gottesdienste mehr Wortveranstaltungen als Zeichenhandlungen.

Der Kampf um Symbole

Wie in der Missionstätigkeit des Bonifatius findet auch im Übergang zum 20. Jahrhundert die religiöse Auseinandersetzung auf der symbolischen Ebene statt; und wie in jeder Epoche geht es um die Frage, welche Symbole wirkmächtig sind. Die Marketingleute überprüfen jeweils die Einprägsamkeit

ihrer Gestaltungen. Selbstverständlich wird ein Plakat oder ein Fernsehspot, der zum Beispiel eine Nonne als Werbeträgerin nutzt, getestet, ehe Plakate geklebt oder Werbespots geschaltet werden. Die religiösen Symbole wären längst wieder aus der Werbung verschwunden, würden sie nicht wirken. Umfragen in den USA haben bestätigt, daß das Konterfei eines Priesters den höchsten Vertrauenswert ausstrahlt.

Auf dem Spiel steht etwas, was in der Theologie der letzten 20 Jahre als zu selbstverständlich vorausgesetzt wurde, daß nämlich die christliche Symbolwelt funktioniert. Die strikte Orientierung an der Dogmengeschichte hat vergessen lassen, daß es nicht genügt, die Feier der Eucharistie in der Urgemeinde oder im Hochmittelalter darzulegen und theologisch zu begründen. Man kann voraussetzen, daß damals die Symbole als Transzendenzverweis erlebt wurden. Ob das heute noch so zutrifft, ist keine Frage der theologischen Begründung zum Beispiel des Sakramentes der Taufe, sondern des Einverständnisses unter denen, die Gottesdienst feiern, einen Hausseggen erbitten oder an einer Prozession teilnehmen. Aus dem 19. Jahrhundert haben wir noch das Erbe zu verarbeiten, daß die Teilnahme an einem Gottesdienst erst einmal als Pflichtübung und weniger als Feier verstanden wurde. Wenn die Liturgiereform nicht nur in den neuen liturgischen Büchern gelungen wäre, sondern auch in der Gottesdienstpraxis, würden die Gottesdienste von sich aus mehr die Menschen erreichen, die durch die Koordinaten einer Erlebnisgesellschaft geprägt sind. Es geht also darum, die religiösen Symbole als Verweissystem für den Transzendenzbezug des Menschen zu retten. Deshalb können es Theologen, ob in der Wis-

senschaft oder in der Pastoral tätig, nicht einfach teilnahmslos hinnehmen, daß religiöse Symbole zum Bestandteil der Welt der Markenartikel geworden sind. Sie verlieren damit die Kraft, die sie in einem religiösen Kontext brauchen. Da der Kirche aber das Vertrauen in die Symbole weitgehend abhanden gekommen ist, fällt es schon gar nicht mehr auf, wenn die Werbung sich ihrer für ganz andere Botschaften bedient.

Transzendenz in der Postmoderne

Bis zum ersten Weltkrieg genügte es den Katholiken, wenn die Kirchen in den neuen Industrieansiedlungen und Vorstädten neugotisch oder neoromanisch gebaut wurden. Das drückte offensichtlich die Identität der Gemeinden adäquat aus. Nach dem Zusammenbruch des ersten Weltkrieges war es notwendig, daß die Kirche sich mit den neuen Entwicklungen der Kunst auseinandersetzen mußte, um in der Sprache der Zeit eine religiöse Ausdrucksgestalt zu finden. Davon zehrten diejenigen, die den Wiederaufbau und die Vielzahl der kirchlichen Neubauten nach dem Zweiten Weltkrieg gestalten mußten. Oft waren es dieselben Architekten, die schon in der Zwischenkriegszeit Neubauten von Kirchen entworfen hatten. Für die Achtundsechziger-Generation bestand diese Herausforderung nicht mehr. Sie glaubte, daß nun die Anpassung an die Moderne geleistet werden müsse. Die Drucke der Impressionisten oder Expressionisten fanden sich in Bildungshäusern und Pfarrzentren. Diese Moderne, auch repräsentiert durch die Wiener oder die Frankfurter Schule, war durch eine Fülle von Dissertationen und Habilitationen gerade abgearbeitet, als die Postmoderne eingeläutet

wurde. Der Streit, ob es tatsächlich eine Postmoderne gibt, ist müßig. Die neue Epoche, wie man sie auch nennt, ist durch den Zusammenbruch des Fortschrittsglaubens und die damit erfolgte weitgehende politische Abstinenz der mittleren und jüngeren Generation ausreichend markiert. Diese neue Entwicklungsstufe der Moderne ist plötzlich nicht mehr religionskritisch, sondern plündert den Vorrat religiöser Symbole aus.

Für die Kirche wird es zu einer Überlebensfrage, ihr Symbol- und Zeichensystem wieder zurück zu gewinnen. Um sich von den vielen Strömungen und nicht zuletzt von den esoterischen Entwürfen abzugrenzen, muß sie deutlicher zeigen, daß sie sich durch ihren Bezug zur Transzendenz versteht. Die erste und entscheidende Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, die Welt zu verändern, sondern Hinweis auf eine andere Welt zu sein. Denn eine verbesserte Welt bleibt nur eine vorläufige Welt, die durch eine endgültige überholt werden wird. Hier liegt die Grenzlinie zur Postmoderne und dem Wiedergeburtsglauben der meisten esoterischen Strömungen. Die Postmoderne richtet sich so gut es geht in der Zivilisation ein, ohne den Anspruch zu erheben, die Gesellschaft grundlegend zu reformieren. Der Wiedergeburtsglaube kommt dieser Einstellung entgegen. Während im Hinduismus Wiedergeburt ein Fluch ist, der den einzelnen auf diese Welt zurückwirft, bietet er dem westlich-aufgeklärten Menschen die Denkmöglichkeit, all das noch zu tun, zu gestalten, aufzuarbeiten, zu erleben, was in einer begrenzten Lebensspanne nicht möglich war. Der westliche Wiedergeburtsglaube ist Sehnsucht nach der Welt und damit ein Produkt der Moderne. Christliche Glaubensaussagen müssen hier eine

deutliche Grenze ziehen. Das bedeutet aber Kampf um die eigenen Symbole. Der Bezug zur Transzendenz und der Glaube an ein Leben nach dem Tode in einer anderen Welt läßt sich nicht durch Worte vermitteln. Er braucht Bilder und Symbole. Die Werbung kann kein eigenes religiöses Aussagensystem aufbauen, da sie über Produkte und anderes redet, was man auswählen, im Alltag benutzen und vor allem wiederholt kaufen kann. In der Welt der Markenartikel und der Werbung gibt es nichts Einmaliges, sondern nur Serielles. Deshalb ist die Auseinandersetzung damit nicht so gefährlich, daß man den Widerspruch mit dem Einsatz des eigenen Lebens bezahlen müßte. Das war anders, als Nebukadnezar und seine Nachfolger ihre goldenen Standbilder aufbauten und Unterwerfung forderten. Auf der anderen Seite verwischt die Postmoderne die Konturen und zwingt die Kirche nicht, zu deutlichen Aussagen zu kommen, die nicht bloß das Glaubensbekenntnis früherer Generationen wiederholen, sondern den Glauben gegenüber dem heute wirksamen Zeitgeist deutlich artikulieren.

Transzendenzbezug und Auferstehungsglaube

Die Christen versprechen nicht eine bessere Welt. Für sie geht die Gestalt dieser Welt vorüber. Der Glaube verankert den einzelnen und die ganze Menschheit in der Welt, die kommen wird. Aber diese andere Welt ist nicht nur die, in der Gott lebt und auf die Rückkehr des Menschen wartet. Er hat sich dieser Welt zugewandt. Diese Tatsache wird heute durch die faktische Feier des Weihnachtsfestes verdeckt. Das Kind in der Krippe ist nicht damit

gefeiert, daß es das Konsumerlebnis des Festes erhöht. Sein Lebensweg ist die Verwandlung der Welt, endgültig vollzogen am Kreuz.

Es ist wichtig, in der jetzigen Form der Zivilisation diesen Weg der Verwandlung darzustellen, als den Weg des Menschen herauszustellen. Eine richtig angelegte Unterscheidung verwechselt das Leiden, das die menschliche Unvollkommenheit und die Schmerzen der Verwandlung hervorbringen, nicht mit den Leiden, die aus erfahrener Ungerechtigkeit hervorgehen. Der Weg ist im Verständnis der Moderne zu der Distanz geworden, die es mit technischen Mitteln zu überwinden gilt. Er muß als religiöses Symbol neu ins Bewußtsein gebracht werden.

Weil der Glaube in einer anderen Welt verankert und Christen mit dem Auferstandenen feiern, muß Gottesdienst mehr sein als die Versammlung der örtlichen Gemeinde. Am Gottesdienst ent-

scheidet sich, ob die christlichen Symbole auf die andere Welt verweisen oder zu Versatzstücken der Symbolwelt der Markenartikel werden. Wenn der einzelne durch den Gottesdienst in der menschlichen Gemeinschaft verhaftet bleibt, dann wird die Kirche zu einer Funktion der Konsumgesellschaft, die dazu beiträgt, den Wirtschaftskreislauf aufrecht zu erhalten. Es geht um die gleichen Aufgaben, die jeder christlichen Generation gestellt waren: Die Bedeutung des Kreuzes, den Verweis des eucharistischen Mahles auf das himmlische Mahl, den Weg des Menschen als Auftrag, sich verwandeln zu lassen, zu leben, zu gestalten und die Unterscheidung zur jeweiligen Kultur aufrecht zu erhalten. Das gelingt nicht allein durch Rückgriff auf die Geschichte, sondern in Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen kulturellen Strömungen und ihren Ausdrucksformen.

Literaturhinweise

Arno Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart. Tübingen/Basel 1997.

Kristian Fechtner u. a. (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl Daiber, Marburg 1996.

Eckhard Bieger/Norbert Blome/Heinz Heckwolf (Hg.), Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens. Kevelaer 1998.

DIETER FUNKE

Symbole: Ausdruck der Seele – Sprache der Religion

Das Leben mit Symbolen und der – didaktisch oder pastoral motivierte – bewußte Umgang mit Symbolen läßt fragen, warum Symbolsetzungen zum menschlichen Leben notwendig gehören, wie sich die Symbolfähigkeit des Menschen entwickelt und warum symbolisches Handeln auch scheitern kann. Aufgrund seiner Kompetenzen als Psychotherapeut und Theologe kann unser Autor hierzu wichtige Hinweise geben und Konsequenzen für das pastorale Handeln der Kirche aufweisen. (Redaktion)

1. „Die Symbolspache ist die einzige Fremdsprache, die wir erlernen sollten“

Diese Forderung Erich Fromms hat angesichts der postmodernen Unfähigkeit zu glauben besondere Aktualität. Wenn es stimmt, daß im Symbol das Innere des Menschen, oder, religiös gesprochen, das Geheimnis, Gott selbst, präsent ist, dann verbietet es sich, Symbole als etwas Äußeres zu betrachten, als eine Art Medium, von dem der „eigentliche“ Inhalt unterschieden werden muß. „Mit Symbolen leben“ (Scharfenberg/Kämpfer) zu lernen ist daher eine Basisvoraussetzung des Glaubens überhaupt. Religiös ist der Mensch, weil er ein „animal symbolicum“ (Ernst Cassirer) ist.

Das Interesse an Symbolen und an Rituellen nimmt heute vielerorts zu.¹ Diese Hinwendung zum Symbolischen

ist jedoch nicht identisch mit der tatsächlichen Symbolfähigkeit des Menschen. Diese entsteht nämlich nicht nur dadurch, daß man etwa einer Gemeinde im Gottesdienst genügend Symbole zur Verfügung stellt. Durch die neuere psychoanalytische Symbolforschung wissen wir, daß Symbole auf der Basis eines Beziehungsnetzes entstehen, also hineinverwoben sind in zwischenmenschliche Interaktionen.² Fehlt diese zwischenmenschliche Basis, verkommen Symbole leicht zu Symptomen oder Diabolen. Das Stichwort Symbol verweist also auf das Beziehungsgeschehen einer Gemeinde, worauf schon die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „symbolon“ hinweist: Als „symbola“ wurden in der Antike die Bruchstücke eines Täfelchens bezeichnet, die zwei Menschen als Erkennungszeichen dienten: Paßten beide Hälften zusammen, wies dieser „symbolische“ Vorgang die beiden als in

¹ Diesen Prozeß der Symbolisierung und religiösen Aufladung fast aller Lebensbereiche zeigt eindrücklich der von Hermann Kochanek herausgegebene Sammelband „Ich habe meine eigene Religion“ – Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich-Düsseldorf 1999.

² Vor allem die grundlegende Arbeit von Heribert Wahl, Glaube als symbolische Erfahrung, Freiburg-Basel-Wien 1994, ist hier zu nennen.

Beziehung stehend aus. Wenn man diese Beziehungsbasis mitdenkt, kann man von Symbolen als „Sinn-Bildern“ sprechen: Als sprachliche oder gegenständliche Gebilde, als Gesten oder Riten vergegenwärtigen sie etwas äußerlich Abwesendes und fügen es zu einer sinnvollen Ganzheit zusammen, ohne die Differenz aufzuheben. Sie verbinden außen und innen, physische und psychische Wirklichkeit und konstituieren so einen neuen Wirklichkeits- und Erfahrungsbereich.³

2. Anthropologische Voraussetzungen

Das symbolische Denken gründet in den unterschiedlichen Funktionsweisen der beiden Gehirnhälften. Die linke, dominante Gehirnhälfte arbeitet wie ein Computer: zerlegend, analytisch, zeitorientiert, logisch. Die rechte Gehirnhälfte ist dagegen dem Bildhaften zugeordnet. Sie arbeitet synthetisch, räumlich-visuell, intuitiv, zeitunabhängig. Die rechte Gehirnhälfte ist während der REM-Phasen im Schlaf aktiv (paradoxe Schlaf) und produziert die Träume. Diese REM-Phasen nehmen mit zunehmendem Lebensalter ab, beim Siebzigjährigen betragen sie nur noch etwa 10 Prozent. Wenn man nun das biogenetische Grundgesetz der Parallelität von Ontogenese und Phylogenese (in der Entwicklung des Einzelnen wiederholen sich die Entwicklungsstufen des Menschengeschlechts) zugrundelegt, kann man annehmen, daß in den frühen Entwicklungsstufen der Menschheit der REM-Schlaf dominierte, was wiederum für die Annahme spricht, daß der rechten

Gehirnhälfte große Bedeutung zukam. Das symbolische Denken, das Leben in der Welt der Bilder und Mythen, ist also menschheitsgeschichtlich gesehen die ursprünglichere Form des Denkens und der Weltbegegnung.⁴

3. Entwicklungspsychologie der Symbolfähigkeit

Ein Blick in die Entstehungsgeschichte der Psyche des Menschen vermag die Frage klären zu helfen, warum und wie Symbole „funktionieren“ und warum nicht.

Hier sind vor allem das Konzept der „Selbstpsychologie“ von Heinz Kohut⁵ und das der „Objektbeziehungen“ von Donald W. Winnicott zu nennen. Kohut geht davon aus, daß unser Selbst dadurch entsteht, daß ein anderer Mensch, in der Regel die Mutter, als Spiegelobjekt zur Verfügung steht. Durch Einfühlung und durch die Erfahrung des Zusammenpassens kann das Kind diese Beziehungsmuster verinnerlichen. Kohut spricht davon, daß das Kind die Mutter als „Selbstobjekt“ gebrauchen kann. Das Selbstobjekt wird vom Kind „benutzt“ und bildet die Basis der psychischen Selbst-Struktur. Störungen in diesem Bereich führen dazu, daß im Kind archaische „Größen-Selbst“-Strukturen vorherrschen oder Selbstentwertung und Leere das spätere Lebensgefühl bestimmen. Ohne solche verinnerlichte Beziehungserfahrungen können später Symbole nicht als sinnvoll, lebenserweiternd und „ansprechend“ erlebt werden. Sie bleiben hohl und nichtsagend.

³ Vgl. hierzu ausführlich: Dieter Funke, Glaube und Tiefenpsychologie, München 1995, 106–121.

⁴ Vgl. Andre Leroi-Gourhan, Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1980, Seite 168–171.

⁵ Zum Konzept des „Selbstobjektes“ bei Kohut als Grundlage einer praktisch-theologischen Symboltheorie vgl. Wahl, a.a.O., 88–124.

Die Entstehung des symbolischen Denkens in der individuellen Lebensgeschichte läßt sich mit dem englischen Kinderanalytiker Donald W. Winnicott folgendermaßen beschreiben: Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß Säuglinge schon in den ersten Lebensmonaten Dinge der Außenwelt in ihr Körperschema einbeziehen: Ein Wollfaden, der Zipfel der Decke, ein Stoffstück, mit denen das Kleinkind zu hantieren beginnt, haben den Charakter von Selbst-Objekten, oder wie Winnicott sagt, eines „subjektiven Objekts“. Ihnen kommt ein ganz eigener Status zu: Sie gehören weder der psychischen Innenwelt an, noch sind sie eindeutig der äußeren Gegenstandswelt zuzuordnen. Vielmehr haben sie den Charakter von „Übergangsphänomenen“, welche im Zwischenbereich von innen und außen angesiedelt sind.⁶ Wenn die Phase der innigen Einheit von Mutter und Kind ihren Höhepunkt erreicht hat, helfen die „Dinge“ dem Kind, die Krise der Trennung zu bewältigen, indem sie dem Kind eine Art „Illusion“ liefern: „Die Mutter ist da“, sagt der Stoffzipfel, mit dem das Kind unmittelbar-sinnlich Kontakt hat, obwohl die Mutter in dem Augenblick physisch abwesend ist. Die „Illusion“ besteht also im Glauben an die Anwesenheit der haltenden Arme der Mutter trotz ihrer tatsächlichen Abwesenheit. Dieses illusionäre Erlebnis ist zunächst das Produkt einer Projektion: Das Kind überträgt den Glauben an die immerwährende Anwesenheit einer guten Mutter auf den entsprechenden Gegenstand der Außenwelt. Niemand käme auf die Idee, so stellt Winnicott fest, dem Kind diese Illusion zu nehmen

durch die Frage: „Hast du dir das ausgedacht, oder ist es dir von außen dargeboten worden?“ Das Wichtigste ist, daß in dieser Hinsicht keine Entscheidung erwartet wird. Die Frage soll nicht gestellt werden.⁷

Das Erlebnis von magischer Omnipotenz im Umgang mit den Dingen darf also nicht zu schnell aufgelöst werden, sonst kann sich ein „intermediärer Bereich“, wie Winnicott diesen Zwischenraum auch nennt, nicht entwickeln. Dieser wird nun in dem Maße bedeutungsvoller, in dem die Differenzierung von Mutter und Kind voranschreitet. Aus vagen Übergangsphänomenen werden allmählich Übergangsobjekte, die dem Kind die gewünschte Anwesenheit der schützenden Mutter anzeigen. Der berühmte Teddybär, ein Märchen oder eine Geschichte vor dem Einschlafen, eine bekannte Melodie oder eine geliebte Puppe dienen der Bewältigung von Trennungsangst in kritischen Übergangssituationen. Bei normal verlaufender Entwicklung, in der sich dieser Zwischenbereich entfalten kann, werden die frühen Übergangsobjekte allmählich ersetzt durch alle Arten von nicht-zweckrationalen Tätigkeiten, die wir dem Bereich der Kultur und Religion zuordnen.

4. Symbole entstehen bei der „Vertreibung aus dem Paradies“

In gewisser Weise ersetzen die symbolischen Erfahrungen den Verlust des Paradieses, also der innigen und passenden Zweieinheit mit der Mutter. Darüberhinaus setzt mit dem Kontakt mit der Dingwelt eine erste Triangulierung ein. Auch dieser Begriff bezieht

⁶ Ausführlich hierzu: Dieter Funke, Vom ‚Ding‘ zum Symbol. Religionspsychologische Aspekte zur Bedeutung vorsprachlicher Symbole für die frühe Identitätsentwicklung, in WzM 38 (1986) 29–44.

⁷ Donald W. Winnicott, Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, Frankfurt 1983, 316.

sich in der traditionellen Entwicklungspsychologie in der Regel auf den Vater als Dritten im Bunde. Wenn man jedoch die Bedeutung der Dingwelt auch für die psychische Strukturierung ernst nimmt, kann man diesen Begriff ebenso auf die Dingwelt übertragen, die ja von Anfang an da ist und somit das, was man die Mutter-Kind-Dyade nennt, erweitert und damit relativiert. Durch die umgebende gegenständliche Welt wird die „reine“ Zweierbeziehung, die in dieser Form ohnehin ein Idealtypus ist, auf ein Drittes hin überstiegen. Die Dingwelt wird – bezogen auf die Mutter-Kind-Dyade – zum ersten „dritten Objekt“, das sich zwischen Mutter und Kind drängt und durch sein Dasein „nein“ sagt zur ausschließlichen Verbundenheit des Kindes mit seinem ersten Liebesobjekt.

Damit wird nun deutlich, worin der Symbolgehalt der ersten Übergangs-Ding-Objekte liegt: nicht so sehr in der Bedeutung, die die Dinge aus sich heraus haben, sondern in ihrer bewirkenden Funktion. Diese wiederum hängt ab von der illusionären Bedeutungszuschreibung, die der Säugling vornimmt und heißt: „Mutter ist da“. Dieser Satz darf jedoch in seiner bleibenden Bedeutung nicht konkretistisch mißverstanden werden. Er ist vielmehr Ausdruck der frühesten Urerfahrung des Menschenkindes, nämlich mit den Wurzeln einer haltenden Wirklichkeit und mit dem eigenen Selbst verbunden bleiben zu wollen. Voraussetzung dieser Art von Symbolerfahrung ist also ein empathisches und spiegelndes Selbstobjekt. Vor allem im religiösen Erlebnis sucht der Mensch diesen Wunsch zu bestätigen, dessen Befriedigung wiederum davon abhängt, ob am Beginn des Lebens empathisch-spiegelnde Erfahrungen verinnerlicht werden konnten.

5. Symbole stehen im Dienst der Individuation

Neben die Einheit mit der Mutter, die beim Verlassen des Paradieses verloren zu gehen droht und über den Weg der Übergangsobjekte gerettet werden soll, tritt bei fortschreitender Ich-Entwicklung eine zweite Bedeutung hinzu: Die Ding-Objekte können auch die gewünschte Abwesenheit der Mutter ausdrücken bei ihrer tatsächlichen Anwesenheit. Damit diese zweite Stufe der Symbolbildung erreicht werden kann, muß jedoch die erste Bedeutungszuschreibung der gewünschten Nähe und Einheit sichergestellt sein. Weil diese Tatsache für unsere spätere Ableitung für die Pastoral wichtig ist, muß hier noch einmal darauf hingewiesen werden: Die Symbolbildung „Mutter ist da“ gelingt nur, wenn die gewünschte Verfügbarkeit über das Ding-Objekt durch die tatsächliche Anwesenheit der Mutter bestätigt wird. Ist diese zu lange abwesend und wird die Frustration dadurch zu groß, setzt bereits ein erster Desymbolisierungsprozeß ein. Verlässlichkeit und eine sich an die Bedürfnisse des Kindes anpassende Mutter sind in dieser frühen Zeit die interaktionelle Voraussetzung für das Gelingen erster Symbolbildungen. Diese sind keineswegs als Vorstufen zu verstehen, die bei späteren, reiferen Symbolisierungen überwunden werden. Es handelt sich vielmehr um eine Grundstruktur psychischen Erlebens, die ein bestimmter Grundzug im späteren Lebensgefühl bleibt, daß es nämlich trotz Trennung und Individuation eine sichere Verbindung mit dem Urgrund des Lebens gibt.

Fassen wir die Bedeutung der religiösen Dinge-Objekte für die Entstehung der religiösen Erfahrung zusammen, indem wir umgekehrt von der funda-

mentalsten Funktion ausgehen, die Religion übernehmen kann, nämlich die im Kleinkind „wurzelnde Gewißheit zu bewahren, mit dem Urgrund des Lebens verbunden, trotz Trennung und Individuation, ‚heil‘ und ganz zu bleiben“.

Dieser Grundaufgabe von Religion, nämlich die symbolische Verbindung mit der paradiesischen Ureinheit trotz Entzweiung und Differenzierung sicherzustellen, entspricht im Hinblick auf die religiöse Ontogenese des Individuums die Funktion der ersten Übergangsobjekte. Diese konstituieren jenen ursprünglichen und religiösen Erlebnisraum des intermediären Bereichs, in dem der Mensch ohne Verleugnung der Realität „wissen“ darf, daß es keine endgültige Trennung gibt. Deshalb weist der Bedeutungsgehalt der ersten Übergangsobjekte, nämlich die Verbindung mit der Urmatrix des Lebens zu sichern, eine religiöse Grundtönung auf. Darüberhinaus konstituiert er den symbolischen Erfahrungsraum zwischen psychischer Innen- materieller Außenwelt. Gerade durch die Einsichten in die Brückenfunktion der Übergangsobjekte können wir wieder mehr jenen Bereich entdecken, in dem sich Religion und insbesondere die katholische Prägung des Christentums mit ihrer sakramentalen Grundstruktur als ihrem genuinen Ort entfaltet.

Die Gefahr der Gnosis oder Psychologisierung des Glaubens besteht darin, diesen ausschließlich dem psychischen Innenbereich zuzuordnen und zu vergeistigen (protestantische Gefährdung), die Gefahr der Materialisierung lauert dann, wenn der Glaube wie ein Ding der Außenwelt behandelt und

dem Bereich der materiellen Welt zugeordnet wird (katholische Gefährdung). Wenn man anerkennt, daß sich Religion im dritten Bereich der symbolischen Welt ereignet, dann kann man die bisher erarbeiteten religionspsychologischen Aspekte der Ontogenese auch auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit übertragen.

Dabei ergibt sich, E. Neumann⁸ folgend, eine erstaunliche Parallelität: Die symbiotische Phase am Beginn der individuellen Entwicklung entspricht dem menschheitlichen Stadium des völligen Enthaltenseins des Außen im Innen, des Bewußtseins im Unbewußten, des Ich im geschlossenen Ring des Lebens. Symbol dieses Zustands der Ungeschiedenheit ist die Uroboros-Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt, ein Bild der ewigen Zeitlosigkeit ohne Entwicklung und Identität. Auf dieser Stufe konnte die Menschheit im eigentlichen Sinn noch keine Symbole entwickeln, weil es noch keine Unterscheidung von innen und außen gab. Das zweite Stadium der Herauslösung des Ich aus dem Kreis der Uroboros-Schlange entspricht der Differenzierung des Kindes aus der Dyade. Menschheitsgeschichtlich ist diese Zeit geprägt durch die Dominanz der „Großen Mutter“, welche äußerst ambivalent ist und uns im jüdischen Umfeld in der Gestalt der kanaanitischen Fruchtbarkeitsgöttinnen begegnet, von denen sich Israel distanzieren muß, um seine Identität nicht zu verlieren. Dieses Stadium der Trennung aus dem Einflußbereich der „Großen Mutter“ ist menschheitsgeschichtlich ebenso der Ursprungsort der monotheistischen Religion, wie die Trennung aus der Ureinheit mit der

⁸ Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, München 1980.

Mutter für das Kind der Anfang der religiösen Erfahrung sein kann, die darin besteht, sich als Individuum zu erleben. Umgekehrt ist es verständlich, daß es nur mütterliche Gottheiten, oder zumindest mütterliche Funktionen männlicher Götter sein konnten, die den mit der Erfahrung der Individualität auftretenden religiösen Wunsch, daß sich doch alle bedrohliche Angst des Getrenntseins als Illusion erweisen möge, erfüllen konnten.

Auf einer nächsten Stufe ist dann der Heldenmythos mit seinem zentralen Symbol des Drachenkampfes der bildhafte Ausdruck dafür, daß sich die Menschheit von der Dominanz der „Großen Mutter“ befreit und damit die Gefahr des Verschlungenwerdens von den unbewußten Kräften überwindet. In der Individuation des Einzelnen setzt dieser Drachenkampf keineswegs erst in der ödipalen Konfliktsituation ein, sondern bereits in dem Moment, in dem ein drittes Objekt die Mutter-Kind-Dyade aufbricht. Dieses dritte Objekt ist nicht nur der Vater, sondern die Welt der Ding-Objekte, die das Kind eigenmächtig handhabt. Deswegen repräsentieren die Gegenstände neben ihrer mütterlich-verbindenden Funktion auch das väterliche Prinzip der Distanzierung und des Weltkontaktes und stehen somit im Dienst der Autonomie des Individuums und seiner Loslösung vom mütterlichen Liebesobjekt.

Damit ist nun ein zweites Grundmuster von Religion genannt, welches für den jüdisch-christlichen Glaubenszusammenhang von zentraler Bedeutung ist: Religion verbindet nicht nur mit dem Ursprung des Lebens, sie emanzipiert auch von den drohenden Verschlingungen der Urmatrix (des Unbewußten) und befähigt zum eigenen Leben in der Realität jenseits des Para-

dieses. In der Entwicklung der Symbolfähigkeit kommt genau diese Doppelfunktion jüdisch-christlicher Religion zum Ausdruck, die sie entsprechend ihrer geschichtlichen Erfahrung zu erfüllen sucht: Zu verbinden mit dem Urgrund des Lebens, zu trösten und vor Entzweiung zu bewahren, aber auch herauszurufen, zu befreien und zu „aufrechtem Gang“ zu ermutigen.

6. Symbol-agogische Folgerungen für die Pastoral

In einigen Thesen möchte ich die symbol-agogischen Konsequenzen aus diesem Ansatz zusammenfassen:

a. Symbole bedürfen eines empathischen Milieus, um als Selbstobjekte die Lebensentwicklung voranzutreiben.

Die einfache Präsentation von Symbolen und Riten genügt nicht, um die Symbolisierungsfähigkeit einzelner und von Gruppen zu aktivieren. Es kommt vielmehr darauf an, daß Gruppen und Gemeinden ein „redemptives“ Milieu (Hermann Stenger) darstellen, in dem Symbole motivrelevant angeeignet werden können. Bietet Pastoral dieses empathische Klima nicht, bleibt es bei einer äußeren Übernahme von Symbolen, die schnell zu Diabolen oder Klischees verkommen.

b. Wenn sich Gemeinde als offener Zwischenraum zwischen „Welt“ und „Reich Gottes“ versteht, vermag sie zu neuen Symbolbildungen beizutragen.

Gemeinde bildet nach ihrem eigenen Selbstverständnis einen intermediären Zwischenbereich: Sie steht zwischen der „Welt“ und der Verheißung vom kommenden Reich Gott. Ihr spezifischer Ort ist zwischen oben und unten, Himmel und Erde, innen und außen. In

der Spannung dieses Zwischenraums vollzieht sich lebendige Symbolbildung in dem Sinn, daß die Glaubensbotschaft existentiell bedeutsam und gesellschaftlich-diakonisch relevant angeeignet wird. Der Wirklichkeitsverlust des Glaubens setzt in dem Moment ein, in dem die Dynamik von Differenz und Einheit zum Erliegen kommt. Eine Gemeinde, die sich eher als Prozeß denn als fertiges Gebilde begreift und ihre Identität mehr als Entwicklungsaufgabe denn als Zustand versteht, bietet gute Voraussetzungen, daß symbolische Erfahrungen gemacht werden können und der Glaube wirklichkeitsbezogen weitergeben werden kann.

c. Wenn sich Gemeinden als freie Spielräume begreifen, können sie zu Lernorten des Glaubens werden, an denen sich der Prozeß der symbolischen Erfahrung als Glaubensvollzug verwirklicht.

Im Spiel macht der Mensch so etwas wie einen Entwurf von sich. Er phantasiert, wie das Leben sein könnte, und drückt dies in Symbolen aus. Im spielerischen Umgang widersetzt sich der Mensch der Eintönigkeit und Eindimensionalität der über die Medien ins Haus gelieferten Weltbilder und Lebensentwürfe. Im Spiel erprobt er seine Freiheit. Der Gottesdienst mit seinen Symbolen und Riten ist ein heiliges Spiel vor dem Angesicht Gottes. Die Kommunikationsform „Spiel“ verträgt sich nicht mit Belehrung oder Erziehung. Spielen vollzieht sich in einem vormoralischen Raum, der das eigentliche Medium symbolischer Erfahrung ist. Eine spielende Gemeinde erlaubt es dem einzelnen, sich in frei gewählter

Nähe und Distanz zum Symbol zu bewegen. Genau das scheinen viele Zeitgenossen eher im Museum als in der Kirche realisieren zu können. Wenn alles rigide festgelegt ist und sich das Festgelegte bestenfalls katechetischer Deutung erfreut, dann bleibt wenig Freiraum, in dem Symbole motivrelevant angeeignet werden können.

Ein Beispiel: Der gläubige Jude muß sich nach dem Zeugnis der Mischna das Exodus-Symbol für seine eigene Lebensgeschichte neu aneignen: „In jedem einzelnen Zeitalter ist man verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn man selbst aus Ägypten ausgezogen wäre“.⁹ Dieses „Sich-selbst-so-ansehen,-wie-wenn-man-selbst-aus-Ägypten-angezogen-wäre“ drückt prägnant die Fähigkeit zur Symbolbildung aus. In der kommunikativen Grundsituation der Sabbat-Feier wurde das Milieu hergestellt, in dem das Exodus-Symbol zu einem Selbstobjekt wurde.

Das Leitmotiv „Spielende Gemeinde“ steht für diese kommunikative Situation. Möglicherweise haben viele Menschen Sorge, im Rahmen gängiger kirchlicher Praxis von den Symbolen „erschlagen“, vereinnahmt oder gar in ihrer Individualität „aufgefressen“ zu werden. Wenn man Gemeinde als freien Spielraum versteht, dann macht es durchaus einen Sinn, sie als eine Art „Kontrastgesellschaft“ zu verstehen: Sie kontrastiert zur übrigen Gesellschaft, weil sie intermediärer Bereich des Spiels ist und als solcher die Zweckrationalität der Gesellschaft transzendiert.

Wenn man die gesamte Gemeinde und ihre Beziehungsdynamik als soziale Basis der Symbolfähigkeit ansieht,

⁹ Die Mischna: Schabbat. Text, Übersetzung und Erklärung, hg. von W. Nowack, Gießen 1924, 195.

dann wird die ausdrückliche Symbolhandlung, vor allem der Gottesdienst, in heilsamer Weise entlastet. Wenn es außerhalb der Liturgie genügend Kontakt und Kommunikation gibt, dann braucht der Gottesdienst nicht mehr kompensierend zu wirken und wird nicht mit zu hohen Erwartungen in Richtung intensiver Kommunikation und Beziehung überfordert. Man denke etwa an die überstrapazierte Form des Friedensgrüßes.

d. Die Pastoral braucht ein neues Selbstverständnis als Ort symbolischer Erfahrung. So kann sie die „Welt“ auf Gottes Entwurf hin transzendieren.

Symbole unterbrechen das Alltägliche-Vordergründige, sie widersetzen sich dem reibungslosen Funktionieren. Anstatt ein solches Klima zu schaffen, in dem die überschreitende Kraft des Symbols erfahren werden kann, bläht sich in Pastoral und Verkündigung eine moralisierende und katechetisierende Sprache über Gebühr auf. Dabei verkümmert die Vermittlungsform des Glaubens zur sprachlichen Belehrung. Der poetisch-subjektive Gehalt der Symbolik geht dabei verloren. Es soll damit keineswegs geleugnet werden, daß sich christlicher Glaube auch im Medium der Sprache und der Logik artikuliert. Darüberhinaus aber ist es

wichtig, die andere Rationalität der Symbolik einzubeziehen, die der Sprache vorgelagert ist und sich im Medium des Sinnlich-Unmittelbaren vollzieht.¹⁰ Die Psychoanalyse spricht vom Unbewußten als jener Tiefenschicht der Seele des Menschen, die sich jenseits der Sprache in gegenständlichen oder gestischen Symbolen ausdrückt. Dazu gehören alle „Dinge“, denen eine Bedeutung zukommt, die das Faktische und Funktionale übersteigt: das Kirchengebäude mit seiner Architektur, der gestische Reichtum der Liturgie, Geschichten und Rituale, die Musik ebenso wie die bunte Welt des Brauchtums und des Kirchenjahres. Es bedarf eines „dritten“ Auges und eines „dritten“ Ohres, um die Botschaft zu vernehmen, die diese „Dinge“ transportieren. Symbole sind keine zusätzliche Garnierung einer vorgegebenen Botschaft, sondern sind die Botschaft selbst.

Zum symbolischen, ganzheitlichen Denken hinzufügen, ist eine besondere Aufgabe der gesellschaftlichen Einrichtungen, die vor allem Symbolträger sind – in erster Linie die Kirchen. Sie könnten, würden sie diese Aufgabe jenseits dogmatischer Streitigkeiten wieder mehr einnehmen, eine wichtige Rolle spielen in der Überwindung fundamentalistischer Gesinnungen mit ihren gefährlichen Symptomen.

¹⁰ Vgl. Dieter Funke, *Jenseits von Heilung: Psychotherapie als Religion?* in: Hermann Kochanek (Hg.), a.a.O., 45–81.

WOLFGANG W. MÜLLER

Nur ein Symbol?

Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie

Nicht nur in der praktischen Theologie gibt es ein neuerwachtes Interesse an Symbolen und symbolischem Denken. Mit systematischen Perspektiven beschäftigt sich unser Autor, der derzeit Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der universitären Hochschule Luzern liest. (Redaktion)

Die Beschäftigung mit Symbolen ist ‚in‘. Hinter diesem Phänomen verbergen sich viele Motive: Abkehr von einer zu starken Intellektualität, Hinwendung zum ganzheitlichen Denken, Erforschung von Grenzgebieten, Interreligiosität und vieles andere mehr.

Die Beschäftigung mit dem Symbol, gerade in der kirchlichen Verkündigung, so insbesondere in der Religionspädagogik¹ und in der Liturgie², ist nicht neu; selbst die dogmatische Theologie und die Kerygmata sprechen von Symbolen des Glaubens. Worin besteht das Interesse am Symbol? Was macht es für den theologischen Diskurs attraktiv?

In vier Schritten soll diesen Fragen nachgegangen werden.

I. Das Symbol in den Humanwissenschaften

Die Symbolsprache ist, so E. Fromm, die einzige Fremdsprache, die der Mensch zu erlernen habe.³ Seit der Arbeit Sigmund Freuds zur Traumdeutung beschäftigt sich die (Tiefen-) Psychologie mit dem Phänomen der Symbole.⁴ Das Interesse dieser Wissenschaft besteht in der Erschließung des Unbewußten durch das Phänomen des Symbols. Die Symbole artikulieren Regression wie Progression der individuellen Biographie. Sie ‚personalisieren‘ und individualisieren allgemeine Symbole. So erinnert zum Beispiel die abgelutschte Tatze eines Stoffbären – als symbolisches Medium – an frühkind-

¹ Vgl. H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg i. Breisgau 1994.

² Vgl. dazu etwa: R. Sauer, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996, 106–129.

³ Vgl. E. Fromm, Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Reinbek b. Hamburg 1981, 9: „Wenn ... die symbolische Sprache eine eigenständige Sprache ist, wenn sie tatsächlich die einzige universale Sprache ist, die die Menschheit jemals entwickelt hat, so geht es darum, sie zu verstehen, und nicht darum, sie zu deuten, als ob man es mit einem künstlich hergestellten Geheimcode zu tun hätte.“

⁴ In der Psychologie stehen einander grundsätzlich zwei Sichtweisen des Phänomens der Symbole gegenüber. Einerseits eine Betrachtung nach dem Freudschen Ansatz, andererseits eine Beschäftigung mit dem Symbol im Rahmen der Jungschen Archetypenlehre. Zur Jungschen Symboltheorie siehe: L. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in sein Werk, Frankfurt/M. 1982, 151–162; zur Freudschen Symbollehre siehe: E. Jones, Die Theorie der Symbolik (1919), Nachdruck in: Psyche 24(1970) 942–959; 26(1972) 581–622.

liche Phasen der Einsamkeit, der Sehnsucht, der Geborgenheit. Die Soziologie untersucht dagegen das Symbol unter dem Aspekt objektiv gefaßter sozialer Bezüge. Jedes Individuum lebt in sozialen Rollen (verwandtschaftliche Rollen, Vater/Mutter, Kind), in beruflichen Rollen (LehrerIn, SeelsorgerIn, ...), in emotionalen Bezügen (Freundschaft, Partnerschaft, Kameradschaft, ...), die allesamt unser soziales Umfeld manifestieren. Richterrobe, Rektorskette, liturgisches Gewand, Ehe- wie Freundschaftsring sind symbolische Manifestationen der interkommunikativen Bezüge, die unser Dasein prägen. Literaturwissenschaft, Architektur, Semiotik und Sprachwissenschaft, (religiöse) Volkskunde, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte und Pädagogik sind weitere Bereiche der Humanwissenschaften, die sich in ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagenforschung mit dem Phänomen des Symbols auseinandersetzen.

Seit Immanuel Kant der klassischen Metaphysik ihren Todesstoß versetzte, arbeitet die Philosophie ebenfalls mit dem Symbol, um das Transzendente artikulieren zu können⁵, deshalb müssen Begriffe sinnlich erfaßbar und Anschauungen verständlich gemacht werden. Damit ist der systematische Ort der Symbole innerhalb des philosophischen Diskurses nachgewiesen! Das

Symbol ist für Kant eine Form der Versinnlichung. In der heutigen philosophischen Symboldebatte ragen Ernst Cassirer und Paul Ricoeur als diejenigen Denker heraus, die dem Symbol einen erkenntnistheoretischen Status verliehen haben.⁶ „Das Symbol gibt zu denken“, insofern die sinnliche Vorstellungskraft die Vernunft zu immer Neuem anregt. Religion, Kultur, Wissenschaft sind deswegen für E. Cassirer symbolische Manifestationen des menschlichen Geistes. P. Ricoeur bedenkt besonders den sprachlichen Aspekts des Symbols, wobei er die Figur der Metapher als semantischen Kern des Symbols ausmacht.⁸

Der kurze Einblick in die Symboldebatte der Moderne zeigt, daß der Mensch nicht Symbole hat oder besitzt, sondern selbst Symbol ist. M.a.W.: Wir verstehen unsere (Um-/Mit-)Welt immer symbolisch. Insofern lebt der Mensch mit Symbolen, weil er selbst Symbol ist.

II. Das Symbol in der dogmatischen Theologie

Nach Karl Rahner, dem katholischerseits das Postulat einer Symboltheologie zu verdanken ist, ist der Theologie die Beschäftigung mit Symbolen notwendigerweise aufgetragen, da menschliches Leben immer symbolisch

⁵ Gemäß dem Postulat Kants sind Gedanken ohne Inhalte leer und Anschauungen ohne Begriffe blind, vgl. KrV A 51/B 75.

⁶ Vgl. dazu etwa: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Darmstadt 1994; ders., Wesen und Wirken des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994; ders., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996. Zum Symbolbegriff E. Cassirers siehe: Th. Stark, Symbol. Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 1997.

⁷ Zum Symbolbegriff bei P. Ricoeur siehe: Die Symbolik des Bösen, Freiburg i.Br. 1971; ders., die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. 1974. Vgl. dazu: Wolfgang W. Müller, Das Symbol in der dogmatischen Theologie, Frankfurt/M.-Bern-New York 1990, 175–250.

⁸ Der Metapher gilt weiterhin das Interesse Ricoeurs, so zum Beispiel in seiner Schrift „La métaphore vive“, Paris 1975. Die methodologische Beschäftigung mit der Metapher findet sich auch in der Exegese und der Fundamentaltheologie.

strukturiert ist.⁹ Für Rahner ist das Realsymbol ein analoger Begriff, der an der transzendenten Wirklichkeit des Seins teilnimmt. Das Symbol ist – schöpfungstheologisch formuliert – Abbild, Spur des Transzendenten, *vestigium Dei*. Das Symbol verhilft dem theologischen Diskurs somit, die Einheit in der Vielheit zu denken. Es vereinigt Transzendentes und Kategorial-Geschichtliches. In christologischer Perspektive folgert deswegen Rahner: Jesus Christus ist das Realsymbol Gottes in der Welt. In der ‚inkarnatorischen Struktur‘ christlichen Glaubens zeigt sich die Menschheit Jesu in ihrer Heilsbedeutung für uns. „Die Menschwerdung Gottes ist von daher gesehen der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“¹⁰ In der Inkarnation Christi lotet sich alle Symbolwirklichkeit in ihrer theologalen Perspektive aus. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Schöpfungslehre, theologische Anthropologie, Eschatologie sind in dieser Sicht, so fordert K. Rahner, (neu) zu formulieren.¹¹

In der lutherisch-reformatorischen Theologie hat Paul Tillich eine eigenständige Symboltheologie vorgelegt.¹² Er versteht das Symbol als die schwebende Mitte zwischen Endlichem und Unendlichem. Es ist derjenige Ort, an dem sich das Unbedingte unter den Bedingungen der Existenz aussagt. „Das Symbol ist die Sprache der Religion. Es ist die einzige Sprache, in der sich die Religion direkt ausdrücken kann.“¹³ Der Mensch trifft im Offenbarungsgeschehen niemals auf den ‚Deus nudus‘ (M. Luther), Gott offenbart sich nach unserer Art und Weise; als kontextuelle Offenbarung wird die Mitteilung Gottes an uns Menschen verständlich. Tillich bezieht sich dabei auf die Akkomodationslehre Calvins und verwendet das Phänomen des Symbols als Kriterium der Realisierung der menschlichen Gottesbeziehung. Unsere Gotteserkenntnis ist demnach immer eine symbolische. Im Symbol „kann die tragende Macht des Seins voll in Erscheinung treten und zugleich über die Grenzen des Menschlichen hinausweisen“.¹⁴ Neuere Ansätze in der dogmatischen Theologie haben die Postulate K. Rahners und P. Tillichs aufgenommen.

⁹ „Das Seiende ist von sich selbst her notwendigerweise symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden.“ (K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 275–311, 278). Zum Symbolbegriff in der Theologie K. Rahners siehe: N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der ‚anonymen Christen‘*, Freiburg i. Br. 1982, 212–177 (= FThS, 123); Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, (Anm. 7), 49–113.

¹⁰ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 216.

¹¹ Für dieses theologische Postulat siehe bei K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, (Anm. 9), 296–303.

¹² Zur Symboltheorie bei P. Tillich siehe die Symbolarbeiten in Bd. 5 der gesammelten Werke: P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Gesammelte Werke, Bd. 5, Stuttgart 1978, 187–244; ders., *Participation and Knowledge*, in: Th. W. Adorno (Hg.), *Sociologica*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, 201–209; ders., *Theology and Symbolism*, in: F.E. Johnson (Hg.), *Religious Symbolism*, New York-London 1955, 107–116. Zur Symboltheorie P. Tillichs siehe: Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, (Anm. 7), 114–171.

¹³ P. Tillich, *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, a.a.O., 237.

¹⁴ Ebd., 244.

Was leistet der symboltheologische Ansatz? Worin besteht seine kirchliche wie theologische Rechenschaft? Warum ist die Beschäftigung mit Symbolen keine bloße Modeerscheinung?

III. Eine symboltheologische Skizze

Der Mensch erkennt mit seinen Sinnen. Sehen und Hören sind deswegen primäre Erkenntnismodi theologischer Erkenntnislehre (vgl. zum Beispiel 1 Joh 1,1¹⁵), in denen sich der Glaube realisiert. Die Gottunmittelbarkeit des Glaubenden ereignet und vollzieht sich in Symbolen. Das Unendliche muß im Endlichen ausgesagt werden. Diesen grundsätzlichen Sachverhalt theologischer Rede faßte die klassische Schultheologie unter der Analogia-entis-Lehre. Entgegen dieser scholastischen Konzeption, die erkenntnistheoretisch strukturiert ist und in analoger Weise argumentiert, versteht sich der symbolische Diskurs in (s)einer ganzheitlichen Perspektive, der außer der erkenntnistheoretischen Prämisse weitere Dimensionen menschlichen Seins (zum Beispiel Unterbewußtsein, soziales Sein, Schönheit, ...) umfaßt.

Im symbolischen Diskurs innerhalb der Theologie treffen sich verschiedene Linien: Es wird die raumzeitliche, sprachliche, ästhetische, soziale wie psychosomatische Dimension menschlichen Lebens miteinbezogen. Die symbolische Rede verweist ebenfalls auf die pragmatische Perspektive. Ein Symbol gibt nicht nur zu denken, sondern leitet zugleich menschliches Handeln. Der pragmatische Kontext über-

setzt das Sinnpotential christlicher Hoffnung in individuelles wie kollektives Handeln der Glaubenden. Der symboltheologisch strukturierte Diskurs greift die Einheit von Leib und Seele auf. Dabei handelt es sich um eine Sichtweise, die von der biblischen Gleichnistradition bewußt zur Illustration des Messiasanspruchs eingesetzt wurde (vgl. zum Beispiel die Heilungswunder) und die die moderne Psychosomatik wieder fruchtbar macht.¹⁶

Zieht man ein erstes Fazit über die Symbolthematik in der Theologie, so läßt sich das Symbol als Realität beschreiben, die auf etwas anderes verweist. Das Symbol ist auf Grund seiner materialen Beschaffenheit anschaulich. Das sinnfällige und anschauliche Symbol lebt von (s)einem Sinnüberschuß und zeichnet sich durch folgende Momente aus:

Das Symbol unterscheidet sich vom Zeichen. Während das Zeichen menschlicher Konvention entspringt, ist das Symbol menschlichem Erkennen zugänglich.

Das Symbol bedingt eine Ähnlichkeit zwischen Symbolisiertem und Symbolisierendem; zwischen beiden waltet eine symbolische Prägnanz. So verdeutlicht der Ehering die Realität der Ehe.

Das Symbol hat eine Verweisfunktion auf das Übersinnliche und Transzendente. Mit diesem Aspekt beschäftigen sich Theologie, Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie.

Durch das Symbol werden Erfahrungsdimensionen geöffnet, die sonst verdeckt blieben.

¹⁵ Vgl. hierzu K.M. Woschitz, *Theologie und Symbol. Sehen und hören als zwei Grundvollzüge der Wirklichkeitsneigung*, in: G. Larcher (Hg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?*, Graz 1997, 129–148.

¹⁶ Hierbei erweist sich der methodologische Zugewinn des symboltheologischen Diskurses. Mit der Psychosomatik kann die klassische anima-forma-corporis-Lehre der Scholastik aktualisiert werden.

Das Symbol hat eine nonverbale und eine verbale Komponente, wobei Übergänge möglich sind und die nichtsprachliche Komponente von der sprachlichen ihren Sinn erhält. In dieser sprachlichen Dimension unterscheidet sich das Symbol von der Geste.

Das Symbol stiftet Gemeinschaft. In entsprechenden Symbolen erkennen sich Menschen in ihrer Gruppenzugehörigkeit wieder.¹⁷

Die Symbolstruktur zeichnet sich durch ein Miteinander-Sein und ein Füreinander-Sein aus. Das Symbol ist nie Selbstzweck, sondern bewegt sich immer auf etwas zu. Es verweist auf das Gemeinte, das es jedoch nie selbst ist. So verstehen wir zum Beispiel das Geschenk als Ausdruck/Symbol der Zuneigung, Freundschaft oder Liebe. Das Geschenk symbolisiert das Gemeinte.

Die Symbolthematik impliziert auch den leiblichen Aspekt menschlichen Lebens und Erkennens. Der Leib ist das Instrument, mit dem der Mensch sein symbolisches Netz lebt. Analog zur Sprachlichkeit menschlicher Existenz kann gesagt werden, daß der Mensch nicht einen Leib hat, sondern Leib ‚ist‘. Der leibliche Bezug des symbolischen Diskurses untersucht heute besonders die theoretische Richtung der *gender aware*, die sich methodologisch über die Geschlechterverhältnisse und ihre Implikationen Bewußtsein verschaffen will.

Unter den hier aufgezählten Aspekten läßt sich der Mensch in einer ganzheitlichen Schau als das höchste Symbol ausweisen und verstehen, denn im

menschlichen Individuum laufen die skizzierten anthropologischen Grundlinien zusammen.

Diese Grunddaten der Anthropologie sind theologisch aufzugreifen, insofern Jesus Christus – mit dem Konzil von Chalcedon formuliert – wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Der inkarnatorische Grundzug christlichen Glaubens greift unsere anthropologische Perspektive auf und führt sie christologisch aus: Der Mensch Jesus Christus ist der Zeuge der Menschenfreundlichkeit Gottes (1 Tit 3, 4). Der Mensch steht in seiner radikalen Endlichkeit vor einer ‚absoluten Grenze‘ (E. Schillebeeckx), die sich ihm im Christuserlebnis als eine vermittelte Unmittelbarkeit erschließt. Die Christozentrik einer theologischen Symbolthematik artikuliert ebenfalls den soteriologischen Aspekt, denn nach einem altkirchlichen Axiom der Christologie ist alles erlöst worden, was Jesus in seiner Menschennatur angenommen hat. Somit kann die kreatürlich-geschaffene Welt als Matrix christlicher Symbolhermeneutik gelten.¹⁸ M.a.W.: Der theologische Diskurs bewegt sich zwischen zwei Polen, denn er vereinigt schöpfungstheologische wie christologisch-soteriologische Vorgaben christlichen Offenbarungsgeschehens. Das hermeneutische Symbolverständnis bewahrt den theologischen Diskurs vor zwei fundamentalen Mißverständnissen.

In einem pansakramentalistischen Mißverständnis wird alles und jedes symbolisch verstanden und spirituell überbetont. Hierbei besteht die Gefahr eines totalitären Verstehens der Symbole. Der christliche Symbolbegriff

¹⁷ Dieser Sachverhalt erlaubte es der Alten Kirche, die Glaubensbekenntnisse als ‚symbola‘ zu bezeichnen.

¹⁸ Vgl. dazu etwa: G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg i.Br. 1986.

weiß um die unaufgebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.¹⁹ In einem neuplatonischen Symbolverständnis, das größtenteils die altkirchliche Theologie mitprägte, wird von einem gestuften Seinsdenken ausgegangen, das der Gefahr der Minderbewertung des Kreatürlichen ausgesetzt ist.

Das hermeneutische Symbolverständnis dagegen geht von der Eigengesetzlichkeit alles Kreatürlichen aus. Die Symbole (Mensch, Objekt, Natur) geben die Koordinaten menschlichen Denkens, Erkennens und Wollens ab. Die Symbole sind geschichtlich und kulturell geprägte Erkenntnisweisen menschlichen Denkens.

Jedes Ding enthält zumindest sein Wesen. Was aber ist ‚Wesen‘? Das Wesen kann anhand des Begriffs der symbolischen Prägnanz entwickelt werden. Mit H. Rombach kann die symbolische Prägnanz am Beispiel des ‚Wein-Bechers‘ erklärt werden.²⁰ Offenbar versteht sich der Becher in seiner Beziehung zum Wein. ‚Becher allein‘ ist ein Ungedanke, der Becher bezieht sich auf den Wein, der Wein auf den Becher. Das Wesen beider liegt im Zusammenspiel beider, das zusammen die symbolische Prägnanz ergibt. Das Zusammenspiel ist nicht additiv zu verstehen, hängt den Dingen nicht nach, sondern geht ihnen voraus. Hierdurch manife-

stiert sich die symbolische Prägnanz als eine Struktur, die sich aus dem Zusammenspiel ergibt. Wie sich Becher und Wein verbinden, so der Wein mit dem Haus, in dem der Wein getrunken wird, das Haus wiederum mit der Gastlichkeit, die Gastlichkeit mit den Menschen, mit der Geschichte, mit der Welt. Die symbolische Prägnanz ergibt sich aus dem Zusammenfallen (‚symbolallein‘). Becher und Wein symbolisieren die ‚Weinkultur‘ (zum Beispiel des Burgenlandes, des Weinviertels).

Der strukturelle Ansatz des symboltheologischen Diskurses geht auf eine Kritik ein, die dieser Methode vorgehalten werden kann: die Beliebigkeit und Willkürlichkeit eines Symbols. Diese Frage scheint insofern aktuell und berechtigt zu sein, als die heutige Glaubenssituation sich zunehmend als individualistisch erweist.²¹ Wird mit dem symbolischen Diskurs in der Theologie nicht die Aufgabe des Glaubensgutes gepredigt? Wird durch die Beschäftigung mit dem Symbol innerhalb des theologischen Diskurses der „Abschied vom Prinzipiellen“²² artikuliert? Der theologischen Erkenntnislehre stellt sich als ein Grundproblem das Zueinander von Rezeption und Spontaneität, von Partikularem und Universellem.²³ Der Glaubensvollzug rezipiert das historische Christusgesehen (= christologischer Aspekt)

¹⁹ Vgl. hierzu die grundlegende Definition des IV. Laterankonzils, DH 806: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

²⁰ H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2 unveränderte Auflage 1988, 10–12.

²¹ Vgl. etwa: H.-J. Höhn, „Religiöse Virtuosen“ Zur Pluralisierung und Individualisierung religiöser Sinnsysteme, in: M. Krüggeler/F. Stolz (Hg.), *ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 1996, 55–68; D. Wiederkehr, *Individualisierung und Pluralisierung des Glaubens; Not und Chance der Kirchen*, in: ebd., 97–125; W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, 2. Aufl. Gütersloh 1999, 41–96.

²² So der suggestive Titel von O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1987.

²³ Die pastorale Situation ist heute grundlegend von der Frage der Aufklärung geprägt: Wie kann ein historisches Ereignis (= Jesus Christus) universale Gültigkeit beanspruchen?

in der Gemeinschaft der Glaubenden (= ekklesialer Aspekt), die ihren Glauben geschichtlich leben (historischer Aspekt) als Individuen (= personaler Aspekt). Im Akt des Glaubens (= präsentischer und pneumatologischer Aspekt) fallen *fides qua* und *fides quae* zusammen. Die Glaubenden leben ihren personalen und kollektiv artikulierten Glauben in symbolischen Strukturen und symbolischer Prägnanz, die die Grundlage der christlichen Lebensweise repräsentiert.²⁴ Im Glauben ‚ergreift‘ der einzelne die Hoffnung, die sein Leben trägt (= eschatologischer Aspekt).

In der Umbruchsituation des kirchlichen Lebens zeigt sich, daß historisch gewachsene Strukturgitter (zum Beispiel volkskirchliche Strukturen) ausgedünnt werden oder ganz abbrechen. Man wehrt sich gegen das Fixierte bestehender Systeme, sucht individuelle Symbole, die lebendigere und authentischere Formen des religiösen Vollzugs darstellen und vermitteln. Hier ist der legitime kirchliche Ort der Symbole zu suchen. Eine richtig verstandene Symbolhermeneutik sucht nach flexiblen Strukturen, die die kirchliche Gemeinschaft zum Symbol dessen macht, was sie ihrem biblischen wie systematischen Auftrag nach sein soll: Leib Christi, Volk Gottes. Die ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils haben für die Positionierung der Kirche in der Gesellschaft eine symbolisch-sakramentale

Definition vorgeschlagen, wenn die Kirche als Sakrament der Einheit von Gott und Mensch und der Menschen untereinander verstanden wird.²⁵

In diesem symbolischen Prozeß der Aneignung geht es gerade nicht um willkürliche Beliebigkeit einer totalen Öffnung dem Zeitgeist gegenüber, sondern um das Finden derjenigen Formen, die Glaube und Kirche heute lebbar machen. So schreibt ein Nicht-Theologe über das hier vorgestellte Postulat folgendes: „Im Prozeß der Strukturalisierung geht es nicht, wenn richtig verstanden, um ‚Angleichung an das moderne Leben‘, sondern um die Findung der Formen, die die Religion heute lebbar machen, und zwar exakt als dieselbe, die sie in anderen Zeiten und unter anderen Formen war.“²⁶ In diesem Prozeß können klassische Symbole der Frömmigkeit, des kirchlichen Lebens mit neuen Sinnvarianten aufgeladen werden. So kann das Leben des hl. Franziskus heute als evangelischer Typus des Anliegens der Bewahrung der Schöpfung gedeutet werden; der Friedensgruß in der Eucharistiefeier verweist auf die interkommunikative Struktur der liturgischen Feier des Sakramentes der Eucharistie.

Als Beispiel für die vorgeschlagene symboltheologische Sichtweise, die aus dem *depositum fidei* hergeleitet wird, können zwei theologische Ansätze genannt werden, die diesen erkenntnistheoretischem Prämissen des theologi-

²⁴ Die symbolische Prägnanz erlaubt auch das Denken von religiösem Fehlverhalten. Werden nämlich die Symbole absolut gesetzt, dann verzerren sich die theologischen Aussagen in der Biographie von Individuen und Gruppen. Das Symbol wird entfremdet, als Fetisch betrachtet. Bei diesen verzerrenden Fehlformen müssen Pastoraltheologie, dogmatische Theologie wie Religionspsychologie zusammenarbeiten, um die Fehlformen aufzusprengen; vgl. B. Grom, Religionspsychologie, Köln 1992.

²⁵ Vgl. die symbolisch-sakramentale Fassung des Kirchenverständnisses von Lumen gentium: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament beziehungsweise Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts.“ (LG 1).

²⁶ H. Rombach, Strukturontologie (Anm. 20), 13.

schen Diskurses in der (Post-)Moderne Beachtung schenken.

Der Entwurf einer ‚poetischen Dogmatik‘ von Alex Stock will die Kreativität²⁷ der christlichen Religion, die sich neben den magistralen Texten normativen Anspruchs (Bibel, Lehramt, Dogmengeschichte der Konzilien) in Liedern, Bildern, Liturgien, Musik und Literatur ausprägt, als Quelle theologischer Erkenntnis herausstellen.²⁸ Die Geschichten, Bilder und Symbole, die sich aus der biblischen Überlieferung speisen, haben für A. Stock ebenfalls glaubensstiftende Kraft.

H.-J. Schulz verfolgt in seiner Suche nach Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre ebenfalls erkenntnistheoretische Prämissen des symboltheologischen Ansatzes. Dem Begriff ‚Dogma‘ (das heißt der konkret voluntaristisch-intellektualistischen Auffassung von Lehrautorität, die mit dem späten 18. Jh. diesen Wert für sich in Anspruch nimmt), stellt er den Begriff des Bekenntnisses als „den angemessenen für die vom Neuen Testament und der urkirchlichen Liturgie her vorgegebene Glaubensnorm gegenüber, die in der nachapostolischen Kirche verbindliche Formen der Vergegenwärt-

tigung gefunden hat und findet“.²⁹ H.-J. Schulz will somit in den schon urgemeindlich vorgeprägten zentralen Symbolen der Liturgie der christlichen Glaubensinhalte eine neue Sensibilität erkennen, die die Symbole neu verinnerlichen und als *Movens* der Interkommunikation reaktivieren.³⁰

IV. *Schlußfolgerungen*

Die grundsätzliche Erörterung des Phänomens des Symbols in seiner ganzen erkenntnistheoretischen Breite weist den symboltheologischen Ansatz nicht i.S. einer regionalen Sichtweise der Dogmatik (Sakramententheologie) oder anderer theologischer Disziplinen (zum Beispiel Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik) auf, sondern stellt ihn als ein Grundaxiom theologischen Schaffens überhaupt dar. Theologie und Kirche leben mit und in Symbolen. Deswegen ist das Phänomen der Symbole in den theologischen Diskurs aufzunehmen. Der symboltheologische Ansatz scheint ein gangbarer Weg zu sein, um in redlicher Intellektualität vom historischen Christusereignis unter den Bedingungen der Moderne zu sprechen. Eine Ortsbestimmung der

²⁷ Poetik wird hierbei im aristotelischen Sinn der ‚poiesis‘ verstanden.

²⁸ So schreibt A. Stock über sein theologisches Programm einer poetischen Dogmatik: „Das poetische Interesse aber zielte über diese konfessorische Konzentration hinaus auf die kulturelle Kreativität der christlichen Religion, ihren schöpferischen Reichtum, ihre geschichtliche Einbildungskraft, orientiert an den Quellen nicht primär der magistralen Tradition, sondern der Liturgie, Frömmigkeit, der Bilder und Gedichte“ (A. Stock, Über die Idee einer poetischen Dogmatik, in: G. Larcher (Hg.), Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?, Graz 1997, 118–128, 121. Das Programm der ‚poetischen Dogmatik‘ ist noch nicht abgeschlossen. Es liegen 3 Bde. vor: A. Stock, Poetische Dogmatik, Paderborn 1995. Vgl. zum Programm auch: *ders.*, Über die Idee einer poetischen Dogmatik, in: G. Larcher (Hg.), Gott-Bild, Gebrochen durch die Moderne? a.a.O.

²⁹ H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, Freiburg i.Br. 1996, 14 (= QD 163).

³⁰ „Es ist heute verstärkt darauf zu reflektieren, daß der Glaube besonders im liturgischen Vollzug Intensität und Artikulationsfähigkeit erhält. Gerade angesichts der kopernikanischen Wende, zu der die abendländische Theologie durch geschichtliches Denken und tiefenpsychologische Einsicht gelangt ist, wird den Menschen vermehrt die Chance gegeben sein, in den schon urgemeindlich vorgeprägten zentralen Zeichen, Symbolen und Bildern der Liturgie die christlichen Glaubensinhalte mit neuer Sensibilität zu erkennen, zu verinnerlichen und in mitmenschlicher Kommunikation zu aktivieren.“ (H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma 30f).

Kirche in der gesellschaftlichen Situation gelingt ebenfalls durch ihre symbolische Struktur, denn sie versteht sich in ihrer gesellschaftlichen Situierung nicht exklusiv als Kontrastgesellschaft oder als funktional integrierte Gesellschaftskirche, sondern sie „muß sich selbst als Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen – also symbolisch vermittelten – Verständigungsprozessen dieser Gesellschaft verstehen“.³¹

In der Reflexion des Phänomens der Symbole gehen Theorie und Praxis ineinander über. Gerade die pastoraltheologischen Disziplinen erörtern den pragmatischen Bezug der Symbole. Welt, Kultur, Geschichte, Natur sind medial in den personalen Diskurs der Theologie einzubeziehen. Geschichte, Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Lebens lassen sich in den Symbolnetzen des gesellschaftlichen wie kulturellen Lebens deuten und verstehen. Verkündigung, Katechese, Kerygma

und Liturgie können so zwischen der biblischen Botschaft und dem Daseinsverständnis vermitteln. In der Wahrnehmung von Symbolen manifestiert sich immer deren Mehrdeutigkeit. Der pastoraltheologischen Akzentuierung der Symboltheologie kommt deswegen u.a. die Aufgabe einer therapeutisch-psychohygienischen Arbeit mit den Symbolen zu, die verzerrte und entfremdete Fehlformen religiöser Praxis aufbrechen will.³²

Im symboltheologisch konzipierten Ansatz liegt gleichfalls eine Chance, die integrative Kraft des Theologischen zu manifestieren. Es arbeiten hierbei nämlich nicht nur die theologischen Disziplinen untereinander zusammen³³, sondern sie kommunizieren ebenfalls mit den Humanwissenschaften.

Im symboltheologischen Diskurs manifestiert sich schließlich ein weiterer Grundzug christlicher Theologie. Jede Theologie mündet – von sich aus – in die Doxologie.

³¹ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, a.a.O., 269.

³² Diese Arbeit verdeutlicht zum Beispiel H.M. Stenger am Beispiel der verzerrten Weihnachtssymbolik, vgl. *ders.*, *Umgang mit dem, was heilig ist. Beispiele der Wahrnehmung von Symbolen*, in: *ders.*, *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann*, Innsbruck-Wien 1995, 122–132.

³³ Exegetische, systematische, historische wie pastorale Theologie beschäftigen sich mit ihren Methoden auf je eigene Weise mit dem Phänomen des Symbols.

MARIA WIDL

Gott im Weltlichen wahr-nehmen

Implizite Symbolik als evangelisatorische Qualität der Kirche

Die Kirche handelt nicht nur symbolisch in einzelnen ihrer Handlungsfelder, sie ist selbst Symbol, und ihrer ganzen Existenz kommt damit symbolische Bedeutung zu. Was aber bedeutet das in der nachchristlichen Gesellschaft der Postmoderne? Konsequenzen für das kirchliche Selbstverständnis und die ekklesiale Praxis zeigt die in Wien lebende und in Würzburg habilitierte Pastoraltheologin auf. (Redaktion)

1. Die Kirche – erhellendes und verstellendes Symbol für das Geheimnis Gottes

Im Konzil denkt die Kirche über ihr eigenes Wesen nach und bestimmt es von der Pastoral her, also von dem her, was die Kirche für die Menschen ist. In der Selbstbestimmung der Kirche als „Sakrament“ sind die Kirchen- und die Pastoralkonstitution miteinander verwoben; was die Kirche ist, ist sie durch ihre Pastoral:¹

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Ge-

meinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1)

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (...). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1)

„Während sie selbst der Welt hilft oder von dieser vieles empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit. Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heiles‘ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den

¹ Zu der Ausfaltung dieses Konzilsverständnisses vgl. Elmar Klinger, Das Zweite Vatikanum und der Glaube an die Berufung des Menschen. Der pastorale Fortschritt – ein dogmatischer Fortschritt. In: Ders., Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 71–154.

Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.“ (GS 45)

Die Kirche ist „Sakrament“, also „Zeichen und Werkzeug“, indem sie „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“. Sie tut das in ihrer „Pilgerschaft“ als „Volk Gottes“, wo das „wahrhaft Menschliche“ „in ihren Herzen seinen Widerhall“ findet. Noch bevor die Kirche symbolisch handelt, ist sie selbst Symbol. Ihre Pilgerschaft als Volk Gottes inmitten der Menschheit bringt es mit sich, daß sie ihr Symbolsein dauernd ausübt. Wann, wo und wie immer sich Kirche zeigt – institutionell oder in einzelnen ihrer Mitglieder – offenbart und verwirklicht sie das Kirchesein: gelegen und ungelegen, werbewirksam und befremdlich, als Einladung oder Ärgernis.

2. Ausdifferenzierte gesellschaftliche Verhältnisse – die Kirchen prägen die Ästhetik des Christseins

Die moderne Welt bringt es in ihrer Ausdifferenzierung mit sich, daß sich das Christliche in die Kirchen zurückzieht.² Zwar bleiben das gesellschaftliche Leben und seine Werthaltungen auch in post-christentümlichen Gesellschaften von christlichen Inhalten implizit bestimmt, das explizit Christliche wird aber einzig von den Kirchen symbolisiert. Franz X. Kaufmann spricht von der „Verkirchlichung des Christlichen“. Das ist in widrigen Fällen doppelt fatal: Einerseits symbolisieren nur die Kirchen das Christliche, und andererseits stehen sie mit all ihren Vollzügen unter dauernder gesellschaftlicher Beobachtung.

Was Christsein ist, ist am Verhalten der Kirchen zu erkennen; und wenn diese sich nach den Maßstäben einer durchaus sensiblen Öffentlichkeit unchristlich verhalten, schadet das ihrem Ansehen – im Wiederholungsfall dauerhaft. Von daher ist das mediale Interesse für kirchliche Skandale – jenseits der systemimmanenten Sensationslust der Massenmedien – ein Ausdruck für das nach wie vor bestehende gesellschaftliche Interesse am symbolisch Christlichen – vielleicht oft nur als Selbstentschuldigung, weil man mit der Kirche nichts mehr zu tun hat. Umgekehrt prägt das gute Image der kirchlichen Caritas und ihr Verhalten zum Beispiel in der Ausländerfrage ein neues, politischeres Verständnis von Christsein, als es von den Kanzeln meist verkündigt wird. Die Kirche wirkt symbolisch auch dann, wenn sie es nicht beabsichtigt; auf eine Weise, die sie oft nicht intendiert; mit Inhalten, die keine hohe Priorität verdienen; mit Schwerpunkten, die in ihrem eigenen Leben unterbelichtet sind.

3. Ästhetik als Zugangscode zu gesellschaftlichen Welten – kirchliche Gemeinden als ästhetische Barrieren zum Christsein

Die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften wird durch Lebenswelten überlagert, die durch die ausdifferenzierten Systeme in Bedrängnis geraten und sich gegen sie emanzipieren. Das gilt auch im religiösen Bereich: Menschen emanzipieren sich aus verschiedenen Gründen von den Vorgaben und Ansprüchen der Religion, wie sie ihnen in den Kirchen entgegentritt.

² Vgl. Franz Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

Sie legen damit aber nicht zwangsläufig ihr Christsein ab, sondern gestalten es nach eigener Wahl – was die Inhalte ebenso wie die Kirchnähe betrifft. Michael N. Ebertz hat auf erhellende Weise und mit reichem Zahlenmaterial aus etlichen Studien nachgezeichnet, wie diese „Entkirchlichung des Christlichen“ vor sich geht.³

Für das Kernstück seiner Argumentation⁴ stützt sich Ebertz auf Gerhard Schulzes Konzept der „Erlebnisgesellschaft“. Demnach bilden sich heutzutage die Milieus nicht wie früher nach ethischen, sondern nach ästhetischen Gesichtspunkten aus. Fünf Milieus sind großflächig zu unterscheiden:

- Im *Niveaumilieu* sammeln sich ältere Menschen mit höheren Bildungsabschlüssen und gehobenen kulturellen Ansprüchen.
- Das *Harmoniemilieu* bilden ältere Menschen im unteren Bildungssektor, die auf das Bodenständig-Rustikale setzen und ihre Meinungen aus dem Fernsehen und der Boulevardpresse beziehen.
- Das *Integrationsmilieu* umfaßt ältere Menschen mit mittlerem Bildungsabschluß, die sich am sozial Üblichen und kulturell Durchschnittlichen orientieren und viel Wert auf die Sozialkontakte in Familie, Nachbarschaft und Verein legen.

Diesen drei „älteren“ Milieus stehen zwei „junge“ (mit Menschen unter 40) gegenüber:

- Die Jüngeren mit niedrigen Bildungsabschlüssen sammeln sich im *Unterhaltungsmilieu*, wo es um Fun,

Action und Power geht; sie sind hedonistische Materialisten.

- Die Jüngeren mit höherer Bildung finden sich im *Selbstverwirklichungsmilieu*, das kritische und alternative Aktivitäten bevorzugt und sich am schärfsten von allen anderen abgrenzt.

Ebertz konstatiert nun, daß die Kirchengemeinden normalerweise nur die drei älteren Milieus umfassen, zu den jungen aber keinen Zugang finden, was dann als Tradierungskrise problematisiert wird. Faktisch sind es aber nicht die Inhalte des Glaubens, sondern bereits die ästhetischen Merkmale, die eine unüberwindliche Barriere darstellen. Diese ist kaum aufzubrechen, da die engagierten Kirchenlaien die sozialen und ästhetischen Ausschließungsgründe nicht wahrhaben wollen, weil sie insgeheim ihr eigenes Milieu reproduzieren, moralisch rechtfertigen und religiös überhöhen.

„Unter vielen Gemeindeaktiven scheint die wenig selbstreflexive und unausgesprochene Doppelerwartung zu regieren, daß die eigene Gemeinschaft unmittelbar überzeugen müßte und auch für die >Fremden< ohne weiteres attraktiv sei, daß aber diese anderen hoffentlich nicht allzu zahlreich dazustoßen und das Gewohnte stören.“⁵

Die kirchlich vorherrschenden Milieus bewirken auch die hohe gemeindliche Reform- und Innovationsresistenz sowie eine ausgeprägte Angst vor allem Fremden, was zu Solidaritätsverengungen führt:

³ Vgl. Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997, 34–82.

⁴ Kapitel 6: Kirche als milieugebundene Assoziation, 129–139.

⁵ Ebd., 136.

„Während für das Niveaumilieu ein Streben nach Rang in einer hierarchisch geordneten Welt charakteristisch ist, herrschen im Harmonie- und Integrationsmilieu Weltsichten vor, für die eine ‚Perspektive der Gefahr‘ mit ausgeprägter ‚Angst vor dem Unbekannten‘ beziehungsweise das ‚Streben nach Konformität‘ und Konventionalität mit ausgeprägtem ‚Unbehagen angesichts des Außergewöhnlichen‘ typisch ist. Im Harmoniemilieu ist die Tendenz zum Mißtrauen gegenüber anderen, besonders gegenüber Fremden, die Neigung zur Verunsicherung in unstrukturierten Situationen und zu Rückzugstendenzen, zur Angst vor allem Konflikt-haften, zur Ausklammerung von unangenehmen Themen und zur Verdrängung von Problemen, zur Abschiebung von Verantwortung, zu Konformismus und Orientierung an etablierten Autoritäten und Experten am stärksten ausgeprägt...“

Es überrascht deshalb nicht, daß mit diesen Weltsichten des die Kirchengemeinden dominierenden Harmonie- und Integrationsmilieus beziehungsweise mit diesen faktischen Milieuverengungen auch Solidaritätsverengungen gegenüber bestimmten Randgruppen verbunden sind.⁶

Diese Milieuverengungen schließen faktisch ganze Bevölkerungsgruppen, vor allem die jungen, vom kirchlichen Leben aus. Diese oft religiös hungrigen Menschen finden keinen Zugang, weil sie ein anderes Empfinden und einen anderen ästhetischen Geschmack haben. Neben diesen milieuverengten Kirchengemeinden bilden sich zahlreiche weitere milieuspezifische Gruppen aus, von locker strukturiert bis ordensähnlich, von alternativ bis fundamentalistisch. Auch sie werden je-

weils von ästhetischen Minderheiten getragen.

4. Praktische Theologie als theologische Ästhetik und ästhetische Pneumatologie

Es gibt in den ästhetik-bestimmten heterogenen modernen Kulturen keine einheitlich angemessene Symbolisierung des Christlichen mehr. Entsprechend hat die Praktische Theologie Ansätze entwickelt, die den Besonderheiten der Lebenswelten in einer theologischen Ästhetik Rechnung tragen. Albert Grözinger konzipiert seinen Ansatz⁷ als Weg zwischen einem methodenfreien „Pastoralethos“ und einem nahezu thelogiefreien Funktionalismus, indem er Theorie und Praxis über die Ästhetik verbindet: die Form bestimmt den Inhalt. Er weist auf, daß der Theologie die Logik der Kunst entspricht, legt darüber hinaus aber viel Wert auf eine autonome Kunst, die ihr Kritikpotential gegenüber der Kirche bewahrt. Die modern als ausdifferenzierte Sparte sich darstellende Kunst ist in der Alltagsästhetik der Lebenswelt zurückgegeben.

Ästhetik ist Erfahrung und Wahrnehmung, die in der Fiktion den Horizont des Möglichen erweitert. Sie macht das Schöne und Gute erfahrbar, indem sie es zur Darstellung bringt. Sie ist Praxis im Handeln wie in der Passivität. Grözinger bricht damit technokratische, funktionalistische und ideologische Praxismodelle auf und wirbt für die Kunst der Darstellung. Entsprechend wird die Erzählung als Erfahrungs- und Darstellungsform zur Schlüsselkategorie menschlichen Le-

⁶ Ebd., 136f.

⁷ Vgl. Albert Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1987.

bens als Geschichte, in der sich die göttliche Heilsgeschichte inkarniert. In seiner Trinitätslehre⁸ verknüpft Grözingen den Gott der Geschichte mit den Geschichten der Menschen. Im Erzählen geschieht Erinnerung wie Unterbrechung. Es erschließt die menschliche Lebensgeschichte in der und als die christliche Heilsgeschichte und diese wird zum Ereignis der Biographie. Kirche handelt, wo sie erzählt.

Rudolf Bohrens Ansatz⁹ ist nicht wie jener Grözingers eine praktisch orientierte Ästhetik in theologischer Absicht, sondern ästhetische Theologie. Entsprechend bedient er sich einer poetischen Sprache und erkennt die Kunst als „Vorzeichen der Gnade“. Der wirklich ästhetische Sinn ist der prophetische. Im Gegensatz zu Grözingen, der die autonome Kunst um ihres kritischen Potentials willen gewahrt sehen will, ist Bohrens Ansatz tendenziell integralistisch. Er gewinnt mit seinem Ansatz der „Verkleinerung Gottes“ als „Einmischung“ in die Welt eine ganz neue Perspektive für die Allmacht Gottes: Gott ist nicht allmächtig, indem er sich mit selbstherrlicher Gebärde ins Geschehen drängt – wie „Einmischung“ normalerweise politisch-kritisch konzipiert ist. Gott mischt sich ein, indem er klein wird und sich im Weltlichen so verteilt, daß er ihm zum Verwechseln ähnlich wird. Dadurch wird er allgegenwärtig und bewirkt allorts durch kreative Geistesimpulse die Erneuerung der Welt von innen heraus. Seine Allmacht ist die Kreativität der Liebe, die sich verteilt und jede/n und alles berührt. Der Geist wirkt in zweifacher Weise: Einerseits

ist er als Charisma an die Person gebunden und konstituiert ihre Begabung und ihren Standpunkt. Andererseits wirkt er dort, wo „große Taten“ geschehen. Diese sind nicht das Ergebnis großartiger Vorhaben mächtiger Leute. Sie sind das Ereignis Gottes, das sich Bahn bricht, wo Menschen mit ihm rechnen und ihm daher im Zwischen ihrer Entscheidungen Raum lassen.

Bohren macht deutlich, daß das Banale nicht das Wesen des Alltäglichen, sondern seine Defizienzform ist. Das „Schön-Werden“ Gottes ist in ihm noch nicht Wirklichkeit geworden. Es ist Aufgabe der Praktischen Theologie, gegen alle mittelmäßige – auch kirchliche – Geschäftigkeit dazu zu ermutigen, Gottes großen Taten zu trauen, die mitten unter uns geschehen, wo wir einen ästhetisch-prophetischen Sinn entwickeln. Kritik ist bei Bohren darin begründet, daß man die Möglichkeiten der geschenkten Herrlichkeit Gottes verrechnet mit den tatsächlich verwirklichten Vorstellungen. Seine Kritik zielt also nicht auf das rechte Handeln, sondern zuerst auf einen schöpferischen Möglichkeitssinn, dessen Konsequenz die geistgewirkte Metamorphose ist.

„Wahrnehmung“ wird in Bohrens theologischer Ästhetik in ihrem Immanenzcharakter aufgebrochen. Es ist nicht die Kunst, die weltliche Entwicklungen kritisch wahrnimmt und dann ästhetisch darstellt. Es ist die Prophezie, die die Macht des Geistes Gottes inmitten des Weltlichen wahrnimmt – also entdeckt – und sie wahr nimmt – also ihre Wahrheit erkennt, die sich erweist. Diese Prophezie liegt nicht bei einzelnen Begabten, sondern ist das

⁸ Albert Grözingen, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989.

⁹ Vgl. Rudolf Bohren, *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975.

Amt der ganzen christlichen Gemeinde, die darin ihr zentrales Amt „wahrnimmt“. Weil nun aber der Geist Gottes nicht an einzelnen zentralen Punkten kräftig durchschlägt, sondern oft unkenntlich fein verteilt das ganze Leben durchmischt, liegt dieses prophetische Amt der Gotteswahrnehmung bei den Laien.

Damit schließt sich der Kreis von Charisma, Gnade als weltlich eingemischtem Gottesgeist und Berufung. Den Geist wahrzunehmen und in positiver Kritik die Geister zu unterscheiden, dient dem Aufbau der Gemeinde als deren Erbauung. Das Gebet schärft den prophetischen Sinn darin, indem es die Antennen des Menschen auf die Wellenlängen des Reiches Gottes ausrichtet. Wo das Schön-Werden Gottes zum Lebensthema der Gemeinde wird, mündet es ins liturgische Gotteslob; es beinhaltet die Klage gleichermaßen, weil es die Gottferne wahrnimmt. Eine Theologie, der diese Poesie mangelt, ist keine; denn sie ist der Wahrheit Gottes nie begegnet.

5. Zum evangelisatorischen Potential impliziter Symbolik – ein dimensionales Verständnis der kirchlichen Grundvollzüge

Die implizite Symbolgestalt der Kirche, wie sie uns heute begegnet, hat Auswirkungen auf das Verständnis der kirchlichen Grundvollzüge: Verkündigung (Martyria), Diakonie, Liturgie und Gemeinschaft (Koinonia) sind nicht nur als Handlungsfelder zu sehen. Vielmehr durchdringen sie alles christliche Leben, wo es als kirchliches

wahrnehmbar ist, sie haben eine dimensionale Qualität.

Das bedeutet, daß alles, wo ein/e Christ/in seine/ihre Berufung prophetisch wahrnimmt, ob innerhalb oder außerhalb gemeindlicher oder kircheninstitutioneller Bezüge, Begegnung mit Kirche ist, Gemeinschaft mit Kirche stiftet. Jede solche Begegnung mit dem Volk Gottes ist kirchengemeinschaftsrelevant, also „koinonal“; nicht erst dann, wenn sie explizit auf die Sammlung der Gemeinde zielt.

In welcher Begegnung auch immer Christen und Christinnen ihre Berufung wahrnehmen, bricht zwischen den Menschen ein Stück Himmel auf. Gott wird darin schön, und Menschen beginnen zu staunen und zu jubeln. Jede Begegnung hat also den Keim des Heilenden, Befreienden und Beflügelnden in sich; sie kann aber auch aus Bequemlichkeit belanglos, selbst destruktiv sein. Jede Begegnung mit Kirche ist von daher gotteslobrelevant, also „doxologal“.

Wo immer Menschen einander begegnen, klären sie instinktiv und augenblicklich, wie sie zueinander stehen. Im postmodernen Paradigma¹⁰ stellt sich die Herausforderung der Transversalität: den anderen nach meinen Möglichkeiten so begegnen, daß es ihnen nach ihren Maßstäben gut tut. Diese „Dienlichkeit“ ist die postmoderne Variante der Diakonie, die die Eigenständigkeit aller Beteiligten voraussetzt, ohne deren gleichzeitige Bedürftigkeit zu negieren. Jede Begegnung, auch die mit Kirche, ist – im Guten wie im Schlechten – dienlichkeitsrelevant, also „diakonal“.

¹⁰ Das postmoderne Paradigma kann hier nicht näher ausgeführt werden, bildet jedoch den theoretischen Hintergrund der vorgestellten Überlegungen; vgl. Maria Widl, *Die Sozialpastoral – ein neues Paradigma. Darstellung und transversale Einschätzung aus der Perspektive einer „pastoralen Weltentheologie“*, Würzburg: Habil 1998, 105–293.

Der Kern der Botschaft Jesu ist seine Reich-Gottes-Verkündigung. Markus verdichtet sie: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Von einer Pneumatologie her könnte man sagen: Wann, wo und wie auch immer einem Menschen das Reich Gottes nahe gekommen ist – er sich also seiner Existenz in seinen Charismen gewahr wird – ist seine Zeit erfüllt, und er wird seine Berufung nicht mehr los. Ihr/sein Leben erfüllt sich darin, daß sie/er das neue Paradigma eines prophetischen Lebens annimmt und wahrnimmt. In jeder Begegnung üben Menschen ihre Berufung ein und aus. Insoweit darin das Schön-Werden Gottes prophetisch wahrgenommen wird, wird es auch leibhaftig bezeugt. Jede Begegnung eines Menschen oder mit einem Menschen, dem das Reich Gottes nahe gekommen ist, ist daher verkündigungsträchtig, also „martyrial“.

Kirche ist immer und ausschließlich in und durch Menschen präsent. Indem diese ihre Berufung wahrnehmen – als Laien, Amtsträger, Priester; in der Gemeinde, im kirchlichen Weltdienst oder im Alltag – realisieren sie ihre eigene Existenz und vollziehen gleichzeitig Kirche. Die Grundvollzüge sind darin dimensional ausgestaltet, wenn auch durch Bequemlichkeit und Mißliebigkeiten verstellt oder ins Negative gekehrt. Wo dies im Guten wahrgenommen wird, ohne es explizit zu wollen, kann im Rahner'schen Sinn von „anonymer Kirchlichkeit“ gesprochen werden – als Ehrenerweis und kritische Selbstaufforderung, nicht als Vereinnahmung. Wo umgekehrt in kirchlichen Handlungsfeldern diese Dimensionalität der Grundvollzüge negiert wird oder unbeachtet bleibt, geht ihr evangelisierendes Potential verloren;

sie verkommen zu Geschäftigkeit oder Bürokratie.

Die Dimensionalität der Grundvollzüge ist die Quelle des Kairos. Ohne sie wird der Blick auf Gott verstellt; in ihr bricht der Gottesgeist als Ereignis durch, in welchen Zusammenhängen und durch wen immer. Die Dimensionalität der Grundvollzüge ist damit die evangelisatorische Qualität der Kirche. Sie füllt die Sakramente der Kirche und die Kirche selbst als Grundsakrament mit leibhaftigem und geisterfühltem Leben. Sie ist auch der theologische Angelpunkt, um den Lebensstil einer Gesellschaft zu kritisieren, ihr also prophetisch ihre lebensfreundlichen Möglichkeiten unter den Augen Gottes offenkundig zu machen.

6. Daraus folgt...

1. Die implizite Symbolik allen Verhaltens – auch des kirchlichen Handelns – ist allgegenwärtig und wirkt daher wesentlich prägender als die explizite Symbolik (auch der Rede) zu bestimmten Gelegenheiten. Das heißt zum Beispiel: Die Kirche kann keinen liebenden Gott verkünden, wenn ihr Verhalten als lieblos und unbarmherzig wahrgenommen wird. Die einen verlieren den Glauben an Gott, die anderen kultivieren ihn und verlieren das Vertrauen in die Kirche.

2. Die Symbolik der gesellschaftlichen Welten ist denkbar heterogen geworden. Der Glaube ist nur in einige von ihnen inkulturiert und das nochmals in der Symbolik der Milieus älterer Menschen. Die Tradierung des Glaubens entscheidet sich daran, wo der Brückenschlag zwischen tradierten Glaubenssymbolen und lebensweltlich wie gesellschaftlich üblichen Symbolisierungen gesucht wird. Das heißt zum

Beispiel, daß die Festlegung des wahrhaft Katholischen auf wenige traditionale Glaubensformen der Kirche ihre „Katholizität“, also Umfassendheit nimmt. Eine Festlegung auf allein moderne Gestalten tut das ebenso.

3. Die ästhetische Gestalt kirchlicher Vollzüge und die ästhetische Gestaltung kirchlicher Orte gehört zum Symbolgehalt des Glaubens. Manche Gemeinden oder Erneuerungsbewegungen legen zum Beispiel viel Wert auf die bewußt schöne Gestaltung der Liturgie und des Kirchenraumes. Andernorts sind Pfarr-Räumlichkeiten verkommen und hoffnungslos altmodisch, die Kirchen kahl und unwohnlich, die Liturgien formelhaft und ohne Leben. Die Kirche sollte sicher nicht die Verschwendungssucht moderner Konsumtempel nachvollziehen; von ihrer Engagiertheit in Gestaltungsdingen kann sie lernen.

4. Die Qualität kirchlicher Grundvollzüge und die Sakramentalität kirchlichen Handelns ist dimensional in den alltäglichen Handlungen und Begegnungen von ChristInnen im Pfarrbereich wie im Alltag grundgelegt. Was dort fehlt, kann in den explizit sakramentalen Vollzügen nicht verdichtet werden. Das bedingt eine weitaus

größere Aufmerksamkeit für die Spuren der Gnade Gottes im Alltag einerseits, für die Berufung jedes Christen, sie wahrzunehmen und wahrzumachen, andererseits. Das bedeutet den Abschied von der vertrauten Säkularität, die das Glaubensrelevante im Kirchenumfeld ansiedelt und sich daher im Alltag vom symbolischen Christsein dispensiert. Nicht gefordert sind damit vermehrte moralische Anstrengungen; gemeint ist das ignatianische „Gott suchen und finden in allen Dingen“.

5. Ein neues Bewußtsein für die Ästhetik des Glaubens und die Symbolkraft christlichen Handelns ist an den Ort gebunden, den das Konzil angibt: die Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste der Menschen. Eine Kirche, die nach Auschwitz und angesichts moderner Armutsfallen und globaler Ausbeutung keine Option der Gerechtigkeit für die Armen, die Ausgebeuteten und die Opfer trifft, macht aus der kraftvoll prophetischen Ästhetik des Glaubens eine schwächliche liebliche Oberflächenkosmetik. Die Kirche ist Sakrament, weil sich durch sie verläßlich das Reich Gottes immer neu Bahn bricht. Es bedeutet Gerechtigkeit, Frieden und Freude – ganz real – und erst dadurch symbolisch.

KONRAD BAUMGARTNER

Gottes Sorge um den Menschen

Zur Spiritualität der Seelsorge in unserer Zeit

Inmitten konkurrierender Seelsorgetheorien Orientierung zu finden, ist nicht nur eine theoretische Herausforderung, sondern für alle, die pastoral tätig sind, eine eminent praktische Notwendigkeit. Der Regensburger Ordinarius für Pastoraltheologie stellt einen theologischen Ansatz vor, von dem her seelsorgliches Wirken in seinen unterschiedlichen Handlungsfeldern eine spirituelle Grundprägung und Ausrichtung finden kann. (Redaktion)

Wovon muß Seelsorge geprägt sein, damit sie ein hilfreicher Weg der Kirche zu den Menschen in unserer Zeit ist? Unterschiedliche Antworten sind auf diese Frage möglich und werden auch gegeben. Einen Aspekt möchte ich beleuchten, der m.E. bislang zu wenig beachtet wurde. Meine These lautet: *Seelsorge meint die Widerspiegelung des Beziehungsverhaltens Gottes zu den Menschen, wie es im Alten und Neuen Testament deutlich wird.*

Ehe ich diese These näher entfalte, scheinen mir zwei Vorklärungen notwendig.

1. Vorklärungen

Die *erste Vorklärung* bezieht sich auf das Wort „Seelsorger/Seelsorgerin“. Vor allem im katholischen Bereich wird zuweilen Seelsorger-Sein vorrangig, ja exklusiv als Sache der geweihten Amtsträger und damit des Klerus verstanden. So reklamierten zum Beispiel die Verordnungen einzelner bundesdeutscher Diözesen (Fulda, Augsburg, Regensburg) 1984 ein solches verengtes

Verständnis: „Der Titel ‚Seelsorger‘ ist geschützt ... Niemand von den im pastoralen Dienst stehenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Laienstand ... darf den Titel ‚Seelsorger(in)‘ in Anspruch nehmen. Dieser Titel ist den Priestern vorbehalten“. Ähnlich vermerkt die Römische Instruktion „zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997: „Es ist nicht zulässig, daß Laien mit Bezeichnungen versehen werden wie etwa ‚Pastor‘, ‚Kaplan‘, ‚Koordinator‘, ‚Moderator‘ oder anderen Titeln, die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen können, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommt“ (§ 3). Dazu heißt es ergänzend in der Anmerkung 58: „In diese Aufteilung von Beispielen muß man alle sprachlichen Ausdrücke einbeziehen, die entsprechend dem Sprachgebrauch der verschiedenen Länder analog oder äquivalent sind und eine Leitungs- oder Stellvertretungsrolle bezeichnen“. Die vorgenannten Bistümer dürften ihre Aussage über den Titel Seelsorger darin bestätigt sehen.

Gegen solche Engführungen möchte ich einwenden: „Seelsorger beziehungsweise Seelsorgerin“ meint keine Amtsbezeichnung und ist auch kein kirchlicher Ehrentitel für Kleriker. Seelsorger-Sein und seelsorgliches Wirken meint auch nicht vorrangig eine Rolle oder eine Funktion, sondern bedeutet eine innere Dimension des Lebens und Handelns von Menschen, die aus dem Geist der Heiligen Schrift glauben, leben und in der Begegnung und Begleitung von Menschen, vor allem in Situationen der Not und der Krise, handeln.

Gerade dies scheint mir aber wichtig zu sein für das Selbstverständnis der haupt- und nebenberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral: auch wenn sie sich selbst nicht dezidiert als Seelsorger bezeichnen oder so titulieren lassen, so ist ihr Tun doch seelsorgliches Tun. Leider gibt es im katholischen Bereich so manche Priester, aber auch Pfarrerinnen und Pfarrer in der evangelischen Kirche, die im Grund keine Seelsorger sind, sondern bestenfalls kirchliche oder liturgische Funktionäre. Das Seelsorger-Sein ist übrigens keine Domäne und kein Privileg der Männerkirche. Es ist ein Charisma auch vieler Frauen. Dies läßt sich für viele Seelsorgebereiche überzeugend nachweisen. Seelsorge ohne Frauen ist heute nicht mehr vorstellbar; ja, für so manche Bereiche des kirchlichen Lebens gilt, daß Frauen die Seelsorge am Leben erhalten und entscheidend bereichert haben.

Eine *zweite Vorklärung* gilt dem Terminus „Seelsorge“. Ich meine damit jenen *Teil der Pastoral*, der als „Seelsorge im Gespräch“, als helfende Zuwendung zu Menschen in Not, über das Gespräch zu zweit oder in der Gruppe

ausgestaltet wird. Nimmt man alle Bereiche – Gesprächsseelsorge, Diakonie/Caritas, Verkündigung, Liturgie und die Feier der Sakramente sowie den Aufbau von christlichen Gemeinschaften und Gemeinden – zusammen, so spricht man von „Pastoral“ (deswegen ist es sinnvoller, vom „Pastoralamt“ eines Bistums oder einer Landeskirche zu sprechen und nicht vom „Seelsorgeamt“!). Pastoral meint also das Gesamt des kirchlichen Lebens, das ausgerichtet ist und sein soll an der Sorge für das Heil der Menschen. Der letzte Halbsatz im katholischen Gesetzbuch von 1983 heißt übrigens deshalb: „Das Heil der Menschen muß in der Kirche immer das oberste Gesetz sein“ (c. 1752).

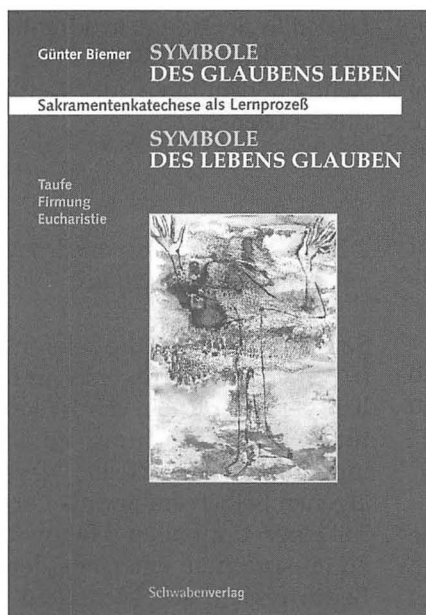
Der elementare Vorgang aller Pastoral aber ist die „Seelsorge im Gespräch“.

2. Seelsorge als Widerspiegelung des Gottes der Offenbarung

2.1 Seelsorgliche Charismen „im Rahmen der Kirche“

In der Bibel gibt es den Begriff „Seelsorge“ oder „Seelsorger“ nicht. Aber wir finden dort Tätigkeiten und Haltungen, die als seelsorglich zu bezeichnen sind: zum Beispiel das Trösten (Röm 12,8), das Ermutigen (1 Thess 5,14), das Raten (Kol 3,16), das Ermahnen und Zurechtweisen (Tit 2,15), das Wunden-Versorgen, das Sorge-Tragen um Menschen, die unter die Räuber gefallen sind, und das Beherbergen dieser (Lk 10,34) oder das Gewähren von Gastfreundschaft (Röm 12,13; Hebr 13,2). Die Theologie der Seelsorge im protestantischen Bereich verweist zu Recht auf Psalm 23 („der Herr ist

Mit allen Sinnen Sakramente (er)leben



Neuerscheinung 1999

Günter Biemer

**Symbole des Glaubens
leben –
Symbole des Lebens
glauben**

Sakramentenkatechese als
Lernprozeß

Taufe · Firmung · Eucharistie

334 Seiten

Paperback

DM 38,-/öS 277,-/sfr 36,-

ISBN 3-7966-0943-0

Dieser grundlegende Band zur Sakramentenkatechese will Sakramente in unserer Zeit verstehbar, plausibel und sinnlich spürbar machen. Wie Sakramente an der Symbolhaftigkeit des menschlichen Lebens anknüpfen und wie sie erlernt und erschlossen werden können, ist Inhalt des grundlegenden Teiles. Der Autor gibt dann konkrete Hilfen zu Planungen und Entscheidungen für die lebendigen Bedürfnisse der pastoralen Praxis.

In Ihrer Buchhandlung.

SS Schwabenverlag

Senefelderstraße 12 · 73760 Ostfildern · Telefon (07 11) 44 06-162

mein Hirt“) als Grundmodell aller Seelsorge, die am Beispiel des „Guten Hirten“ (vgl. Joh 10) ihren Grund und ihr Maß findet: im „auf gute Weide Führen“, „Behüten“, „Nachgehen“ und „Mitgehen“, „Kennen“, „beim Namen Rufen“, bis hin zum „das Leben Einsetzen für die Herde“. Isidor Baumgartner versteht in seiner „Pastoralpsychologie“ (Düsseldorf 1990) Seelsorge im Sinne der heilenden Begleitung der fragenden Jünger auf dem Emmaus-Weg (Lk 24,13–33). Seelsorge als wechselseitiges Geben und Empfangen, als menschlich-geistliche Interaktion in der wirksam geglaubten Gegenwart des Geistes Gottes, dies meint das Wort von Paulus: „Ich möchte euch geistliche Gaben vermitteln, damit ihr dadurch gestärkt werdet, oder besser: damit wir, wenn ich bei euch bin, miteinander Zuspruch empfangen durch euren und meinen Glauben“ (Röm 1,12).

Im Hintergrund steht bei Paulus die Überzeugung: All diese genannten seelsorglichen Haltungen und Tätigkeiten sind vom Geist Gottes selbst geschenkte Begabungen, Charismen, die in ganz unterschiedlicher und je besonderer Weise jedem Menschen durch die Taufe zuteil werden – und zwar für andere und zum Aufbau der Gemeinde in der jeweiligen Zeit, angesichts von besonderen aktuellen Herausforderungen. Ich denke, daß die Charismen der Seelsorge in dieser Hinsicht vielen Frauen und Männern in der Kirche gegeben sind. Grundsätzlich gilt es, solche geistgeschenkten Charismen in der Kirche zu entdecken, zu bestätigen, zu fördern, zu ermutigen und durch entsprechende Kompetenzen weiterzuentwickeln. Dies ist die besondere Aufgabe des Amtes und der Amtsträger in der Kirche.

Wenn solche Charismen „amtlich“ und in einem kirchlichen Handlungsfeld tätig werden sollen, bedarf es der Bestätigung und der Beauftragung durch die Hirten der Kirche beziehungsweise den Leiter der Pastoral. Es bedarf der organisatorischen und auch der arbeitsrechtlichen Regelung für solche Mitarbeit „im Rahmen der Kirche“. Und alle Seelsorge in kirchlicher Trägerschaft braucht auch entsprechende Rahmenordnungen und Leitlinien für diesen Dienst.

2.2 Seelsorge als Sorge um den Menschen im Geiste des Evangeliums

So ist zum Beispiel die Telefonseelsorge (= TS) von ihrer Trägerschaft her kirchlich verankert, aber sie ist keine Institution zur Erreichung ausschließlich innerkirchlicher Ziele. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis versucht die TS einer doppelten Herausforderung zu entsprechen: einerseits den tieferen Bedürfnissen des Menschen in seelischen Notlagen und Lebenskrisen, wie sie sich in Sinnverlust, Beziehungslosigkeit, Vereinsamung oder Angst als Folge unbewältigter Lebensfragen zu erkennen geben; andererseits dem biblischen Auftrag, für Menschen da zu sein, die zu scheitern drohen, ihnen Hilfe, Beistand und persönlichen Zuspruch anzubieten und in alledem Mut zu neuem Glauben und neuer Hoffnung im Sinne des Evangeliums zu ermöglichen.

Diese beiden Pole, die Situation des Menschen und die Botschaft des Evangeliums, sind für jegliche Seelsorge von fundamentaler Bedeutung. Sie sind wie Brennpunkte einer Ellipse, die in Spannung und Zuordnung zueinander

stehen. Seelsorge ist Sorge um den Menschen – und zwar um den ganzen Menschen, um den Menschen im Sinne der Annahme des anderen, wie er ist, in seiner momentanen Befindlichkeit, im Geiste und in der Kraft des Evangeliums. Daraus ergeben sich für die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, daß aufbauend auf den je spezifischen Charismen die kommunikative Kompetenz in psychologischer und spiritueller Hinsicht entwickelt und gefördert werden muß. Charisma und psychologisch-geistliche Kompetenz zusammen aber ergeben die seelsorgliche Kompetenz für ehrenamtliche, neben- und hauptberufliche Mitarbeiter.

2.3 Säkulares und religiös-christliches Verständnis von Seelsorge

Seelsorge im säkularen Sinn meint eigentlich jeglichen spirituell ausgerichteten Dienst am Menschen, der nicht nur um bestimmter Zwecke und Vorteile willen getan wird, sondern auf das ganzheitlich verstandene Wohl anderer Menschen und das Gelingen ihres Lebens ausgerichtet ist. Die Sorge um einen anderen Menschen gründet dabei bereits wesentlich im Miteinander und Füreinander des alltäglichen Lebens: Eltern sorgen sich um ihre Kinder und für sie; Familienangehörige, Freunde und Nachbarn sorgen sich umeinander und füreinander. Darin ereignet sich „Leben in Beziehungen“. Diese Sorge um andere ist allerdings nicht selten geprägt von einer Subjekt-Objekt-Beziehung, von Ängstlichkeit und Behüten oder gar von Besserwissen und Bevormunden. Sie gewinnt jedoch um so mehr ihre auf die „Seele“, das heißt auf die Person des anderen abhebende ganzheitliche Dimension, je mehr sie sich als eine Subjekt-Subjekt-

Beziehung darstellt, der es um Hilfe zur Selbsthilfe geht, und die von dem Bemühen getragen ist, dem anderen selbstlos und ohne Berechnung beizustehen.

Oft ist der einzelne überfordert mit dieser Sorge um andere und für sie. Deshalb haben es sich immer schon Gemeinschaften und Institutionen zur Aufgabe gemacht, strukturelle Formen der Sorge um den Menschen zu schaffen. Eine „seelsorgliche“ Qualität wird auch hier erst dann erreicht, wenn sich die Sorge der Institutionen über das körperliche und geistige Wohl der Menschen hinaus letztlich am Wohl des ganzen Menschen orientiert.

Dieser sehr weite Begriff von Seelsorge findet sich zum Beispiel auch in der Institution der Telefonseelsorge.

Seit Klaus Thomas in der Mitte der 50er Jahre dieses Jahrhunderts in Berlin die „Telefonseelsorge und Lebensmüdenberatung“ gegründet hat, haben sich sowohl die Konzepte und die Zielvorstellungen wie auch die Arbeitsweisen und institutionellen Formen der TS weiterentwickelt. Die Dokumentation der Jahrestagung in Vierzehnheiligen 1966 gibt über das Selbstverständnis der Leiterinnen und Leiter der TS wichtige Aufschlüsse. In zwei Drittel der insgesamt 166 Nennungen kommt ein „nichtreligiöses“ Reden von Seelsorge zum Ausdruck; ein Drittel artikuliert den spirituellen Bezug, die religiöse Dimension und die Begründung von Seelsorge im christlichen Glauben. Was in „nichtreligiöser Sprache“ über Seelsorge notiert wird, ist teilweise „Lebenssorge“, „Fürsorge um das Wachsen und Gedeihen“ der Rat- und Hilfe-Suchenden, also eine zunächst mehr humanistisch-therapeutisch aus-

gerichtete Interpretation von Seelsorge. Aus welcher Motivation solche Seelsorge sich vollzieht, wird nur teilweise zur Sprache gebracht und ist deshalb nur bedingt zu erkennen. Deutlich ist: bei vielen Mitarbeitern der TS hat der Begriff Seelsorge eine sehr weite, offene Konnotation, die nur bedingt im christlichen oder kirchlichen Kontext sich versteht. Kirche oder ein kirchlicher Hintergrund von Seelsorge kommt in diesen Nennungen überhaupt nur viermal ausdrücklich zur Sprache. Schon gar nicht wird als Ziel der TS heute, wie noch 1962 angestrebt, die Beheimatung von Menschen in der Kirche angegeben.

Nach christlichem Verständnis findet Seelsorge ihre letzte Begründung in dem Glauben, daß Gott das Heil aller Menschen will und diesen Heilswillen in Jesus von Nazareth endgültig kundgetan hat. Grund und Maßstab christlicher Seelsorge ist daher Jesus von Nazareth, dessen Leben und Sterben, Sprechen und Handeln ganz erfüllt war von der Sorge um die Menschen und für sie „im Namen Gottes“. Er ist so zur „Pro-Existenz“ geworden, zum „Menschen ganz für andere“. Seine Sorge galt den konkreten Menschen in ihren Ängsten und Sorgen, in ihren Hoffnungen und Enttäuschungen. Er wollte sie für eine neue Gottesbeziehung öffnen; für das Vertrauen auf den liebenden und sorgenden Vater-Gott. Im Bild des „Guten Hirten“ (pastor bonus), der sich um seine Schafe sorgt und sich um sie kümmert, der den verlorenen Schafen nachgeht und die kranken verbindet, der Feinde von ihnen abwehrt und dabei sogar sein Leben für sie hingibt (Joh 10), ist das Grundanliegen christlicher Pastoral dargestellt: Menschen, die sich selbst, ihren Mitmenschen und Gott entfrem-

det sind, sollen zu ihrer Identität finden, zu einem in sinnvollen Beziehungen gelebten Leben „im Geiste des Evangeliums“. Der „Shalom“, der innere und äußere Friede der Menschen, hier und heute und über den Tod hinaus, ist die Zielrichtung aller Seelsorge.

Wenn Seelsorge beiden Polen verpflichtet sein und bleiben will, sowohl dem in seiner Notsituation befindlichen Menschen wie der Hilfe im Geist des Evangeliums, dann muß sich solche „Seelsorge“ auf die Kraft des Gottesbildes und der Gotteswirklichkeit besinnen, die uns in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments vorgestellt und in der Verkündigung der Kirche vermittelt wird. Dabei ist zu beachten: Im Alten Testament wie im Neuen Testament begegnet uns der gnädige Gott; in beiden Testamenten tritt uns ein und derselbe Gott gegenüber, der den umkehrwilligen Menschen versöhnt annimmt. Deshalb ist das immer wiederkehrende Klischee „im Alten Testament begegnet der zornige Gott, im Neuen Testament der liebende“, entschieden zurückzuweisen. Gerade die Botschaft des Neuen Testaments erschließt sich nur durch das Lesen und das Studium des Alten Testaments. Ein gemeinsames Studium mit unseren jüdischen Schwestern und Brüdern kann dabei ein vertieftes Verständnis des Alten Testaments eröffnen.

Wer sich so auf das Gottesbild und die Gotteswirklichkeit in der Bibel einläßt, der wird in seinem Leben und Handeln Seelsorge als „Widerspiegelung des Beziehungsverhaltens dieses Gottes“ durch den Seelsorger begreifen und praktizieren können. Sich auf diesen Gott der Offenbarung einzulassen, ihm

Raum zu geben im eigenen Leben und ihn als Kraft der Lebensgestaltung anderen zu vermitteln, darin sehe ich die spirituelle Dimension für die Mitarbeiter in der Seelsorge.

2.4 Das biblische Gottesbild als Mitte aller Seelsorge

Die Grundaussagen der biblischen Schriften über den Gott der Offenbarung lassen sich, kurz gefaßt, so darstellen. Gott hat sich in seinem Wort und seinem Tun an und mit den Menschen in ihrer Welt selbst erschlossen, er hat sich offenbart: in der Geschichte des Volkes Gottes, in den Wundern der Schöpfung und im Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Die biblischen Schriften sprechen nicht vom „Gott an sich und für sich“, sondern wie und was er für die Menschen und für ihre Welt bedeutet, mehr noch: daß und wie er sich leidenschaftlich für die Menschen engagiert. Deshalb ist die lebendige Glaubenserfahrung und die Antwort des Menschen darauf im gläubigen Anerkennen und Bekennen die Mitte der Schrift.

Dieser Gott ist der aus tödlicher Bedrohung Rettende, der in der Not Kommende, der in der Not Mitgehende und daraus Befreiende. Dieser Gott hat sich ein Volk erwählt: er stiftet Beziehung und will Beziehung. Er ist der „Gott, der ich bin da“ – für sein Volk und mit seinem Volk, Er ist ein Du, auf das die Menschen hören und schauen, das sie loben und anrufen können, dem sie vertrauen und in Ehrfurcht dienen sollen. Er ist der Nahe und zugleich der Ferne. Als mitgehender und begleitender Gott ist er der Hirt seiner Herde, der „Gott mit uns“, Immanuel.

Diese Erfahrung hat Israel vor allem in der Zeit der Wüstenwanderung und des Exils gemacht: er ist der helfende und rettende Gott, der aber auch zur Umkehr ruft und zur Orientierung des Lebens nach seinen Geboten. Er ist der Gott, der stark ist im Helfen und im Verzeihen. Er möchte vor allem denen helfend nahe sein, „die zerbrochenen Herzens sind“ (Ps 34,19); den Armen und Gefangenen, den Blinden und den Zerschlagenen (vgl. Jes 61,1f; 29,18; 58,6). Der Selbstoffenbarung Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth gemäß hat sich in ihm diese Vision des Propheten Jesaja erfüllt (vgl. Lk 4,21). In seiner Sorge um die Menschen, besonders um jene in Not und Sorge, ist die Menschenliebe Gottes erschienen (vgl. Tit 3,11). Er hat sein Leben hingegeben, um die Menschen „von aller Schuld zu erlösen und sich ein reines Volk zu schaffen“ (Tit 3, 14). In Jesus ist die Herrschaft Gottes anfanghaft, aber doch endgültig angebrochen, und in ihm und durch ihn wird diese Herrschaft Gottes vollendet werden. Alle, die an ihn glauben und ihr Leben aus diesem Glauben gestalten, wirken mit am „Kommen seines Reiches“ am Tag Gottes, wo Gott selbst „abwischen wird alle Tränen von unseren Augen: der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4). Dann wird Gott für immer in unserer Mitte wohnen, und wir werden sein Volk sein, und er, Gott, wird bei uns sein (vgl. Offb 21, 3).

Seelsorge möchte aus solcher Gottesbegegnung und Gotteserfahrung den Menschen in ihren Nöten und Fragen, in ihren Hoffnungen und Enttäuschungen helfend nahe sein: um Gott in ihrem Leben zu entdecken – als letzten Sinn und Halt, als Kraft in den „Wüstenzeiten des Lebens“. Diesen leben-

digen, helfenden und in der Wüste begleitenden Gott erahnbar, vielleicht erfahrbar werden zu lassen: im Zuhören und Schweigen, im Annehmen und Verstehen, im aufmerksamen Begegnen und im aushaltenden Begleiten, im Trösten und Ermutigen, im Vermitteln von Hilfe durch andere, im Aushalten der eigenen und fremden Angst, auch im Gebet füreinander und miteinander, da kommt dieser Gott „ins Spiel“ – unbewußt und ausdrücklich zugleich, je nach der Lebens- und Glaubenssituation von Ratsuchendem und Seelsorger. Was in den Aussagen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern zunächst als „nichtreligiöses Sprechen“ erscheint, kann durchaus säkulare Rede von Gott sein. Denn dem Menschen in seiner Not zugewandt sein, bedeutet immer auch, den beziehungs- willigen und rettend-helfenden Gott zur Sprache und zur Erfahrung zu bringen. Damit soll nicht helfende Beratung als Seelsorge vereinnahmt werden oder Seelsorge in Beratung hinein aufgelöst werden. Aber Beratung ist Seelsorge immer dann, wenn sie motiviert ist vom Bild des lebendigen Gottes der Bibel, inspiriert von einem Beziehungsverhalten im Geiste des Evangeliums.

Für eine so gerichtete und motivierte Seelsorge bedarf es über eine theologisch-inhaltliche Kompetenz hinaus vor allem einer spirituellen Kompetenz, die jedem persönlich, aber auch pastoralen Mitarbeitern in Ausbildung und Fortbildung, besonders auch in der Supervision mitaufgegeben ist. Ein persönlicher spiritueller Begleiter kann dafür eine entscheidende Hilfe sein.

Seelsorge meint: Menschen, die im Dunkeln sind, sollen zusammen mit dem Seelsorger und durch ihn erfah-

ren, daß sie im Grunde im Lichte Gottes stehen – bejaht und geliebt sind. Sie sollen sich selbst annehmen können, auch und gerade in Situationen der Not, des Versagens und der Schuld, weil Gott sie annimmt. Die Grundhaltung der vorbehaltlosen Annahme durch den Seelsorger, seine emotionale Wärme und die Echtheit seines Verhaltens, bilden dafür ganz entscheidende Hilfen. So sollen Menschen neuen Mut zum Leben finden, die in ihnen vorhandenen, aber oft verschütteten Energien wiederentdecken und durch Begegnung und Begleitung in der Seelsorge wieder „auf die Beine kommen“, die Gott uns geschenkt hat. Und wenn dies nicht geht oder nicht mehr geht, sollen sie zum Vertrauen kommen: Gott, der Herr, trägt uns, wie ein Vater seinen Sohn trägt. So hat es Israel auf dem Weg durch die Wüste selbst erlebt (vgl. Dtn 1,31).

3. *Man hört nur mit dem Herzen gut*

Gott ist König Salomon einst im Traum erschienen und hat ihn aufgefordert: „Sprich eine Bitte aus, die ich dir gewähren soll!“ Und Salomon bat: „Verleihe deinem Knecht ein hörendes Herz!“ (1 Kön 3,9). Im Bild des „hörenden Herzens“ scheint mir das Wesentliche für berufliche Seelsorge ausgesagt. Wissen ist nötig und Gesprächsmethodik, Selbsterfahrung und Supervision, aber auch eine spirituelle Kompetenz aus dem Geist der Heiligen Schrift. Die Durcharbeitung des eigenen Gottesbildes beim Seelsorger und eine vertiefte Begegnung mit dem Gott der Offenbarung sind dazu wichtige Wege.

Im Stift Wilhering in Oberösterreich wie auch im niederbayerischen Da-

**Neu
Soeben erschienen**

**Konrad Baumgartner (Hg.)
Gemeinde gestalten**

Reihe: Weiterbildung

Theologie

187 Seiten, , mit 8 s/w-Abb.,

Hardcover

DM 29,80 / sFr 28.- / öS 218,-

ISBN 3-7917-1635-2

Die Gemeindegearbeit steht ständig vor neuen Herausforderungen. In einer Zeit des rapiden gesellschaftlichen Wandels muß sie flexibel sein und auf neue Fragen Antworten finden. Die Beiträge reflektieren aus *biblischer, spiritueller, kirchenrechtlicher und pastoraler* Sicht die verschiedenen Dimensionen gemeinschaftlich gelebten Glaubens, die für eine lebendige Gemeindegearbeit Grundvoraussetzung sind. Dabei kommen auch neue Perspektiven zur Sprache, wie z.B. das *Diakonat der Frau*, die Theologie und Praxis *ehrenamtlicher Mitarbeit* sowie Überlegungen für eine *zeitgemäße kirchliche Jugendarbeit* oder auch, wie eine Lebenskultur nach dem Evangelium in den *evangelischen Räten* in den Gemeinden gelebt werden kann.

Konrad Baumgartner (Hrsg.)

Gemeinde gestalten

Verlag Friedrich Pustet

Verlag Friedrich Pustet Regensburg



menstift bei Osterhofen findet sich die Darstellung des „hörbereiten Gottes“. Im Dreieck, das den dreifaltigen Gott symbolisiert, ist ein Ohr eingezeichnet. Dies bedeutet: Gott hört alle, die zu ihm rufen, er ist ihnen hörend und sie

erhörend zugewandt. Und er tut dies auch und vor allem durch unser Ohr. Unsere Bitte an den lebendigen Gott heißt darum: „Verleihe uns, Herr, ein hörendes Herz!“ Denn: Man hört nur mit dem Herzen gut.

Literaturhinweise:

K. Baumgartner, Heute Seelsorger/Seelsorgerin sein, in: *K. Baumgartner/W. Müller* (Hrsg.), Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Freiburg-Basel-Wien 1990, 12–19.

W. Müller, Ganz Ohr. Grundhaltungen in der seelsorglichen und spirituellen Beratung, Mainz 1994.

K. Baumgartner, Seelsorge, in: Görresgesellschaft durch W. Korff, L. Beck, P. Mikat u.a. (Hrsg.), Lexikon der Bioethik. Band 3, Gütersloh/München 1998, 285–287.

H. Gilhaus, Schenk mir ein hörendes Herz, Meitingen-Freising 1987.

Die Seelsorge der Telefonseelsorge und Offenen Tür. Jahrestagung '96 der Leiterinnen und Leiter der Telefonseelsorge und Offenen Tür in Deutschland 6.–9. Mai '96 in Vierzehnheiligen, Dokumentation, zusammengestellt und kommentiert von *W. Altpeter, M. Horstmann u. Chr. Matenaar*, Bonn/Stuttgart 1996.

WINFRIED HAUNERLAND

Erben des Klerus?

Die neuen pastoralen Berufe und die Reform der Niederen Weihen

Die neuen pastoralen Berufe sind prinzipiell als sinnvolle Ergänzung des sakramentalen Amtes zu konzipieren und stehen dabei in einer längeren Tradition, als häufig wahrgenommen wird. Für den Linzer Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie sind diese Dienste dann auch nicht nur Not- und Übergangslösungen. Eine angemessene liturgische Beauftragung dient nicht der Verzierung, sondern ist Ausdruck ihrer Einbindung in die sakramentale Grundstruktur der Kirche. (Redaktion)

Die Frage nach dem ekklesiologischen Ort der neuen pastoralen Berufe scheint vielen sinnlos zu sein. Denn der Beruf der Pastoralassistentinnen und -assistenten¹ sei allein entstanden, weil es zuwenig Priester gebe und faktisch die neuen Berufe bis an die Grenze des Erlaubten und gelegentlich auch darüber hinaus die fehlenden Priester ersetzen müßten². Sachgerecht müsse man deshalb nicht von einem Priester-mangel, sondern von einem Ordinationsmangel sprechen, der wesentlich durch die geltenden Zugangsbedingungen für das ordinierte Amt verursacht sei³. Und in der Tat: Würde man jene, die in den neuen pastoralen Diensten tätig sind, zu Diakonen und Priestern weihen, erübrigte sich die Frage

nach ihrem ekklesiologischen Ort und einem eigenständigen Profil.

Wenn dennoch die Frage nach Ort und Profil der neuen pastoralen Berufe noch einmal gestellt wird, geschieht dies nicht, um die theologischen Unzulänglichkeiten der gegenwärtigen Situation ideologisch zu verschleiern. Wo es aus ekklesiologischen Gründen angemessen ist, daß ordinierten Priestern eine Aufgabe anvertraut wird, kann kein/e Pastoralassistent/in den Priester ersetzen. Es soll deshalb nicht einer Entwicklung das Wort geredet werden, bei der Nichtordinierten Aufgaben übertragen werden, die auch nach einer gesunden nachkonziliaren katholischen Ekklesiologie die Ordination voraussetzen oder als angemessen er-

¹ Der in Österreich und der Schweiz gebräuchliche Begriff bezeichnet sowohl jene, die im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz nach erfolgreichem Studium an einer kirchlichen Fachschule oder Fachhochschule Gemeindeassistentinnen und -assistenten beziehungsweise (nach ihrer Sendung) -referentinnen und -referenten genannt werden, als auch jene, die dort nach Abschluß eines ordentlichen Studiums der Theologie (Dipl. theol.) als Pastoralassistentinnen und -assistenten ausgebildet und als Pastoralreferentinnen und -referenten auf Dauer in Dienst genommen werden.

² Vgl. etwa Reinhold Reck, Wider die Verklärung des Status quo. PastoralreferentInnen sind eine notwendige Übergangslösung, in: Anzeiger für die Seelsorge 108. 1999, 130f.

³ Vgl. in diesem Sinn etwa Kurt Koch, Laien im Dienst der Gemeindeleitung und Sakramenten-spendung und das theologische Dauerproblem des kirchlichen Amtes, in: Pfarrei in der Post-moderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS Leo Karrer. Hg. von Alois Schifferle. Freiburg-Basel-Wien 1997, 191–206.

scheinen lassen. Da aber gelegentlich der Eindruck entsteht, daß die Mitarbeit von Nichtordinierten per se nur als Notlösung oder Übergangsmodell denkbar ist, soll gezeigt werden, daß die Kirche auch und gerade dann einen ekklesiologisch verantwortbaren und ekklesiopraktisch wünschenswerten Platz für nichtpresbyterale (und nicht-diakonale) Dienste hat, wenn genug Presbyter (und Diakone) vorhanden sind⁴.

1. Ausgangspunkte

(1) Geistliche Aufbrüche innerhalb der Kirche aufgreifend, hat das 2. Vatikanische Konzil das tief verwurzelte Mißverständnis zurückgewiesen, daß die Kirche vor allem oder allein durch die Kleriker handelt. Was schon in der Liturgiekonstitution für den Gottesdienst herausgestellt wurde, gilt für die gesamte Sendung der Kirche: Alle Getauften sind Subjekte innerhalb der Kirche und prinzipiell befähigt, kirchlich zu handeln. „Es gibt darum kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte.“⁵

(2) Der Zusammenhang von Eucharistievorsitz und Priesterweihe ist für die sakramental strukturierte Kirche konstitutiv. Da zu einer relativen Eigenständigkeit einer kirchlichen Einheit (Pfarrgemeinde) auch ihre Versammlung zur sonntäglichen Eucharistiefeier

gehört, ist jede Lösung theologisch defizient, die Nicht-Priester mit der theologisch umfassend verstandenen Leitung solcher Gemeinden beauftragt. (3) Die Treue der Kirche zu ihrem Stifter erweist sich auch in der Kontinuität des sakramental übertragenen dreigestuften Ordo, dessen Wurzeln bis in neustamentliche Zeit zurückreichen und der deshalb in seinem Kern nicht zur Disposition steht und stehen kann. Das sakramental übertragene Priestertum des Dienstes ist dabei aber nicht das Amt, das alle möglichen ekklesialen Funktionen in sich vereint, sondern ein für die Kirche wesentliches Amt, das im Dienst der Kirche und in Zuordnung zu anderen Diensten und Aufgaben seine spezifische Funktion hat.

Die sogenannte Laieninstruktion von 1997⁶ entspringt offensichtlich der Sorge, daß das Unaufgebbare des priesterlich-presbyteralen Dienstes durch konkrete Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Weltkirche und nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum verdunkelt wird⁷. Die neuen hauptberuflichen pastoralen Dienste erscheinen in dieser Perspektive nicht als eine mögliche Konsequenz einer angemessenen Relativierung des ordinierten Amtes im Sinne der konziliaren Erneuerungen, sondern als fundamentale Bedrohung der Identität des Ordo und der sakramentalen Grundstruktur der Kirche.

⁴ Daß gegenwärtig im Blick auf die Liturgie und auf sakramentale Akte der Mangel an ordinierten Amtsträgern an vielen Orten bedrückender ist als die Sehnsucht nach einer Ausdifferenzierung der kirchlichen Dienste und Ämter, wird hier nicht bestritten, ist aber nicht Gegenstand dieser Überlegungen.

⁵ *Presbyterorum Ordinis* Nr. 2: LThK.E 3. 1968, 147.

⁶ Vgl. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997 (VAS 129). Bonn 1997.

⁷ Vgl. hierzu meinen Beitrag: Die Klärung steht noch aus, in: *Die Furche* Nr. 50; 11. Dezember 1997, S. 8; zur Instruktion insgesamt auch: Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen. Hg. v. *Peter Hünermann*. Freiburg-Basel-Wien 1998 (Lit.); *Bernd Jochen Hilberath*, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: *StdZ* 124. 1999, 219–232.

Umgekehrt ist die heftige Kritik an der Instruktion nicht nur eine Reaktion auf deren disziplinären Stil und die fehlende pastorale Vermittlung, sondern auch in mehr oder weniger reflektierten neuen Vorstellungen über die Ämterstruktur der Kirche begründet. Sowenig disziplinäre Erinnerungen theologische Klärungen ersetzen können, sowenig machen auch pragmatische Lösungen diese überflüssig. Um einen Beitrag zu einer auch theologisch verantwortbaren Rollenidentität der hauptberuflichen Laien zu leisten, soll deshalb die Frage nach den Diensten und Ämtern in der Kirche im Blick auf die Geschichte der Kirche und die nachkonziliaren Reformen noch einmal aufgegriffen werden.

2. Die Niederen Weihen und ihre Reform nach dem *Vaticanum II*

Neben den Klerikern *iuris divini* (im dreigestuften Ordo) kannte die katholische Kirche über lange Zeit auch Kleriker *iuris ecclesiastici*⁸. Diese wurden in den sogenannten Niederen Weihen liturgisch gesendet, wobei die Einsetzung in diese Ämter im Sinne der mittelalterlichen Differenzierung kein Sakrament, sondern eine Sakramentalie war. Liturgiegeschichtlich konnte man dabei schon an der *Traditio Apostolica* (Beginn des 3. Jahrhunderts) anknüpfen, nach der – anders als bei der Weihe eines Bischofs, Presbyters oder Diakons – bei der Einsetzung zum Lektor und Subdiakon den Kandidaten nicht die Hand aufgelegt wurde und diese

nicht geweiht wurden⁹. Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth und Subdiakon wurden offensichtlich von Anfang an zwar als Teil des Klerus betrachtet, jedoch in einer qualitativ anderen Weise als die ordinierten Diakone, Presbyter und Bischöfe.

Ursprünglich entsprachen diese verschiedenen „Weihegrade“ unterschiedlichen Ämtern, die es in der Kirche tatsächlich gab und die nicht nur auf eine gottesdienstliche Funktion beschränkt waren. Die konkreten Aufgaben, die den einzelnen Ämtern zugewiesen wurden, veränderten sich im Laufe der Zeit, bis schließlich den übertragenen Ämtern keine wirklichen Aufgaben mehr entsprachen. Aus der älteren Forderung, daß jene, die zum Presbyter ordiniert werden sollten, sich zuvor in anderen Diensten zu bewähren hatten, wurde schließlich die formale Forderung, daß der Presbyter alle Weihestufen durchlaufen mußte, ohne daß damit eine wirkliche Bewährung im Dienst verbunden war.

Schon das Konzil von Trient hatte die mißliche Situation wahrgenommen und eine Erneuerung der Niederen Weihen gefordert. Vor allem die liturgischen Funktionen, die mit diesen Niederen Weihen verbunden waren, sollten in Zukunft von solchen übernommen werden, die auch tatsächlich in diese Dienste eingewiesen waren. Dabei schlossen die Konzilsväter ausdrücklich die Möglichkeit ein, daß auch verheiratete Männer von bewährtem Lebenswandel in diese Weihestufen eingesetzt werden sollten¹⁰. Erfolg

⁸ Vgl. Walter Croce, Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie, in: ZKTh 70. 1948, 257–314. Vgl. zum Folgenden auch Bruno Kleinheyer, Ordinationen und Beauftragungen, in: Ders./Emmanuel v. Severus/Reiner Kaczynski, Sakramentliche Feiern II (GdK 8). Regensburg 1984, 7–65, hier 61–65.

⁹ Vgl. *Traditio Apostolica* 11 und 13 (Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 242f).

¹⁰ Vgl. Konzil von Trient, 23. Sitzung, Cap. 17, hier zit. nach Wilhelm Smets, Des hochheiligen, ökumenischen und allgemeinen Concils von Trient Canones und Beschlüsse nebst den darauf bezüglichen päpstlichen Bullen und Verordnungen. Bielefeld 1869 (Nachdruck Sinzig 1989), 133.

war diesem Reformimpuls des Konzils allerdings nicht beschieden.

Insofern unterschied sich die Situation vor und unmittelbar nach dem 2. Vatikanischen Konzil nicht grundlegend von der Lage im 16. Jahrhundert. Die Liturgiekonstitution und die übrigen Texte des Konzils enthalten keine besonderen Aussagen zu den Niederen Weihen¹¹. Das Konzil forderte ihre Reform nur einschlußweise im Zusammenhang der Überarbeitung der Weihen insgesamt¹². Innerhalb der nachkonziliaren Reformkommission war es allerdings bald klar, daß eine grundlegende Reform notwendig war, wenn das Prinzip der liturgischen Wahrheit zur Geltung kommen sollte¹³.

Ausgangspunkt war dabei die Erkenntnis, daß die mit den Niederen Weihen verbundenen Ämter keine reale Bedeutung für das Leben der Kirche mehr hatten. Die Neuordnung, die Papst Paul VI. 1972 mit dem *Motuproprio Ministeria quaedam* vollzog, setzte nun aber nicht bei „Dienstämtern“ an, die im tatsächlichen kirchlichen Leben existierten, sondern fragte nach den „Weihestufen“, die in der Geschichte und in den verschiedenen kirchlichen Traditionen eine besondere Bedeutung hatten und deshalb auch in die Zukunft hinübergerettet werden sollten. Indem einerseits Weihestufen gestrichen und die verbleibenden in Dienste umgewandelt wurden, zeigte die Kirche ihre Freiheit zur Ordnung ihres

Lebens. Trotz des formal souveränen Umgangs mit den „Dienstämtern“ iuris ecclesiastici war das Ergebnis der Reform im Grunde aber nur der Versuch einer Repristinierung altkirchlicher Ämter. Auch die Bedeutung, die den Niederen Weihen von Papst Paul VI. „als geistliche Pädagogik zur Vorbereitung auf die Höheren Weihen“¹⁴ zugesprochen wurde, hat offensichtlich zu dieser konkreten Gestalt der Reform beigetragen. Nur auf diesem Hintergrund ist auch verständlich, daß die neuen Ministeria des Lektors und Akolythen „gemäß der ehrwürdigen Tradition der Kirche“ ausschließlich Männern übertragen werden¹⁵.

Ergebnis dieser Reform war freilich, daß weiterhin im wesentlichen nur Priesteramtskandidaten beziehungsweise Kandidaten des Ständigen Diakonats mit diesen Diensten beauftragt werden. Natürlich haben diese fast immer schon auch zuvor Schrifttexte im Gottesdienst vorgetragen. Manche werden auch bereits zuvor als Kommunionhelfer in ihren Gemeinden gewirkt haben, und manche werden nach ihrer Beauftragung mangels Gelegenheit und Notwendigkeit nur selten Dienste als Akolyth verrichten. So ist die schon in Trient beklagte Differenz zwischen Aufgaben und Aufgabenträgern auch in der Gegenwart weiterhin gegeben. Die zahlreichen Männer und Frauen, die im Gottesdienst die Schriftlesungen vortragen oder als

¹¹ Zu diesbezüglichen Wünschen in der Vorbereitungsphase vgl. *Emil Joseph Lengeling*, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (reihe lebendiger gottesdienst 5/6). 2., verb. Aufl. Münster 1965, 159.

¹² Vgl. SC 76 und den Kommentar zur Stelle von *Josef Andreas Jungmann*, in: LThK.E 1. 1966, 71.

¹³ Vgl. hierzu insgesamt *Annibale Bugnini*, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. *Johannes Wagner* unter Mitarbeit v. *François Raas*. Freiburg-Basel-Wien 1988, 759–784. – Es ist bemerkenswert, wieviele der derzeit aktuellen Fragen schon seinerzeit gesehen, aber nicht gelöst werden konnten.

¹⁴ So zumindest in einer Antwort des Staatssekretariats an das Consilium vom 20. April 1968; vgl. *Bugnini* 1988, 771.

¹⁵ Vgl. *Papst Paul VI.*, *Motuproprio Ministeria quaedam* vom 15.8.1972 Nr. VII.: EDIL/DEL 2887.

Kommunionhelfer/in eingesetzt werden, haben für das gottesdienstliche Leben eine weit größere Bedeutung als die wenigen Männer, die auf dem Weg zum Dienst als Diakon oder Priester feierlich vom Bischof oder seinem Beauftragten in die offiziellen Dienste der Kirche eingesetzt werden¹⁶.

Nun sollen und dürfen Reformen nicht als fundamentaler Traditionsbruch erfahren werden. Deshalb ist das *Motuproprio Ministeria quaedam* ein notwendiger Reformschritt, der die Erfahrung von Kontinuität stützt. Doch dürften die wesentliche Kontinuität und Traditionsgemäßheit nicht in bestimmten, einheitlich definierten Diensten bestehen, sondern in dem Faktum, daß die Kirche außerhalb des ordinierten Amtes immer auch nichtordinierte Dienste gekannt hat, die sie nach den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der jeweiligen Zeit entwickeln und ordnen konnte. Insofern ist die Reform der Niederen Weihen auf halbem Weg stehengeblieben, weil nicht die realen Notwendigkeiten der Kirche in der Gegenwart zum Ausgangspunkt genommen wurden. Realistischer wäre eine Reform, die von den Diensten, welche in der Kirche Männern und Frauen auf Dauer übertragen werden, ausgeht und die von den konkreten Aufgabenprofilen her neue Ministeria definiert¹⁷. Da *per definitionem* der Eintritt in den Klerikerstand seit 1972 erst mit dem

Diakonat erfolgt¹⁸, wird man wie bei den Diensten des Lektors und Akolythen auch bei den neuen pastoralen Diensten fragen können, ob sie nicht die Niederen Kleriker der älteren Ordnung teilweise beerbt haben.

3. Neue Dienste als Antwort auf neue Herausforderungen

Eine katholische Kirche, die sich seit dem 2. Vatikanischen Konzil immer mehr als nicht exklusiv eurozentrisch geprägte Weltkirche versteht, wird von einer größeren Pluriformität jener kirchlichen Strukturen ausgehen müssen, die für ihre Identität nicht wesentlich und rein kirchlichen Rechts sind. Schon bei der Reform der Niederen Weihen war dieser Horizont der römischen Kirchenleitung bewußt. Mit erstaunlicher Offenheit hieß es nämlich im *Motuproprio Ministeria quaedam*: „Es steht nichts im Wege, daß die Bischofskonferenzen außer diesen der ganzen Lateinischen Kirche gemeinsamen Diensten [des Lektors und Akolythen] noch weitere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie für ihr Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten.“¹⁹ Ausdrücklich als Beispiele werden dann genannt die Dienste des Ostiars und Exorzisten, aber auch die des Katechisten und „andere Dienste, die denen übertragen werden kön-

¹⁶ Vgl. dazu schon Bruno Kleinheyer, Lektoren und Vorleser, Kommunionhelfer und Akolythen. Zur liturgischen Einweisung in die Dienste beim Gottesdienst, in: Bestellt zum Zeugnis. FS Bischof Johannes Pohl Schneider. Hg. v. Karl Delahaye/Erwin Gatz/Hans Jorissen. Aachen 1974, 233–250; Theodor Maas-Ewerd, Nicht gelöste Fragen in der Reform der „Weiheliturgie“, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS Bruno Kleinheyer. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg-Basel-Wien 1988, 151–173.

¹⁷ Vgl. in ähnliche Richtung auch Hans Bernhard Meyer, Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? In: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. hg. v. Martin Klöckener/Klemens Richter (QD 171). Freiburg-Basel-Wien 1998, 11–19. Es dürfte freilich stärker, als es bei Meyer deutlich wird, zwischen den drei Stufen des sakramentalen Amtes und den Ministeria zu unterscheiden sein.

¹⁸ Vgl. *Ministeria quaedam*, EDIL/DEL 1880; ebd. Nr. I: EDIL/DEL 1881; can. 266 §1 CIC 1983.

¹⁹ *Ministeria quaedam*: EDIL/DEL 2879.

nen, die sich karitativen Aufgaben widmen“²⁰.

Sachgerecht ist sicher, daß von bekannten Aufgaben ausgegangen wird. Doch sind natürlich mit den Diensten des Ostiariers und Exorzisten genau solche Dienste genannt, die sich gerade als funktionslos und unpassend erwiesen hatten²¹. Mit dem Hinweis auf „andere Dienste, die denen übertragen werden können, die sich karitativen Aufgaben widmen“, knüpft das Dokument an frühere Überlegungen innerhalb des römischen Reformprozesses an. Nur in den Katechisten wird man solche Dienste sehen, die real existieren. Damit wird hier eine Möglichkeit eröffnet, von der bereits im Missionsdekret gesprochen wurde: „Es ist außerdem zu wünschen, daß den entsprechend ausgebildeten Katechisten, wo es angezeigt erscheint, die kanonische Sendung in einer öffentlichen liturgischen Feier gegeben werde, damit sie beim Volk in Glaubensfragen größere Autorität genießen.“²²

Nun kennt die römisch-katholische Kirche der Gegenwart eine Vielzahl unterschiedlicher Dienste, die von Laien ausgeübt werden und diesen auf Dauer übertragen sind. Eine lange Tradition hat der genannte Dienst des

Katechisten, dessen missionarische und allgemein ekklesiale Bedeutung außer Frage steht²³. Schon in der Zeit der Konzilsvorbereitung waren zahlreiche Vorschläge im Blick auf den Dienst der in den Missionsländern bedeutsamen Katechisten vorgetragen worden. Dabei dürfte insgesamt von großer Bedeutung gewesen sein, daß die Katechisten als einheimische Gemeindedienste neben den europäischen Missionspriestern einen wesentlichen und unersetzlichen Beitrag zu einer Verwurzelung des Christentums in den sogenannten Missionsländern leisteten. Daß der Aufbau eines einheimischen Klerus auch Konsequenzen für die Aufgaben und das Profil des Katechisten hat, versteht sich von daher von selbst²⁴.

Im deutschen Sprachraum waren es in der Vorkonzilszeit vor allem zwei Berufe, in denen Laien verantwortlich und hauptberuflich an der Sendung der Kirche teilnahmen. Zum einen waren es die Seelsorgehelfer²⁵ und in geringerem Maße der Seelsorgehelfer²⁶, die in einem Bereich arbeiteten, der nach allgemeinem Verständnis bis dahin allein dem Priester reserviert war, und die sogar als „Laienseelsorger“²⁷ bezeichnet wurden. Zugang zu

²⁰ Ebd.

²¹ Im Blick auf die Kirche von Indonesien wurde allerdings im Anschluß an die genannte Bestimmung des Motuproprio *Ministeria quaedam* gerade dem Dienst des Exorzisten auch in der Gegenwart eine besondere Bedeutung zugesprochen. Vgl. Georg Kirchberger, Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin bei Bonn 35). Nettetal 1986, 210 und 214.

²² *Ad gentes* 17, LThK.E 3. 1968, 71.

²³ Vgl. etwa Johannes Bettray, Katechisten in den katholischen Missionen, in: ThPQ 113. 1965, 44–57; Der Katechist nach dem Konzil. [Bericht über die] Internationale Konferenz: 11. bis 17. September 1967, PWG-Aachen, in: ZMR 52. 1968, 63–69.

²⁴ Wo Katechisten faktisch Gemeindeleitung wahrnehmen (sollen), ergeben sich freilich ähnliche Fragen, wie derzeit in vielen deutschsprachigen Diözesen; vgl. dazu schon Fritz Lobinger, Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? (Münsterschwarzacher Studien 24). Münsterschwarzach 1974.

²⁵ Vgl. K. Schwerdt, Art. „Seelsorgehelferin“, in: LThK² 9. 1964, 586f; erfahrungsbezogen aus der frühen Zeit dieses Dienstes beispielhaft Margarete Ruckmich, Die Helferin in der Seelsorge. Mit einem Geleitwort v. Weihbischof Dr. W. Burger. Zweite, neubearb. Aufl. Hildesheim 1938.

²⁶ Vgl. A. Fischer, Art. „Seelsorgehelfer“, in: LThK² 9. 1964, 585f.

²⁷ So A. Fischer 1964, 585.

einer bis dahin exklusiv priesterlichen Tätigkeit erhielten zum anderen die Religionslehrer und Religionslehrerinnen²⁸. Ihnen wurde zwar bescheinigt, daß es ein Laienkatechetentum immer in der Kirche gegeben habe und daß sie „am Lehr-, Priester- und Hirtenamt Christi u. der Kirche“ teilhätten, doch mußten sie sich gleichzeitig noch 1961 sagen lassen, daß der Priester „die ideale Vollform“ des Katecheten bleibe²⁹. Trotzdem wird man wohl kaum behaupten können, daß Laien als hauptberufliche Religionslehrer am Ende des 20. Jahrhunderts nur als Notlösungen für eine Zeit des Priestermangels verstanden werden.

Die schöpferische Kraft der Kirche und ihre geistgeführte Vollmacht zeigt sich auf unterschiedliche Weise in der Suche nach neuen Formen der kirchlichen Dienste, die abhängig sind von Mentalitäten und Bildungsmöglichkeiten, aber auch von sozioökonomischen Voraussetzungen und spirituellen Aufbrüchen. Einige Beispiele können dies illustrieren.

Aus der Kirche Afrikas ist in den vergangenen Jahren vor allem die Aufgabe des *Mokambi* (pl. *Bokambi*) in der Kirche von Zaire/Kongo bekannt geworden³⁰. Die *Bokambi* tragen für eine konkrete Gemeinde Verantwortung,

machen allerdings den Dienst der Priester nicht überflüssig, sondern ergänzen diesen in einer Form, die sich in einem langen Prozeß der ortskirchlichen Rezeption des Konzils entwickelt hat und in ihrem Ergebnis eine ortskirchliche Konkretion des can. 517 § 2 CIC 1983 ist, ohne allerdings in der Sache nur wegen des Priestermangels sinnvoll zu sein. Die Ortskirche von Kinshasa hat sich jedenfalls entschlossen, diesen Dienst nicht nur als Notlösung zu verstehen. Die unentgeltliche, nebenamtliche Tätigkeit gibt diesem Laiendienst sicher ein eigenes Gesicht und wird auch bei veränderten Zulassungsbedingungen zum ordinierten Amt nicht einfach obsolet werden.

Aus dem Bereich der asiatischen Kirche kommen die „freiwilligen Laienapostel“, die in den Diözesen Taiwans seit dem Beginn der 80er Jahre Dienst tun. Zwar beklagt Brigitte Fischer, es habe sich hier „ein neues Dienstant entwickelt, das in der Ausübung keine klaren Konturen aufweist außer dem einen Punkt, daß es sich um einen ehrenamtlichen, nebenberuflichen Kirchendienst handelt mit einer praxisbezogenen Ausbildung, die in engem Bezug zur Pfarrei erfolgt“³¹. Doch scheint auch hier der problematische Punkt zu sein, daß manche der „frei-

²⁸ Differenzierter wäre noch zu untersuchen, ab wann Laien als kirchlich beauftragte Religionslehrer unterrichtet haben. Im Schulamt der Diözese Linz stammen beispielsweise die ältesten Unterlagen für die Erteilung einer *Missio canonica* an Laien aus dem Jahr 1952. Voraussetzung war hier offensichtlich die staatliche Bezahlung der Religionsstunden seit dem Jahr 1949 (freundlicher Hinweis von Prälat Prof. Dr. Josef Janda, Linz, vom 14. Juni 1999). Zu einer Definition der Laienkatecheten und zu den Voraussetzungen für ihre Anstellung vgl. bereits LDBI 96. 1950, 96f.

²⁹ G. Fischer, Art. „Katechet“, in: LThK² 6. 1961, 33f, hier 34. – Unter dem Begriff „Katechet“ wird hier auch der an öffentlichen Schulen unterrichtende Religionslehrer verstanden.

³⁰ Vgl. dazu vor allem Ludwig Bertsch, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa (Theologie der Dritten Welt 14). Freiburg-Basel-Wien 1990; auch Ludwig Bertsch, Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire, in: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Hg. v. Martin Klöckener/Klemens Richter (QD 171). Freiburg-Basel-Wien 1998, 196–213.

³¹ Vgl. Brigitte Fischer, Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans. Die „freiwilligen Laienapostel“ auf Taiwan im Rahmen der gesamtkirchlichen Fragen nach Bedeutung und Aufgaben der Laien im Glaubensvollzug einer Ortskirche (NZM Supplementa 42). Immensee 1994, 342.

willigen Laienapostel“ in priesterlosen Gemeinden Leitungsfunktionen übernehmen und damit als Priesterersatz wirken. In diesen Frauen und Männern sieht Fischer deshalb auch potentielle Weihe-Kandidaten und -Kandidatinnen, nicht aber „freiwillige Laienapostel“, die ihren Namen zu Recht tragen. Wirkliche Laienämter sieht sie in jener „Gruppe, die neben ihrem Engagement in karitativen Bereichen der Seelsorge auch liturgische Dienste wie die des Lektors, der Kommunionhelferin und zum Teil auch das Leiten von Wortgottesdiensten, das Predigen etc., jedoch keine Leitungsfunktion ausübt“³². Beachtenswert ist sicher, daß der größte Widerstand gegen diese neuen Dienste von den bezahlten Katechisten kam, die ihre angestammte Rolle zu Recht bedroht sahen.

Auch in der lateinamerikanischen Kirche sind in der Nachkonzilszeit neue Laienämter entstanden³³. Exemplarisch sei hier auf die *Delegados de la Palabra* der Kirche in Honduras verwiesen³⁴. „Die Delegados betreuen viele der kleinen Gemeinden, feiern Wortgottesdienste. In vielen Fällen sind sie auch der Motor für eine bessere wirtschaftliche und soziale Zukunft: Im Rahmen ihrer Ausbildung für das Amt des Delegado haben die Frauen und Männer viel über Politik, Gesellschaft, Um-

weltprobleme und weitere Fragen gelernt. Das geben sie an die Gemeinden auf dem Lande weiter“³⁵.

Die Aufgabe eines *Delegado* gilt als ehrenvoll. Mit großem Eifer und Einsatz leiten sie Wortgottesdienste auch am Sonntag, wenn kein Priester mit der einzelnen Basisgemeinde Eucharistie feiern kann³⁶. Kommt allerdings der Priester in die Gemeinde, ist es für alle eine große Freude. Weder verstehen sich die *Delegados de la palabra* als Konkurrenz für die Priester, noch erfahren diese sie für sich als Konkurrenz. Als die Honduranische Bischofskonferenz 1992 in einem Hirtenbrief auf die mehr als 25jährige Erfahrung mit Wortgottesdiensten und den dafür beauftragten Laien zurückschaute, konnte sie jedenfalls schreiben: „Die Einheit der Diözesan- und Pfarrgemeinde mit der Basisgemeinde im Dorf, die sich zum Wortgottesdienst trifft, ist typisch für unsere kirchliche Wirklichkeit“³⁷.

Vor allem im deutschsprachigen Raum sind mit den Pastoralreferentinnen und -referenten beziehungsweise den akademisch gebildeten Pastoralassistentinnen und -assistenten hauptberufliche pastorale Dienste entstanden, die grundsätzlich die gleiche theologische Kompetenz haben wie die Priester und denen – je länger je mehr – auch selbständige Verantwortung nicht nur für

³² B. Fischer 1994, 342.

³³ Vgl. dazu allgemein Alberto Parra, Laiendienstämtler, in: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Hg. v. Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino. Bd. 2. Luzern 1996, 951–973.

³⁴ Vgl. dazu neben dem im folgenden genannten Hirtenbrief der Honduranischen Bischofskonferenz den „Adveniat Report 94/95“ (Hg. v. Adveniat. Essen o.J. [1995], v.a. S. 20–22 und 27. In diesem Jahr bildete Honduras den Informationsschwerpunkt der deutschen Bischöflichen Aktion Adveniat.

³⁵ Adveniat-Report 94/95, 27.

³⁶ Wenn auch Pfarrgemeinden als Gemeinschaften von Gemeinschaften verstanden werden, muß nicht jede Gemeinschaft selbst quasi autonom und eucharistiefähig sein. Auch wenn ohne das ordinierte Amt Gemeinden defizient sind, so ist doch die Anwesenheit eines Priesters nicht hinreichendes Kriterium für eine lebensfähige Gemeinde. Für verantwortete pastorale und personale Entscheidungen ist eine entsprechende Krieteriologie notwendig.

³⁷ Bischofskonferenz von Honduras, Hirtenbrief Wortgottesdienst und Gemeinde vom 22. November 1992. Hg. v. Adveniat. Essen o.J., 14 (Nr. 16).

kasuale Bereiche, sondern auch für ganze Gemeinden übertragen wird. Nicht zuletzt die Deutsche Bischofskonferenz hat in den vergangenen Jahren unter maßgeblicher theologischer Führung von Bischof Walter Kasper versucht, das Zueinander der unterschiedlichen Dienste zu klären und sie so zu profilieren³⁸.

Die theoretischen Klärungen werden freilich durch eine Praxis konterkariert, in der aus pastoralen Notwendigkeiten heraus Laien mit Aufgaben betreut werden, die aus theologischen Gründen ordinierten Amtsträgern übertragen werden müßten beziehungsweise bei deren verantwortlicher Übernahme die Betroffenen von der Sache her zu ordinieren wären. Natürlich werden in allen Bereichen Priester, Diakone und Laien neben ihren originären Aufgaben immer auch subsidiäre Aufgaben wahrnehmen. Doch nur wenn im Blick auf jeden Beruf gesagt werden kann, was seine originäre Aufgabe ist, und wenn zugleich diese originären Aufgaben die Identität der einzelnen prägen, werden die neuen pastoralen Berufe eine Eindeutigkeit bekommen, die sie wünschenswert und notwendig sein läßt, auch wenn genug Priester und Diakone zur Verfügung stehen. Deshalb ist den deutschen Bischöfen nur zuzustimmen, wenn sie „eine klare Profilbestimmung der unterschiedlichen pastoralen Berufe [für] geboten“³⁹ halten. Wünschenswert wäre dabei, daß nicht extensiv gefragt wird, was gerade noch ohne Weihe geht, sondern daß die Leitfrage lautet, für welche

Aufgaben eine Beauftragung und für welche eine sakramentale Weihe angemessen ist.

4. Zur liturgischen Sendung der neuen pastoralen Dienste

Auch eine nichtsakramentale Beauftragung sollte freilich nicht als formaler juridischer Akt verstanden werden, sondern an der sakramentalen Grundgestalt der Kirche teilhaben. Ein angemessener ekklesiologischer Ort der neuen pastoralen Dienste kann insofern nicht auf einen entsprechenden liturgisch-sakramentlichen Ausdruck verzichten. Nun heißt es in der Laieninstruktion dazu in einer Anmerkung: „Wenn Pastoralassistenten im Rahmen einer Feier zur Mitarbeit am pastoralen Dienst der Priester beauftragt werden, soll diese Feier zeitlich nicht mit der Spendung des Weihesakramentes zusammenfallen. Auch ein Ritus, der jenem für die Beauftragung zum Akolythat und Lektorat ähnlich ist, muß vermieden werden.“⁴⁰ Sachgerecht ist dieser Hinweis, wenn er den eigenen Charakter der neuen Dienste genauso stärkt wie die Eigenständigkeit des Ordo und der *Ministeria* des Lektor und Akolythen. Denn in der Tat wäre es problematisch, unterschiedslos die Pastoralassistenten/innen zum Lektor oder Akolythen zu beauftragen, obwohl sie gerade einen anderen Dienst ausüben. Freilich wird die Grundstruktur eines solchen Ritus aus sachlichen Gründen den Beauftragungen zum Akolythat und Lektorat ähnlich

³⁸ Vgl. Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute. 23. Februar 1994 (Arbeitshilfen 118). Bonn 1994; Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde. 28. September 1995 (Die deutschen Bischöfe 54). Bonn 1995; Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999 (Die deutschen Bischöfe 62). Bonn 1999.

³⁹ Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde 1995, 23 (IV. Folgerungen 3).

⁴⁰ Instruktion 18 Anm. 57 (Praktische Verfügungen, Art. 1 § 3 Anm.).

sein (müssen). Denn es geht ja um einen Dienst, der ortskirchlich realisiert ist, formal aber in einer gewissen Analogie zu den weltkirchlichen Diensten des Lektors und Akolythen konzipiert ist.

Schon unmittelbar nach dem Konzil wurde es abgelehnt, den Katechisten die niederen Weihen zu erteilen, nicht nur weil diese seinerzeit allein Vorstufen zum Priesteramt waren, sondern auch weil es fragwürdig erschien, altkirchliche Bräuche zu restaurieren. Trotzdem hieß es dann: „Durch den liturgischen Akt bei der Einführung ins Amt empfangen sie nach theologischer Auffassung ein Sakramentale (ähnlich den niederen Weihen...) und damit auch die für die Verwaltung und Ausübung des Amtes erforderlichen Ständesgnaden und übernatürlichen Hilfen.“⁴¹ Was im Blick auf die Katechisten schon vom Konzil angeregt und in *Ministeria quaedam* von Paul VI. aufgegriffen wurde, mußte in der Tat entschieden fortgeführt werden. Der Ritus, mit dem in Zaire die *Bokambi* in ihr Amt eingeführt werden⁴², und die Riten, mit denen im deutschen Sprachgebiet die Pastoralassistent/inn/en gesendet werden⁴³, sind insofern nicht beliebige Elemente, sondern Ausdruck

einer ekklesialen Verortung dieser Dienste.

Es ist eine wichtige Aufgabe der römischen Kirchenleitung, auf Übergriffe und mißbräuchliche Entwicklungen sensibel zu reagieren, damit nicht aus gutem Willen die sakramentale Grundstruktur und das normative Ämtergefüge gefährdet werden. Es ist aber eine genauso wichtige Aufgabe, sinnvolle ortskirchliche Entwicklungen weltkirchlich anzuerkennen und so die Vielfalt in der Einheit zu fördern. Auseinandersetzungen über angemessene Sendungsfeiern sind insofern nicht vernachlässigbare „Nebenkriegsschauplätze“. Sie gehören vielmehr wesentlich zur Frage nach dem ekklesialen Ort der Dienste, machen auf ungelöste Fragen aufmerksam und dokumentieren einen erreichten oder auch noch nicht erreichten Konsens. Die Entwicklung solcher Sendungsrituale darf deshalb weder den Angehörigen einer einzelnen Berufsgruppe, noch dem freien Spiel der Kräfte überlassen werden. Die Ordnungen der Sendungsfeiern sollen vielmehr Ausdruck eines ekklesialen Bewußtseins der jeweiligen Ortskirche sein und bedürfen deshalb aus inneren Gründen der Approbation durch den Bischof⁴⁴.

⁴¹ Suso Brechter [Kommentar zu Ad gentes 17], in: LThK.E 3. 1968, 70.

⁴² Vgl. Bertsch 1990, 215–221.

⁴³ Vgl. Jürgen Burkhardt, Die liturgische Feier der Beauftragung von Pastoralreferenten. Die derzeitige Praxis in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland, in: LJ 36. 1986, 109–130; Guido Bausenhardt, Zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(inn)en. Befund – Reflexionen – Optionen, in: Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur. Hg. v. Michael Kessler (Kontakte 4). Tübingen/Basel 1996, 9–37; Maria Eicher, „... und nehme euch als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an.“ Österreichische Sendungsfeiern als Spiegel von Dienst und Amt der Pastoralassistent/inn/en. Dipl.-Arbeit masch. Linz 1998.

⁴⁴ Wo in einem größeren Gebiet grundsätzlich ein einheitliches Berufsbild gegeben ist, wird über die einzelne Diözese hinaus auch die Entwicklung einer einheitlichen (Grund-) Gestalt der Sendungsfeiern sinnvoll sein. So wurden in Österreich bereits Musterordnungen entwickelt, deren Übernahme beziehungsweise Adaptierung dem einzelnen Bischof freisteht (vgl. Die Sendungsfeier für kirchliche Dienste in den Diözesen Österreichs. Hg. v. d. Liturgischen Kommission für Österreich. Salzburg 1991). Die Liturgische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz hat nach entsprechenden Anfragen eine Orientierungshilfe für solche Feiern erarbeitet (vgl. Gottesdienste anlässlich der Beauftragung von Pastoral-/Gemeindereferenten/innen, in: LJ 41. 1991, 53–57).

Die Geschichte der Niederen Weihen zeigt jedenfalls, daß die Einheit des Amtes in der Kirche sich nicht notwendigerweise in der sakramentalen Teilhabe aller am dreigestuften Amt niederschlägt. Wohl aber bedarf es einer Verbindung mit den Trägern des sakramentalen Amtes. Daß dieser Zusammenhang nicht nur in einem juristischen Akt, sondern in einem liturgischen Geschehen Ereignis wird, ist sichtbares Symbol des sakramentalen und geistlichen Charakters der Kirche. Beauftragungen in Analogie zu den Beauftragungen zum Lektor und Akolythen brächten heute angemessen zum Ausdruck, was früher in den Sakramentalien der Niederen Weihen geschah⁴⁵.

Daß hier kein weltkirchlich verbindlicher Ritus vorliegen kann, ergibt sich aus dem ortskirchlichen Charakter der neuen Dienste. Im Rückgriff auf die Anregung Papst Pauls VI. und das Motuproprio *Ministeria quaedam* dürfte es immer noch sinnvoll sein, daß „die Bischofskonferenzen“ ortskirchlich profilierte Laiendienste in Analogie zu den weltkirchlich realisierten Diensten des Lektors und Akolythen „vom Apostolischen Stuhl erbitten“⁴⁶.

Auch wenn die Sakramentenkongregation einen entsprechenden Antrag der Schweizer Bischofskonferenz 1979 abgelehnt hat⁴⁷, sollte die Frage zwei Jahrzehnte später mit den neuen Erfahrungen einer erneuten Prüfung zugeführt werden. Die Laieninstruktion hat die gegenwärtige Rechtslage in Erinnerung gerufen, aber als disziplinäres Dokument die dahinterliegenden Fragen nicht weiterführen oder gar lösen können. Erledigt hat sich deshalb noch lange nicht die Arbeit der von Papst Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christifideles laici* angekündigten besonderen Kommission, die „die verschiedenen theologischen, liturgischen, juristischen und pastoralen Probleme vertiefen soll, die sich aus der aktuellen wachsenden Zahl von Diensten, Aufgaben und Funktionen, die Laien anvertraut werden, ergeben“⁴⁸. Negative Abgrenzungen allein werden jedoch nicht genügen, um jene Männer und Frauen zu stützen, die dem Aufbau der Gemeinden dienen sollen. Positive Orientierungen könnten erwachsen aus einem klaren Berufsbild und einer sachgerechten Feier der Beauftragung, die dem Gewicht entspricht, das dem jeweiligen Dienst zukommt.

⁴⁵ Während bei den Beauftragungen zum Lektor und Akolyth das Segensgebet als liturgischer Ausdruck der Sendung (als „performativer Akt“) anzusehen ist, sind die Segensgebete bei den Sendungsfeiern in Österreich (vgl. Eicher 1998, 97) und in den meisten deutschen Diözesen (vgl. Burkhardt 1986, 122–124) Gebete für die Männer und Frauen, die bereits mit einem absoluten Sendungsspruch (und oft einem entsprechenden Zeichen) gesendet sind. Damit ist liturgisch – ganz im Sinne der Laieninstruktion – ein wesentlicher Unterschied zwischen den Beauftragungen und den Sendungsfeiern gegeben. Im Blick auf die geistliche Struktur der neuen pastoralen Dienste wirft diese Feierpraxis allerdings Fragen auf, die freilich mit der Anerkennung der neuen pastoralen Dienste als ortskirchliche *ministeria* zusammenhängen. – Als Ansatz für solche Sendungsfeiern vgl. auch die *Benedictio Catechistarum* des römischen Benediktionale: De Benedictio-nibus. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1985, 139–145.

⁴⁶ *Ministeria quaedam*; EDIL/DEL 2879.

⁴⁷ Vgl. dazu die Hinweise bei Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin (Praktische Theologie im Dialog 9). Freiburg/Schweiz 1994, 146f, zum Antrag auch 142 und 144.

⁴⁸ Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. 30. Dezember 1988 (VAS 87). Bonn 1989, 37 (Nr. 23).

PETER INHOFFEN

Möglichkeiten innerkirchlicher Demokratisierung und Synodalisierung

Zu einem Projekt der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz

In ihrer Geschichte hat die Kirche immer wieder gesellschaftliche Organisationsformen und Herrschaftsstrukturen für ihre eigene Sozialgestalt fruchtbar gemacht. Wie dies auch im Horizont des demokratischen Zeitalters geschehen kann, ist sei langem ein heiß und kontrovers diskutiertes Thema. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz hat sich gemeinsam in einem mehrjährigen Forschungsprojekt intensiv und konkret zugleich mit den einschlägigen Fragen beschäftigt. Darüber berichtet der Grazer Moralthologe, der an verantwortlicher Stelle dieses Fakultätsprojekt betreut hat. (Redaktion)

1. „Theologie im kulturellen Dialog“

Wir befinden uns in den westlichen Industrienationen in einer demokratischen Kultur. Daher liegt es nahe zu fragen, welche Position die Kirche zur Demokratie überhaupt einnimmt, da sie ja jahrhundertlang in einer Symbiose mit der Monarchie gelebt und sich erst unter Pius XII. der Demokratie geöffnet hat. Der Christ ist zugleich Staatsbürger und Glied der Kirche, simul civis et Christianus. Somit lebt er psychisch in zwei verschiedenen Welten, in der demokratischen Gesellschaft und in der hierarchisch strukturierten Kirche mit der Forderung nach religiösem Gehorsam und einer Lebensführung nach kirchlichen Grundsätzen im Alltag.

Im Laufe der Jahrzehnte seit dem Zweiten Weltkrieg haben sich die Denkmuster und Verhaltensweisen im deutschsprachigen Raum, speziell in Deutschland und Österreich, nachhaltig von einem tiefsitzenden Autoritarismus zu einer demokratischen Le-

bensform gewandelt. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Spannungen zwischen Alltagswelt und kirchlicher Autorität von vielen deutlicher als früher empfunden werden und deshalb Abwehrmechanismen wecken.

Mit Rücksicht darauf hat die Grazer Theologische Fakultät am 23. Mai 1995 einen Forschungsschwerpunkt mit dem Thema „Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche“ beschlossen. Zielsetzung war die Prüfung, ob und wie eine Ergänzung des hierarchischen Prinzips durch synodal-demokratische Elemente möglich und notwendig sowie kirchlich sinnvoll und geboten sei. Damit stellte sich die Frage nach den Grenzen der Demokratisierbarkeit. Es ging darum, ob und welche Ergänzungen der Kirchenverfassung zu einer besseren Kommunikation und Partizipation der Gläubigen und des Klerus beitragen könnten, „nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeit-

gemäß gestaltet werden kann“ (GS Art. 44: *Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt*). Mit der Durchführung wurde eine Kommission betraut. Sie organisierte drei Symposien, das erste Mitte November 1996 unter dem Thema „Demokratie in der Kirche – Kirche in der Demokratie“, das zweite gleichfalls Mitte November des folgenden Jahres zum Thema „Konzilien, Synoden, Räte – Demokratische Prozesse in den Kirchen?“ und das letzte wiederum im November 1998 zur Frage „Bischofsfindung – Bischofsprofil. Mitbestimmung der Ortskirche?“¹ Das Vorhaben einer kommentierenden und klassifizierenden Bibliographie ist als Ergänzung zu den drei aufeinander folgenden Symposien konzipiert worden. Grob gesagt, sollten die drei Jahrzehnte nach dem Konzil mit Schwerpunkt im deutschsprachigen Raum durchgemustert werden.

2. Kirche und innerkirchliche „Demokratisierung“

Bei der päpstlichen Unfehlbarkeit und beim Jurisdiktionsprimat lassen sich der Träger und die Materie unterscheiden: Subjekt der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates ist der Papst als Amtsinhaber in seiner Person, nicht

seine Berater und nicht seine Behörde; Objekt der Ausübung der Unfehlbarkeit sind Glaubens- und Sittensachen, Objekt des Jurisdiktionsprimates sind sämtliche Angelegenheiten der Organisation. Der einzelne Bischof ist zwar nicht im gleichen Sinne wie der Papst unfehlbar,² wohl aber ist er subsidiäres Subjekt (Träger) der kirchlichen Lehrbefugnis, und nach Maßgabe des Kirchenrechts ist er Subjekt der Organisationsgewalt für seinen Amtssprengel. „Demokratisierung“ kann hier logischerweise nur im Umfeld und Vorfeld ansetzen, also bei der möglichst umfassenden Entscheidungsvorbereitung. Man kann statt von „Demokratisierung“ auch von „Mitverantwortung in der Kirche“ sprechen: „Teilhabe aller Gläubigen an der Sendung der Kirche bedeutet nicht *Demokratisierung* der Kirche..., wohl aber bedeutet es Mitverantwortung aller Christgläubigen, wobei es darum geht, diese Mitverantwortung auch entsprechend zu institutionalisieren. Das 2. Vatikanum hat hier bereits entsprechende Möglichkeiten vorgesehen (*Räte*).“³ Zur Entscheidungsvorbereitung gehören Information und Kommunikation. Der Entscheidungsträger ist dafür verantwortlich, daß er die richtigen Informationen erhält und daß seine Mitarbeiter die Informationen in rechter Weise selek-

¹ Maximilian Liebmann (Hg.): *Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche* (Theologie im kulturellen Dialog, hg. Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz Bd. 1). Graz-Wien-Köln 1997: der Titel des Dokumentationsbandes ist gegenüber dem Programm umgestellt; Peter Inhoffen/Kurt Remele/Ulrike Saringer (Hg.): *Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte* (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 2). Graz 1998: hier ist der Titel gleichfalls umgestellt; Bernhard Körner/Maria E. Aigner/Georg Eichberger (Hg.): *Bischofsbestellung – Mitwirkung der Ortskirche*. Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche von Peter Inhoffen/Michael Hölzl (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 3). Graz 1999. Der Buchtitel ist gegenüber dem Programm abgeändert. Die Erstellung der Bibliographie ist dank der Unterstützung des Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank möglich geworden.

² „Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkünden sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi“ (LG Art. 15).

³ Richard Puza, *Mitverantwortung in der Kirche*. In: StL⁷ Bd. 3, 1188–1192, 1190.

tieren und bündeln. Dieser Vorgang wird bei einem sozialen Organismus wie der Kirche objektiver, wenn nicht nur Experten hinter verschlossenen Türen beraten, sondern wenn eine kontinuierliche Öffentlichkeit hergestellt wird. Sie trägt dazu bei, daß Einseitigkeiten einer rein behördeninternen Informationsverarbeitung korrigiert werden. Die Transparenz der Entscheidungsvorbereitung ist für ihr Gelingen wichtig. „Der CIC räumt den Gläubigen das Recht auf *öffentliche Meinung* ein, damit wird Mitverantwortung in der Kirche erst möglich. Von hier kann eine gerade Linie zu den diversen Organen synodaler Mitverantwortung gezogen werden.“⁴ Bisher ist die Entwicklung nach dem Konzil im Großen und Ganzen so verlaufen: Auf allen Ebenen wurden Beratungskörper neu eingerichtet wie die Bischofssynode, der Priesterrat, der Diözesanrat der Katholiken (= Pastoralrat), der Pfarrgemeinderat, abgesehen von Zwischeninstanzen in den nationalen Bischofskonferenzen. Man kann das als „Gremialisierung“ bezeichnen. „Heftig umstritten war nach dem Konzil die Frage nach einer *Demokratisierung der Kirche* selbst, die Diskussion ist inzwischen abgeflaut, die praktische Erprobung verschiedener Rats- und Beratungsgremien unter Laienbeteiligung geht unspektakulär weiter.“⁵ Hier gibt es eine Stufenleiter des Rechtes auf Gehör vor einer Entscheidung, des Rechtes auf Mitsprache im Sinne von Beratung und schließlich die Mitwirkung durch Abstimmung in Form der Einstimmigkeit, in Form der „Einmütigkeit“, also einer „moralischen“ Einstimmigkeit wie bei vielen Konzilsbeschlüssen, bei denen eine möglichst

große Mehrheit für die Vorlagen gesucht wurde, in Form der qualifizierten und der einfachen Mehrheit. Welche Form der Partizipation an den Entscheidungen der kirchlichen Amtsträger in Frage kommt, hängt von der Materie ab.

Glaubens- und Sittensachen, aber auch Fragen der Organisation sind, wie bereits gesagt, Materie der kirchlichen Amtsgewalt. Aufgrund der Kompetenzkompetenz ist es letztlich Sache des höchsten kirchlichen Amtes, hier verbindliche Abgrenzungen vorzunehmen, aber das schließt eine Erörterung dessen nicht aus, was zur Substanz kirchlicher Lehre und zum Unaufgebaren kirchlicher Organisationsgestalt gehört. Solche Erörterungen sind Sache der theologischen Disziplinen. Aufgrund eines gewandelten hermeneutischen Bewußtseins kann es notwendig werden, Aussagen der Schrift und darauf fußende Dogmen und sittliche Anwendungen neu zu durchdenken. Es ist nicht möglich, im vorhinein eine vollständige Kasuistik für sämtliche denkbaren Fälle zu entwerfen. Für diözesane Gremien werden eher Belange der praktischen Seelsorge anstehen. Auch in pastoralpolitischen Angelegenheiten einer Diözese kann es beispielsweise bei Geldzuweisungen einen Punkt geben, bei dem Entscheidungen an Grundsatzfragen rühren.

Es ist unverkennbar, daß in die Bestrebungen innerkirchlicher „Demokratisierung“ progressive Strömungen mit dem Ziel einfließen, Korrekturen an kirchlichen Grundsätzen zu bewirken, die bislang unantastbar gewesen sind. Dadurch kann das berechnete Anliegen einer innerkirchlichen „Demokratisierung“ in den Augen vieler in Miß-

⁴ Puza, Mitverantwortung (Anm. 3), 1190.

⁵ Wolfgang Mantl, Demokratie, In: KSL² 398–422, 417f.

kredit geraten. So mag beim Verlangen nach Mitsprache an der Bischofsbestellung bei einigen der Wunsch mit-schwingen, auf diesem mehr mittelbaren Wege eine kirchliche Kurskorrektur einzuleiten. Daher ist die Bischofsbestellung für den Apostolischen Stuhl eine besonders sensible Angelegenheit.

3. Demokratische Elemente bei der Bischofsbestellung

Das bekannteste Beispiel einer Bischofswahl ist jene des hl. Ambrosius. Er wurde durch Akklamation⁶ des Volkes in der Basilika gewählt, nach seiner Wahl zunächst getauft und vermutlich am 7. Dezember 373 (374?) zum Bischof geweiht, nachdem er die Zustimmung des Kaisers Valentinian I. erhalten hatte. Von einer Zustimmung des Papstes Damasus (366–384) erfährt man nichts. Wahlen dieser Art sind heute nicht mehr ohne weiteres möglich, da die Ortskirchen (Diözesen) zumeist zu groß und daher nicht überschaubar sind. Da der Amtsträger nach kirchlichem Amtsverständnis grundsätzlich unbefristet bestellt wird, trotz der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geltenden Verpflichtung zur Einreichung eines Rücktrittsgesuches mit 75 Jahren, ist eine Fehlbesetzung besonders nachteilig, da es keine turnusmäßige Möglichkeit zur Abwahl wie in der Politik gibt.

In der Orthodoxie geschieht die Bischofsnachfolge durch Kooptation: die Bischöfe einer Region wählen einen geeigneten Kandidaten hinzu. Da die Kandidaten gewöhnlich dem Mönchsstand entstammen, ist dadurch die

Frage der Eignung weithin implizit beantwortet.

In der evangelischen Kirche wählt die Synode den Bischof. Die Zusammensetzung der Synode wird von der Basis der Kirchengemeinden dadurch bestimmt, daß sie Vertreter für die Superintendentenversammlung wählt, und von dieser aus werden die Mitglieder der Synode bestellt⁷. Für die Wahl des Bischofs werden zuvor geeignete KandidatInnen nominiert. Für die katholische Kirche legt es sich nahe, ein ortskirchliches Wahlgremium vorzusehen. Es sollte nicht nur Kleriker, sondern auch Laien umfassen. Man kann zunächst an den Diözesanrat der Katholiken denken. Es ließe sich auch ad hoc ein kleineres Wahlgremium aus Vertretern des Priesterrates und der Laienschaft bilden. Ebenso könnte man das Domkapitel durch Vertreter des Priesterrates und der Laienschaft erweitern, weil das Domkapitel auf eine lange Geschichte zurückblicken kann, auch wenn es neuerdings auf liturgische Funktionen beschränkt worden ist. Ebensogut könnte man ein Quorum aus Mitgliedern der bischöflichen Kurie vorsehen, das sich aus Klerikern und Laien in der kirchlichen Verwaltung zusammensetzt und zu dem auf anderem Wege konstituierten Wahlgremium hinzutritt.

Im Nachgang zu dem letzten der drei erwähnten Grazer Symposien hat sich die Dekane-Konferenz der Katholisch-Theologischen Fakultäten und Hochschulen Österreichs am 25. März 1999 in Wien mit zwei „Modellen der Bischofsfindung“ beschäftigt. Die beiden Modelle sind von einer Arbeitsgruppe vorbereitet worden. Ausgehend von

⁶ Vgl. Ernst Dassmann, Ambrosius. In: TRE Bd. 2, 362–386, 363 Z. 46.

⁷ Ernst-Christian Gerhold, Synodale und demokratische Elemente und Praxis in der Evangelischen Kirche in Österreich, in: Inhoffen/Remele/Saringer (Hg.) (siehe Anm. 3): 1998, 1099–117, 110–111.

Can. 377 §1 des CIC 1983, gemäß dem der Papst die Bischöfe frei ernennt oder die Gewählten bestätigt, wird vorgeschlagen, daß ein ortskirchliches, aus Klerikern und Laien gemischtes Gremium entweder drei Kandidaten wählt, von denen der Papst einen bestätigt, oder eine größere Zahl von Kandidaten dem Apostolischen Stuhl zur Prüfung ihrer Eignung vorschlägt, aus denen dann dieses Gremium einen der von Rom approbierten Kandidaten auswählt.

Die größere Schwierigkeit als die Schaffung eines passenden Wahlkörpers und die Festlegung eines Wahlmodus liegt in der Findung geeigneter Kandidaten, und die noch größere in der Wahrung der Eingriffsrechte des Apostolischen Stuhles. Sobald mögliche Kandidaten vom Apostolischen Stuhl ausgeschlossen werden und dies an die Öffentlichkeit dringt, können Peinlichkeiten entstehen, wenn Gerüchte einen solchen Vorbehalt Roms auf die persönliche Integrität des Betroffenen zurückführen. Solche Peinlichkeiten werden bei dem üblichen geheimen Informativ- und Definitivprozeß praktisch weitgehend vermieden.

Der von den österreichischen Dekanen übermittelte Vorschlag vom 3. Mai 1999⁸ versucht das dadurch zu umgehen, daß das eine Modell zehn bis fünfzehn vom Wahlgremium geheim vorzuschlagende Kandidaten vorsieht, unter denen Rom die geeigneten Kandidaten benennt und aus denen das ortskirchliche Wahlgremium dann den endgültigen Kandidaten bestimmt, der

keiner weiteren Bestätigung mehr bedarf, während das andere Modell den Wahlkörper drei Kandidaten geheim benennen und den Papst einen von ihnen bestätigen läßt, vorzugsweise den Erstgereihten.

Die vorhergehende Kandidatenfindung durch das ortskirchliche Wahlgremium müßte auch im Interesse der Kandidaten völlig geheim bleiben, damit eine Rufschädigung bei Einwänden gegen Befähigung und/oder persönliche Integrität vermieden wird. Der Gegenvorschlag des Innsbrucker Dekans hegt Zweifel daran, ob bei einem größeren Gremium die Geheimhaltung tatsächlich gewährleistet werden könne. Es ist keine angenehme Aufgabe, in einem Vier- oder Sechsaugen-Gespräch einem ungeeigneten, aber von sich selbst überzeugten Kandidaten seine Kandidatur zur Umgehung eines öffentlichen Eklaus auszureden. Vielleicht könnte der Apostolische Nuntius im Verein mit dem ältesten Mitglied der Bischofskonferenz diese Aufgabe im Bedarfsfalle auf sich nehmen.

Bei all diesen Vorschlägen ist zu bedenken, daß eine nachträgliche Rücknahme einmal eingeräumter Mitwirkungsrechte nur schwer möglich sein dürfte. Dennoch ist zu wünschen, daß eine breite Reflexion und Diskussion über Fragen einer innerkirchlichen Demokratisierung und Synodalisierung in Gang kommt. Das Projekt der Grazer Theologischen Fakultät mit den drei Symposien versteht sich als Anstoß und Beitrag zu einer solchen seriösen Erörterung.

⁸ KathPress Nr. 123 vom 2. Juni 1999, S. 3: „Theologie-Dekane legen ‚Modelle der Bischofsfindung‘ vor. Mitbestimmung der Teilkirchen soll stärker akzentuiert werden – Mitwirkung eines aus Klerikern und Laien bestehenden ortskirchlichen Gremiums mit dem Kirchenrecht ‚vereinbar‘.“ Vgl. auch KathPress Nr. 133 vom 14./15. Juni 1999, S. 7: „Weber: Modus der Bischofsbestellung verbessern“.

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: *Heilige Stätten* vom 8. Mai 1999

Im Rahmen der Vorbereitungen auf das Heilige Jubiläumsjahr 2000, bei dem Pilgerfahrten mit im Zentrum der Veranstaltungen liegen, wurde vom für diesen Bereich zuständigen Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs am 8. Mai 1999 ein Dokument erstellt, das sich umfassend den Sanktuarien widmet: *Heilige Stätten – Erinnerung, Gegenwart und Prophezeiung des lebendigen Gottes* (vgl. von diesem Dikasterium auch: *Die Pilgerfahrt zum Großen Jubiläum* vom 11.4.1998). Das kirchliche Gesetzbuch versteht unter einem „Heiligtum“ nüchtern „eine Kirche oder einen anderen Ort, zu dem aus besonderem Frömmigkeitsgrund zahlreiche Gläubige mit Gutheiung des Ortsordinarius pilgern“ (can. 1230 CIC). An diesen Stätten sind von den Verantwortlichen die Heilsmittel der Kirche reichlicher anzubieten „durch eifrige Verkündigung des Gotteswortes, durch geeignete Pflege des liturgischen Lebens, besonders der Feier der Eucharistie und des Busakramentes, wie auch der gutgeheienen Formen der Volksfrömmigkeit“ (can. 1234 §1 CIC). An den vielfältigen Wallfahrtsorten, die durch Entstehung und Tradition „die gesamte Geschichte der pilgernden Kirche widerspiegeln“, soll jeweils „ein Erlebnis der Zusammengehörigkeit, der Begegnung und des Aufbaus

der kirchlichen Gemeinschaft“ gefördert werden (Nr. 1). Deshalb möchte das vorliegende Dokument „ein Echo sein für das spirituelle Leben, das in den Heiligtümern aufkeimt, für den pastoralen Einsatz derer, die dort ihr Amt ausüben, und für die Ausstrahlung, die diese Stätten in der Ortskirche entfalten“.

Nach einer Einführung, die sich im biblischen Rückbezug dem „Geheimnis des Tempels“ widmet, nähert man sich in drei Abschnitten („Bögen“) einer Theologie der Heiligen Stätte: nämlich als Gedenken, Gegenwart und Prophezeiung des Gott-mit-uns. Aus den drei Dimensionen der Zeit versuchen diese spirituellen Betrachtungen auch Konsequenzen und Richtlinien für eine Wallfahrtspastoral zu orten. „Das Heiligtum als Erinnerung an den Ursprung“ (Nr. 4–8) bezeugt die stete Initiative Gottes in seiner Selbstmitteilung an den Menschen und nimmt so „den Charakter eines lebendigen Gedenkens des himmlischen Ursprungs des von oben auserwählten und geliebten Bundesvolkes an“. Darin liegt auch der Grund, warum man sich dem Heiligtum adäquat vor allem in einer Haltung des Staunens und der Anbetung nähert, der auch eine gewisse Offenheit eignet für Erscheinungen, Wunder, Gründungsereignisse, die den wahren, ersten Beginn jedes Heiligtums als Ort des Glaubens ausmachen. Als bauliche „Schulen des Gebetes“ leiten solche Heiligtümer deshalb zur Dankbarkeit an und geben dem Geist der Versöhnung, der Betrachtung und

des inneren Friedens Raum. Dies führt konsequent zum Engagement füreinander, zur Förderung der Menschenwürde und der Gerechtigkeit, zum Dienst der Solidarität.

„Das Heiligtum als Stätte der Gegenwart Gottes“ (Nr. 9–12) verweist auf die beständige Treue Gottes in jener gegenwärtigen Gnadenerfahrung, die aus toten Steinen ein Heiligtum aus „lebendigen Steinen“ macht. Das Heiligtum ist so ein Ort des Wortes, wo der Geist zum Glauben ruft und die Gemeinschaft der Gläubigen errichtet. Deshalb bietet es einen bevorzugten Rahmen für die Vertiefung des Glaubens und die Neuevangelisierung einschließlich eines entsprechenden Inkulturationsprozesses, den die Seelsorger mitzubeachten haben. Als Stätte lebendiger sakramentaler Begegnung (vorbereitet durch „eine angemessene, gemeinschaftliche Bußliturgie“) bereitet es den Boden für eine fruchtbare Berufungspastoral ebenso wie für Familienseelsorge oder die Erfahrung ökumenischen Einheitsstrebens und wird so zur Stätte umfassender kirchlicher Gemeinschaft.

Dies weist auf den dritten Aspekt hin: „Das Heiligtum – Prophezeiung der himmlischen Heimat“ (Nr. 13–16). Die Wallfahrtsorte werden zu Hoffnungszeichen unserer von Gott verheißenen Zukunft. Gerade die Anwesenheit von Kranken und Leidenden an diesen Stätten macht darauf aufmerksam, welches Vertrauen in den Sieg des Auferstandenen gesetzt wird und zu welcher Kraft tätiger Nächstenliebe seine Botschaft befreit. Die Aufforderung zur Freude paart sich so in menschenfreundlicher Weise mit der Aufforderung zur ständigen Bekehrung und Erneuerung. Letztlich „wird dieser Ort zu einer ständigen Aufforderung zur Kritik an der Kurzsichtigkeit

aller menschlichen Vorhaben, die sich als ‚Absolutes‘ durchsetzen wollen“, wird zu einem „Gegensatz zu jeder weltlichen Überheblichkeit, jeder politischen Diktatur und jeder Ideologie, die alles über den Menschen aussagen will“.

All diese Überlegungen wollen auf die Bedeutung der Pilgerstätten mit ihren spezifischen Charismen hinweisen und zur Koordinierung der pastoralen Tätigkeiten untereinander wie mit den sonstigen touristischen Aktivitäten und der allgemeinen Mobilität aufrufen (Nr. 17). Die vielen Marienwallfahrtsorte berechtigen, abschließend (Nr. 18) auf Maria als „lebendiges Heiligtum“ zu deuten, um in der Begegnung mit ihr im Glauben an Gott gefestigt zu werden.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 25 vom 18. Juni 1999, 9–14)

Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens, *Verbi sponsa*. Instruktion über das kontemplative Leben und die Klausur der Nonnen vom 13. 5. 1999

Nach dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. *Perfectae caritatis* Nr. 7, 16) wurde in verschiedenen Dokumenten die kontemplative Dimension der Klausurgemeinschaften und ihre spezifische Rolle im Leben der Kirche erläutert bezüglich der „evangelischen, theologischen, spirituellen und asketischen Grundlagen der Trennung von der Welt im Hinblick auf eine totale, ausschließliche Hingabe an Gott in der Kontemplation“ (vgl. Instruktion *Venite seorsum* vom 15. 8. 1969).

Papst Johannes Paul II. verfügte schließlich im Nachsynodalen Aposto-

lischen Schreiben *Vita consecrata* vom 25. 3. 1996 (Nr. 8, 59), daß auf der Linie des Weges der bereits verwirklichten Erneuerung der Charismen kontemplativen Lebens besondere Normen für die konkrete Disziplin der Klausur erstellt werden sollten.

Um trotz der Verschiedenheit der Institute und geistlichen Traditionen eine gemeinsame Grundlage vorzulegen, hat die Religiösenkongregation mit der nunmehr vorgelegten Instruktion über das kontemplative Leben und die Klausur der Nonnen (*Verbi sponsa*), die am 1. 5. 1999 von Papst Johannes Paul II. approbiert wurde, nicht nur „Bedeutung und Wert der Klausur der Nonnen“ theologisch erläutert (Teil I), sondern „die Klausur der Nonnen“ auch normativ durch einige präzisierende Vorschriften geregelt (Teil II), um schließlich kurz auf die Bedingungen für ein Gelingen der „Ausdauer in der Treue“ (Teil III) und die Möglichkeiten von „Assoziationen und Föderationen“ (Teil IV) einzugehen.

In den theologischen Ausführungen wird das Klausurleben (Nr. 3–8) zunächst in seiner Radikalität sowohl im Verzicht wie in der Hinordnung auf die absolute Liebe Gottes veranschaulicht. Die asketische Dimension läßt sich dabei als „ein Zeichen der heiligen Obhut Gottes“ sowie als „einzige Form der Zugehörigkeit zu ihm allein“ darstellen. Obwohl die Konzentration auf die hohen kontemplativen Ideale der ausschließlichen Hingabe und Aufmerksamkeit Gott gegenüber eine gravierende Beschränkung der Kontaktmöglichkeiten mit der Außenwelt bedingt, nehmen auch diese Nonnen wesentlich teil an der Gemeinschaft und der Sendung der Kirche. „Von den kontemplativen Klausurschwestern wird deshalb nicht verlangt, sich neue Formen aktiver Prä-

senz anzueignen, sondern an der Quelle der trinitarischen Gemeinschaft zu bleiben, indem sie im Herzen der Kirche wohnen“, denn gerade „durch immerwährendes Gebet, Selbsthingabe und Darbringung des Lobopfers“ begleiten und unterstützen sie die missionarischen und apostolischen Aufgaben der Kirche. Durch ihr „schweigendes Zeugnis“ sind die Gemeinschaften in kontemplativen Klöstern eine Herausforderung für die Menschen heute und „ein Geschenk ... für die Ortskirche“.

Als „eine sehr bewährte Hilfe für die Erfüllung ihrer Berufung“ zum beschaulichen Leben wurde „in einzigartiger Weise die Klausur ... erkannt“. Das kirchliche Gesetzbuch sieht zwar für alle Niederlassungen und Gemeinschaften „eine der Eigenart und der Sendung des Institutes angepaßte Klausur nach den Bestimmungen des Eigenrechts“ vor (can. 667 § 1 CIC), doch gilt für kontemplative Klöster „eine strengere Ordnung“ (§ 2). Hinsichtlich der ganz auf ein beschauliches Leben ausgerichteten Nonnenklöster ist überdies vorgeschrieben, daß diese „die päpstliche Klausur gemäß den vom Apostolischen Stuhl erlassenen Vorschriften“ einhalten müssen (can. 667 § 3). Die päpstliche Klausur bedeutet für die Nonnen „eine Anerkennung der Besonderheit des gänzlich kontemplativen Lebens der Frau“, wobei die „wirkliche Trennung von der Welt, das Schweigen und die Einsamkeit“ dessen Integrität und Identität zum Ausdruck bringen und schützen, „damit es seinem besonderen Charisma und den gesunden Traditionen des Instituts treu ist“.

Ein Institut gilt dann als ganz auf das kontemplative Leben ausgerichtet (Nr. 11), wenn a) seine Mitglieder jede innere und äußere Aktivität auf die

intensive, ständige Suche nach der Einheit mit Gott ausrichten; b) es äußere und direkte Apostolatsaufgaben, und sei es auch in beschränktem Maße, sowie physische Teilnahme an Ereignissen und Diensten der kirchlichen Gemeinschaft ausschließt, um die es daher auch nicht gebeten werden soll ... c) es die Trennung von der Welt in konkreter und wirksamer Weise und nicht bloß symbolisch vollzieht. Demnach fallen all jene Nonnenklöster, die sich zwar zu einem beschaulichen Leben bekennen, aber mit der vorrangigen Funktion der Gottesverehrung eine apostolische oder caritative Arbeit verbinden, nicht unter die in der Instruktion genannten Bestimmungen zur päpstlichen Klausur, sondern folgen allein dem Eigenrecht.

Der Klausurbereich, der die Wohnung und alle den Nonnen vorbehaltenen Räume innerhalb und außerhalb des Hauses umfaßt, muß „materiell und wirksam, nicht nur symbolisch oder ‚neutral‘“ von der Außenwelt getrennt sein. „Die Teilnahme von Gläubigen an den Gottesdiensten gestattet weder den Nonnen das Verlassen der Klausur noch den Gläubigen das Betreten des Chores der Nonnen“, was auch für Gäste gilt. Postulantinnen, Novizinnen und Nonnen hingegen ist – abgesehen von besonders gerechtfertigten und wirklich notwendigen Fällen – kein Ausgang beziehungsweise kein Besuch Fremder erlaubt, wobei das Klausurgesetz für alle nicht bloß als äußere Rechtspflicht gilt, sondern auch eine „ernste Gewissenspflicht“ miteinschließt. Entscheidungen über das Vorliegen der konkreten Voraussetzungen für ein kurzfristiges Verlassen der Klausur fallen in die Kompetenz der Oberin des Klosters, wobei abgesehen von drohenden ernststen Gefahren vor allem Maßnahmen der Gesundheit

und Pflege von Mitgliedern zu den Rechtfertigungsgründen zu zählen sind, die Ausübung bürgerlicher Rechte oder die Besorgung jener Bedürfnisse des Klosters, die nicht anders geschehen können. Längere Abwesenheit (etwa für Ausbildungskurse) erfordern jedoch die Einbeziehung sonstiger Instanzen. Zum Betreten der Klausur kann die Oberin die Erlaubnis für Priester, eigene Aspirantinnen, Betreuer/innen sowie Nonnen auf der Durchreise erteilen, sofern dies vom Eigenrecht vorgesehen ist.

Um das kontemplative Schweigen nicht zu entleeren, sollen die sozialen Kommunikationsmittel (von Radio bis Mobiltelefon oder Internet) nur „mit Mäßigkeit und Unterscheidung in Anspruch genommen werden, nicht nur was die Inhalte betrifft, sondern auch in bezug auf die Masse an Information und die Art der Kommunikation“. Die Diözesanbischöfe und Ordensoberen haben über die Einhaltung der Klausur zu wachen und zur verantwortungsbewußten Befolgung dieser Vorschriften zu ermutigen. Diesem Ziel dient auch eine entsprechende Ausbildung der Klausurschwestern, wie sie in der Instruktion der Religiösenkongregation *Potissimum institutioni* vom 2. 2. 1990 (Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten, Nr. 72–85) dargelegt wurde. „Die Ausbildung ist ein Recht und eine Pflicht eines jeden Klosters, das sich auch der Mitarbeit von auswärtigen Personen bedienen kann, vor allem von dem Institut, dem es eventuell angeschlossen ist. Wenn das der Fall ist, wird die Oberin die Beteiligung an jenen Fernkursen billigen können, die sich auf den Stoff des Ausbildungsprogrammes des Klosters beziehen.“

Dabei ist die gebührende rechtliche Autonomie dieser Klöster zu wahren, womit allerdings keine Unabhängig-

keit von der kirchlichen Autorität gemeint ist. Es wurde so auch dem Wunsch nach Zuerkennung einer stärkeren Eigenverantwortung der höheren Oberinnen, der nach dem Ap. Schreiben *Vita consecrata* 59 noch „zum Gegenstand einer (weiteren) organischen Überlegung“ werden sollte, jetzt konkreter entsprochen. In diesem Kontext wird aber weiterhin zu einer guten Beziehung zum männlichen Zweig der Ordensfamilien geraten. Bemerkenswert ist dabei die Feststellung: „Aus der neuen Sicht und Perspektive, in der die Kirche heute die Rolle und die Präsenz der Frau sieht, gilt es, die – wenn noch vorhandene – Form jenes Rechtsschutzes seitens der Männerorden und der Ordensoberen zu überwinden, welche die Autonomie der Nonnenklöster in der Tat einschränken kann“ (Nr. 26).

Assoziationen und Föderationen zwischen Klöstern, deren Errichtung dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist, können unter Wahrung der Autonomie als „Hilfs- und Koordinierungs-Organismen“ wirken, insofern „ihr Hauptzweck darin besteht, die Werte des kontemplativen Lebens der (beteiligten) Klöster ... zu schützen und zu fördern“ und „auf die konkreten und realen Bedürfnisse der Kommunitäten zu antworten, indem sie deren Hingabe an die ausschließliche Gottsuche, die Einhaltung der Regel und die Dynamik der inneren Einheit fördern“.

(Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1999)

Päpstlicher Rat für die Kultur:
Für eine Kulturpastoral
vom 23. 5. 1999

Nach umfassenden Beratungen veröffentlichte der Päpstliche Rat für die

Kultur am 23. Mai 1999 in mehreren Sprachen ein Schreiben über „einen seelsorgerlichen Zugang zur Kultur“ beziehungsweise „für eine Kulturpastoral“.

Im ersten Teil wird eine Bestandsaufnahme zentraler kultureller Rahmenbedingungen und Herausforderungen unserer Zeit entwickelt. Ausgangspunkt ist die weite Begriffsbestimmung von Kultur, wie sie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* niedergelegt ist: „Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Laufe der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (GS 53).

Aufgrund der engen Verbindung von Kultur und Religion wird besonderes Augenmerk auf die Vermittlung der christlichen Botschaft mittels interkulturellen Dialogs gelegt: „Die Kluft zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeit. Daher ist jede Anstrengung zu unternehmen, um eine umfassende Evangelisierung der Kultur beziehungsweise – korrekter – der Kulturen sicherzustellen. Diese Erneuerung hat in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Evangelium zu erfolgen“. Daran schließt eine Aufarbeitung von „Herausforderungen und Ansatzpunkten“ zeitgenössischer Kulturwirklichkeit (Nr. 7–24).

Als zentrale heuristische Elemente werden dabei benannt:

- Zunehmende Urbanisierung und damit auch einhergehende kulturelle Entwurzelung;
- die Herausforderungen durch die moderne Informationstechnologie, wobei auch auf neue Kommunikationsstrukturen wie zum Beispiel Internet verwiesen wird;
- die Bedeutung nationaler Identität(en) im Globalisierungskontext (Minderheitenfrage);
- die Herausforderungen durch die modernen technischen (Natur-)Wissenschaften und die damit verbundene Notwendigkeit ethischer Reflexion und eines Dialogs zwischen Theologie und Wissenschaft;
- die besondere Wertigkeit von Familie und Erziehung, wobei auffallenderweise ein eher traditionelles Frauenbild betont wird: „Mehr denn je ist die Stellung der Frau in der Gesellschaft ein Schlüsselbegriff zeitgenössischer Reflexion und Initiativen. Vielfach herrscht jedoch eine kinderfeindliche Mentalität, Kinderbetreuung wird als Bedrohung weiblicher Selbstverwirklichung empfunden. Dadurch wird die zentrale Wertigkeit der Mutterschaft in den Hintergrund gedrängt“;
- der Stellenwert von Kunst und Freizeitaktivität in der modernen Gesellschaft;
- die Bedeutung der Pluriformität der Kulturen und religiösen Traditionen und der damit verbundene Respekt vor dem jeweiligen Eigensein;
- die Herausforderungen durch neue religiöse Bewegungen und Sekten in einer säkularisierten Welt.

Ohne die Probleme und Schattenseiten dieser kulturellen Bedingungen zu verkennen, betont der Päpstliche Rat die Verbindung von Kirche und Kultur als Zuwendung im Sinne von Dialog und Kooperation. Auf der Grundlage dieser Bestandsaufnahme werden in einem zweiten Teil konkrete pastorale Folgen und Initiativen vorgeschlagen (Nr. 25–85).

Eingebunden in das Neu- beziehungsweise Re-Evangelisierungskonzept Papst Johannes Paul II. wird eine neuerliche Durchdringung der zeitgenössischen Kultur mit der christlichen Botschaft gefordert. Dabei haben die vielfältigen pastoralen Anstrengungen auch in strategischer Anknüpfung an die gesellschaftlichen Institutionen, das Apostolat der Laien und ihre gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten zu erfolgen. Besonderes Augenmerk kommt der religiösen Dimension im Dialog mit der Welt zu, vermittelt zum Beispiel durch das tägliche priesterliche Lebenszeugnis, durch das Vorbild der gelebten Praxis. Als „eine der wichtigsten Ausdrucksformen einer richtigen Inkulturation des Glaubens“ wird – jenseits einer bloßen Folklore – die Volksfrömmigkeit gesehen: „Die Volksfrömmigkeit zeigt, daß die erneuernde Dynamik der Botschaft des Evangeliums und die verschiedensten Bestandteile einer Kultur sich gegenseitig vollkommen durchdrungen haben“. Diese Ausdrucksformen „zu reinigen und zu katechisieren, kann in bestimmten Regionen zum entscheidenden Element für eine tiefgreifende Evangelisierung werden“ (Nr. 28).

Breiten Raum räumt das Schreiben des Päpstlichen Rats für die Kultur den Erziehungseinrichtungen ein, deren Spektrum vom Religionsunterricht in der Schule bis zu spezifischen Forschungseinrichtungen und katholi-

schen Kulturzentren reicht. Diese Vielfalt an Bildungsinstitutionen werden auch als Bollwerke in einer Kultur, die sowohl durch religiöse Indifferenz als auch durch eine Zunahme fundamentalistischer Trends geprägt ist, verstanden. Spezifische „Erziehungsarbeit“ erfordert die Jugendpastoral. Empfohlen werden die Einrichtung von Jugendzentren, Gesprächsrunden, die Bereitstellung von Informationsmaterial, aber auch die Organisation von Wallfahrten für erste meditative und spirituelle Erfahrungen.

Unverzichtbar für einen Dialog mit der Welt ist in der heutigen Informationsgesellschaft die Einbindung der „neuen Medien“. Um diesen Bereich effektiv zu nutzen, aber auch um zu verhindern, daß die Glaubensverkündigung unter den Zwängen der Massenkommunikation unangemessen verkürzt wird, mahnt man die Ausbildung katholischer Medienexperten ein. Die Notwendigkeit umfassender Kenntnisse wird gleichermaßen für die Teilnehmer am Gespräch zwischen Wissenschaft und Theologie betont. Der „Erfolg der Kulturpastoral“ hängt nämlich unter anderem auch von „der Ausbildung qualifizierter Berater (ab), die sich nicht nur in Physik, Chemie und Biologie auskennen, sondern auch in Theologie und Philosophie, damit sie zu Beiträgen im Internet, im Radio oder im Fernsehen imstande sind und sich zu Streitfragen und Auseinandersetzungen, die zwischen dem Glauben

und den Naturwissenschaften bestehen, äußern können: *creatio ex nihilo* und *creatio continua*, Evolution, dynamische Natur der Welt, Auslegung der Hl. Schrift und wissenschaftliche Studien, Stellung und Rolle des Menschen im Kosmos, Beziehung zwischen dem Ewigkeitsbegriff und der raum-zeitlichen Struktur des Universums, unterschiedliche Erkenntnislehren“ (Nr. 35). Für den Diskurs zwischen Kirche und Kunst wird zudem an das reiche kulturelle Erbe der Kirche erinnert und eine zeitgenössische Präsentation und Bereitstellung gefordert.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß in diesem Schreiben auf der Basis der Konzilsaussagen ein zeitgemäßes Verständnis von Kirche und Kultur(en) vorgestellt wird. Nicht die Schaffung einer genuin kirchlichen Kultur, die letztlich zu einer einflußlosen abgeschlossenen Binnen-Kultur denaturieren würde, ist das Ziel, sondern die Zuwendung zu bestehenden Kulturen in einem sachgerechten Dialog und Diskurs. Damit verbunden ist auch die Absage an einen modischen Kulturpessimismus. Das Schreiben ist letztlich einer Konzeption von Kirche verbunden, die in und aus Ortskirchen besteht, „in der die kulturelle und religiös wirksame Vielfalt und damit eine umfassende Katholizität Raum hat“ (H. Fries).

(Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1999)

Das aktuelle theologische Buch

HILBERATH BERND JOCHEN/PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*. (Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Friedrich Pustet, Regensburg 1999. (184). Kart. DM 34,-.

Der „Streit um die Rechtfertigung“ dürfte vielen Christen an der Basis als unverständliche und letztlich überflüssige Auseinandersetzung erscheinen. Haben die Kirchen gegenwärtig nichts anderes zu tun, als sich mit Lehrverurteilungen und theologischen Problemen aus dem 16. Jahrhundert zu befassen? Wer kann von sich behaupten, daß ihn/sie die „Rechtfertigung aus dem Glauben“ tatsächlich interessiert und beschäftigt?

Diesem ersten Eindruck steht die überraschende Erfahrung gegenüber, daß der Diskussionsprozeß zwischen evangelischen und katholischen Gesprächspartnern zu regen theologischen Stellungnahmen führte und mitunter großes öffentliches Interesse fand. Von daher lohnt sich vielleicht doch ein Blick auf die „Sache“, die eine der lebhaftesten Auseinandersetzungen in der Theologie der letzten Jahrzehnte hervorgerufen hat.

Der „Streit um die Rechtfertigungslehre“ betrifft den *fundamentalen theologischen Dissens* zwischen den evangelischen Kirchen einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits, der – gemeinsam mit anderen Faktoren – zur Trennung dieser Kirchen geführt hatte. Gemeint ist mit dem (ursprünglich juristischen) Begriff „Rechtfertigung“ einfach *das, was Gottes Heilshandeln in Jesus Christus am Menschen bewirkt*. Für Martin Luther stellt die Rechtfertigung den alles entscheidenden Grundsatz der Theologie und des Glaubens dar, mit dem die Kirche steht und fällt. Es gehört zur innersten Überzeugung der Reformation, daß der Mensch sein Heil *sola fide* allein durch den Glauben zugesprochen erhält – radikal vorgängig und unabhängig zu jeder Form einer Mitwirkung. Gegenüber dieser Zuspitzung vertrat das Konzil

von Trient (1545–1563) den Standpunkt, daß die „Rechtfertigung“ einen von mehreren Aspekten der Erlösung ausmache und dem Gläubigen dabei eine gewisse Form der Mitgestaltung zukomme. Gegenseitige Verurteilungen trugen in der Folge dazu bei, daß sich der katholisch-evangelische Lehrgegensatz durch Jahrhunderte verfestigte. Erst die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert brachte wieder einen Gesprächsprozess in Gang, der – nach jahrzehntelangen Vorarbeiten – zu einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997) führte. Während der Lutherische Weltbund feststellte, daß die katholische Lehre, wie sie in dieser Gemeinsamen Erklärung (= GE) formuliert wurde, von den Verurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften *nicht (mehr)* getroffen werde, stimmte die röm.-kath. Kirche in ihrer offiziellen Antwort vom 25. Juni 1998 diesem Text *nur mit Vorbehalt* zu. Es zeichnet sich nun allerdings eine endgültige Beilegung des „Streits um die Rechtfertigung“ ab; für den 31.10.1999 ist die Unterzeichnung der GE durch den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes und den Präsidenten des Vatikanischen Einheitssekretariats geplant.

Vorliegender Sammelband – das darf gleich vorweg gesagt werden – eignet sich vorzüglich, um diesen komplexen Diskussionsprozeß und seine theologischen Implikationen besser verstehen zu können. Die insgesamt acht Beiträge, verfaßt von evangelischen und katholischen Theologen (Reinhard Frieling, Otto Hermann Pesch, Harald Wagner, Wolfhart Pannenberg, Bernd Jochen Hilberath, Christoph Schwöbel, Paul-Werner Scheele und Hans Christian Knutz), gehen zurück auf eine gemeinsame Tagung, die im April 1998 in Tutzing stattfand, und beleuchten den theologischen, historischen und praktisch-ökumenischen Kontext der GE. Das Anliegen dieser Publikation ist es zum einen, Rechenschaft zu geben über die Differenzen der Rechtfertigungslehre, zugleich aber *Wege der Verständigung* aufzuzeigen. Die grundlegende Überzeugung, die sich wie ein roter Faden durch die einzelnen Beiträge zieht, läßt sich wohl in zwei Thesen

zusammenfassen: 1. Die Konflikte des 16. Jahrhunderts beruhen sowohl auf einem Dissens in der Sache selbst als auch auf sprachlichen Mißverständnissen. 2. In bezug auf die Rechtfertigungslehre läßt sich ein Konsens formulieren, der die Positionen der evangelischen und katholischen Theologie als *unterschiedlich bleibende* Ausprägungen *einer* gemeinsamen Hoffnung begreift. – Diese Thesen sollen noch etwas näher ausgeführt werden:

1. In den konfessionellen Gegensätzen der nachreformatorischen Zeit drückt sich tatsächlich ein sachlicher Dissens in bezug auf die theologische Anthropologie aus: Es ist eben ein nicht zu harmonisierender Unterschied, ob dem Menschen eine Fähigkeit zur Mitwirkung („*cooperatio*“) zugesprochen wird oder ob er dem Geschehen der Rechtfertigung als rein Empfangender („*mere passive*“) gegenübersteht; ob das „*sola gratia*“ ein echtes Wachstum der Gnade ausschließt oder begründet; ob der Mensch durch die Taufe als gerecht „*anerkannt*“ wird oder real „*umgewandelt*“ wird; ob die Freiheit zum Bösen („*Konkupszenz*“) wirklich „*Sünde*“ genannt werden kann oder nicht. Und die entscheidende Frage schließlich lautet, ob die Rechtfertigung der fundamentale Grundsatz der christlichen Lehre ist oder (nur) eines von mehreren Kriterien.

Wer diese Unterscheidungen bloß für ein theologisches Glasperlenspiel hält, möge bedenken, daß die Option für die (klassische) evangelische beziehungsweise katholische Position darüber entscheidet, ob es zum Beispiel eine theologische Wertschätzung der Humanwissenschaften geben kann beziehungsweise soll; ob Formen „*politischer Theologie*“ vom Glauben her überhaupt begründbar sind; ob bestimmte Ansätze neuerer Schriftauslegung legitim sind oder nicht; ob kirchliche Strukturen einen echten Anspruch erheben dürfen usw. Reinhard Frieling weist in seinem Beitrag ganz klar auf diese Differenz hin: „Es stehen sich zwei theologische Modelle gegenüber, die jeweils in der Christologie, der Ekklesiologie und der Anthropologie erkenntnistümlich die Akzente verschieden setzen“ (14).

Zugleich wird aber deutlich, daß die katholisch-evangelischen Verurteilungen auf Mißverständnissen beruhen, weil sowohl die Reformatoren als auch die Konzilsväter von Trient das theologische Anliegen des jeweils anderen nicht wirklich verstehen konnten. Dies gilt in besonderer Weise vom Glaubensbegriff: Stellt für Luther der Glaube den „Grundakt und die Grundhaltung reinen Empfangens“ (38) dar, versteht ihn das Konzil von Trient als „die objektive und zur Zustimmung verpflichtende Wahrheit der Offenbarung Gottes in der kirchlichen Lehre“ (45). Von daher läßt sich besser verstehen, wie es möglich war, daß beide Seiten zwar vom „Glauben“ redeten, aber diesen Begriff unterschiedlich auffaßten: Luther meinte mit „Glauben“ eine existentielle Gewissensentscheidung, der in der Tat nichts mehr hinzugefügt zu werden braucht; die Katholiken faßten den Glaubensbegriff enger und betonten den Aspekt der verstandesmäßigen Annahme der Offenbarung, der verständlicherweise nur im Zusammenhang weiterer Dimensionen (Liebe, „gute Werke“ usw.) verständlich und vollständig ist.

2. Auf diesem Hintergrund wird das Anliegen der „*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung*“ klar: Weder sollen traditionelle Formeln einfach wiederholt werden noch theologische Differenzen unsauber harmonisiert werden; vielmehr geht es darum, Ökumene als „*Dolmetschen*“ (9) zu verstehen: Wie läßt sich zum Beispiel die Absicht Luthers, die Unverfügbarkeit des Evangeliums zu wahren, auf „*katholisch*“ formulieren? Und wie kann etwa das katholische Anliegen, die Neugestaltung des Menschen durch den Glauben erfahrbar zu machen, von den Kirchen der Reformation ernstgenommen werden? Hier bedarf es einer sensiblen *ökumenischen Hermeneutik*, die die christlichen Kirchen dazu anleitet, von der gemeinsamen Hoffnung des Glaubens Zeugnis zu geben.

Der Sammelband „*Zur Zukunft der Ökumene*“ gibt nüchtern und (selbst)kritisch Einblick in eine Teiletappe des mühevollen Weges der gegenseitigen Verständigung und macht Mut zum Dialog in einer

schwierigen Zeit. Gerade dadurch verdient dieses Werk ein großes Maß an Aufmerksamkeit.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ SOMMER WOLFGANG (Hg.), *Zeitenwende – Zeitenende*. Beiträge zur Apokalypstik und Eschatologie. (Theologische Akzente 2). Kohlhammer, Stuttgart 1997. (304). S 254,–.

Der Anlaß des Jahrtausendwechsels geht auch am theologischen Buchmarkt nicht spurlos vorüber. Ein gediegener Beitrag dazu ist mit dem von W. Sommer organisierten Sammelband anzuzeigen. In diesem von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau herausgegebenen Band (der Reihe *Theologische Akzente*) wurde das viel-schichtige Phänomen des Zeitenwechsels und Zeitenendes aus der Perspektive der verschiedensten theologischen Disziplinen beleuchtet. Der Bogen der Aufsätze spannt sich von bibel-theologischen über historische, philosophische und zeitdiagnostische Beiträge bis hin zu praktisch-theologischen, religionswissenschaftlichen und missionswissenschaftlichen Erörterungen. Erwähnen möchte ich folgende Beiträge:

H. Utzschneiders Aufsatz über das Zeitkonzept im Buch Micha (11–44) ist ein hochinteressanter Zugang zur Prophetenliteratur aus dem Blickwinkel der dramatischen Dichtung, worin ein komplexes Muster an verschränkten Zeithorizonten zu finden ist.

Christian Strecker versucht einen kulturalanthropologischen Zugang zum Zeitverständnis des Apostels Paulus, insofern sich das Konzept der Transformation der Äonen nach 1 Kor 10,11 vor dem Hintergrund der Theorie der Übergangsriten erschließen läßt: So wie „Israel in der Exodus- und Wüstenerzählung einen kollektiven Übergangsritus“ (56) vollzogen hätte, so sei die durch „Christus heraufgeführte Heilswende und deren Vollendung in der kommenden Parusie“ (57) gleichermaßen ein Übergang, so daß „Zeit“ bei Paulus wesentlich als eine qualitative Kategorie

zu verstehen ist, die mit der antik-mediterranen Vorstellung der „gedehnten Gegenwart“ (51) in engster Verbindung steht.

Hans-Joachim Petsch arbeitet die Relevanz der Eckhartschen Lehre vom „ewigen Nun“ für unsere heutige Zeit- und Geschichtserfahrung heraus und distanziert sich von einer ausschließlich zukunftsorientierten Eschatologisierung der Zeitwahrnehmung.

Wolfgang Sommers Beitrag zum apokalyptischen Lutherbild zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert verdeutlicht anschaulich die apokalyptisch-endezeitliche Stimmung der Frühen Neuzeit, die sich an verschiedenen Sammlungen über Luthers Prophezeiungen rekonstruieren läßt.

Ein besonders gelungener Aufsatz ist jener von Richard Riess, der das heutige apokalyptische Lebensgefühl vom pastoralpsychologischen Blickwinkel analysiert. Der facettenreiche, mit literarischen und philosophischen Beispielen vortrefflich arrangierte Text überzeugt aufgrund seiner seriösen, aber nicht minder existenzdeutenden Schärfe.

Auch K.F. Grimms Artikel zur Zeiterfahrung im Film ist ein interessanter Beitrag, wenngleich seine theologische Auswertung aufgesetzt und plakativ wirkt.

Die religionswissenschaftlichen Artikel (Dieter Becker über religiöse Zeitalterlehren im Hinduismus, Islam und in der New-Age-Bewegung; Johannes Triebel über die afrikanische Ahnenverehrung und Klaus-Peter Köpping über die „Neuen Religionen“ Japans) weiten den Problemhorizont schließlich auf globale Dimensionen. Die „zeitüberdauernde Qualität“ (275) der Musik als ästhetischer und religiöser Erfahrungsmodus von Zeit ist Thema der den Band beschließenden musiktheoretischen Überlegungen von Hans-Jörg Nieden.

Insgesamt also ein reichhaltiges Potpourri zu einem komplexen Thema, wobei – aus systematischer Perspektive – eines auffällt: Die Aufmerksamkeit auf die Zeiterfahrung der Gegenwart, auf Zeit als qualitative, komplexe und konstruktive Erfahrungsmatrix löst offenbar die Zukunftsemphase der Theologie der 60er und 70er Jahre ab. Daß dies nicht historischer und gesellschaftspolitischer Eskapismus sein muß, zeigt dieser Sammelband nachdrücklich.

Linz

Franz Gruber

■ NACKE BERNHARD (Hg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft*. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven. Grünewald, Mainz 1998. (216) Kart.

Der vorliegende Band ist eine Festschrift aus Anlaß des dreißigjährigen Bestehens des Katholi-

schen Büros Mainz. Diese thematisiert aus verschiedenen Perspektiven das komplexe Verhältnis von Staat und Kirche in Rheinland-Pfalz beziehungsweise in Deutschland und Europa. Namhafte Politiker, kirchliche Repräsentanten und Wissenschaftler zeugen die Fülle der Beziehungen und Verbindungen, der Vereinbarungen und Herausforderungen für die Zukunft auf.

Bernhard Nacke, der Herausgeber, stellt am Beginn seines Artikels die Behauptung auf, daß Kirche ein sensibler Begleiter staatlicher und gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse sein will, mit dem Ziel, dem Wohl der Menschen zu dienen. Bischof Franz Kamphausen postuliert eine Option für die Fremden als Chance für die Gesellschaft. In seinem engagierten Beitrag wagt er aktuelle politische Bezüge herzustellen. Im Kontext der Kommunikationsentwicklung, die unsere Welt zu einem „globalen Dorf“ veränderte, fordert er, den Bruchstellen dieses globalen Dorfes nicht auszuweichen: „Wer von neuem Europa spricht, muß Sarajevo im Blick haben.“ Bischof Hermann Josef Spital analysiert die moderne Mediengesellschaft und kommt zu dem Schluß, daß der Zusammenhang von Information und Konfession, von Fakten und Bekenntnis mit all seinen möglichen Konsequenzen für die Mediengesellschaft deutlicher beachtet werden müsse.

In diesem Sammelband wird immer wieder der berühmte Satz von Ernst Wolfgang Böckenförde zitiert, wo nach der freiheitlich säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Nach Bischof Karl Lehmann kommt Religion und Kirche neben anderen Institutionen die zentrale Aufgabe zu, ethische Werte zu vermitteln, weiterzugeben und zu pflegen. Er charakterisiert das Verhältnis von Kirche und Staat als eines, das von Freiheit und Zusammenarbeit gekennzeichnet wird. Dies wird anschließend in interessanten Beiträgen über kirchliche Kindertagesstätten, Schulen in kirchlicher Trägerschaft, über Religionsunterricht im Kontext der Frage des Ethikunterrichts und über Katholische Erwachsenenbildung veranschaulicht.

Die wissenschaftlichen Artikel bereichern mit kirchenrechtlichen, verfassungsrechtlichen, wissenschaftstheoretischen und soziologischen Analysen diesen Sammelband.

Die vorliegende Festschrift dokumentiert eine Erfolgsgeschichte des Katholischen Büros Mainz und der deutschen katholischen und evangelischen Kirche. An einer nahtlosen Fortsetzung dieser erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen Staat/Gesellschaft und Kirchen muß leider aufgrund des schleichenden religiös-moralischen Bedeutungsverlustes der Kirchen (siehe die religionssoziologischen Befunde der letzten Jahre)

gezweifelt werden. Es ist zu bedauern, daß angesichts der deutlichen Krisensymptome (rapider Mitgliederschwund und Funktionsverlust der Volkskirchen) die Zukunftsperspektive in der theologischen Reflexion zu kurz kam.

Linz

Hermann Deisenberger

■ JASCHINSKI ECKHARD (Hg.), *Das Evangelium und die anderen Botschaften*. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 47) V. Steyler Nettetal 1997. (246). Brosch. DM 40,-.

Der Band enthält die Referate einer Tagung, die 1996 von der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin veranstaltet wurde. Es ging um die Frage, wie im deutschsprachigen Raum die Botschaft des Evangeliums so verkündet werden kann, daß sie für die Menschen von heute zur erlösenden und befreienden Botschaft wird.

Die ersten drei Referate beschäftigen sich mit der Lebenswelt des heutigen Menschen. V. Conzemius referierte über den ultramontanen Katholizismus, der von einer breiten Volksfrömmigkeit getragen war, die sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr aufgelöst hat. H. Barz ging auf die Frage ein, wo und wie unsere plurale Gesellschaft das Heil sucht. E. Tiefensee zeigte die Situation der ehemaligen DDR auf, die weitgehend eine Gesellschaft ohne Religion geworden ist. R. Dillmann arbeitete die neustamentlichen Impulse heraus, die Anstoß für eine Erneuerung der christlichen Sendung sein könnten. Th. Ahrens versuchte eine Standortbestimmung des Missionarischen, die der biblischen Botschaft gerecht wird und zugleich dem Lebensgefühl des heutigen Menschen entspricht. O. Fuchs ging es um die Ansätze einer Neuorientierung der Kirche, die sich aus der veränderten Lebensweise der Menschen ergeben. Abschließend stellte sich K. Nientiedt die Frage, wie sich die Kirche heute zu gesellschaftlichen Fragen äußern kann und soll.

Entsprechend dem jeweiligen Thema werden die Zusammenhänge und Hintergründe aufgezeigt; es werden jedoch keine schnellen Antworten gegeben, was getan werden könnte oder sollte. Zunächst ist einmal zur Kenntnis zu nehmen, was die Menschen heute prägt und beschäftigt, was sie ersehnen und was sie belastet, auch wenn dabei sichtbar wird, wie breit die Kluft zwischen dem Lebensgefühl der Menschen und den üblichen pastoralen Vorstellungen geworden ist.

Die Lösungen sind noch nicht gefunden, wie die biblische Botschaft mit der veränderten Lebens-

welt neu verknüpft werden kann; aber es besteht die Hoffnung, daß es diese Lösungen gibt. Sie sind in der Richtung zu suchen, daß sich die Verkündigung von den bestehenden kirchlichen Formen und Praktiken löst und die authentische Botschaft Jesu im Hinblick auf die bestehenden Erwartungen, Nöte und Hoffnungen neu artikuliert wird. Daß dies ein hoher Anspruch ist, der nur allzu rasch von den bestehenden kirchlichen Alltagsfragen eingeholt und überlagert wird, kann man der die Tagung beschließenden Schlußdiskussion entnehmen, die auszugsweise wiedergegeben ist.

Linz

Josef Janda

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ CZAUDERNA GUNTRAM, *Sakramente im Religionsunterricht. Rezeption der Sakramentekatechese des Zweiten Vatikanischen Konzils im schulischen Kontext.* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 52). Oros, Altenberge 1998. (599). Kart. DM 96,-.

C. (geb. 1950) ist als Lehrer für kath. Religion, Deutsch und Philosophie an einer gymnasialen Oberstufe tätig und darüber hinaus in der Lehrerfortbildung und in der pfarrlichen Sakramentekatechese engagiert.

In einem 1. Teil (19–124) werden die Sakramententheologie des II. Vaticanum und aktuelle sakramententheologische Entwürfe dargelegt. Im 2. Teil geht es zunächst um fachdidaktische Fragen, wobei die Bedeutung des korrelativen Ansatzes herausgestellt wird (125–206). Im 3. Kapitel dieses Teiles (207–345) wird das Gemeinte am Beispiel des Ehesakramentes für den Unterricht umgesetzt. Ein 4. Kapitel (346–383) greift weiterführende fachdidaktische Probleme auf, gibt einen knappen Überblick über eine korrelative Bearbeitung aller Sakramente und schließt mit einem Gedanken von M. Montessori über biographisch orientiertes religiöses Lernen. Auf den Seiten 385–599 finden sich die Literaturhinweise und die Anmerkungen.

Die Kapitel über die Sakramente bieten eine umfangreiche Darstellung der verschiedenen sakramententheologischen Ansätze. Dasselbe gilt für das Kapitel über Korrelation. Trotz der Anfragen, die es in jüngster Zeit zu diesem Ansatz gibt, sieht C. keine Alternative zur Korrelation, wenn diese richtig praktiziert wird. Die Gründlichkeit der Bearbeitung vermittelt einen guten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand, bringt aber auch die Gefahr mit sich, daß das Inhaltliche über die Wahrnehmungsfähigkeit

der Adressaten dominiert und daher die Idee der Korrelation in eine Schräglage kommt.

Umfangreich und ausführlich ist auch das Unterrichtsprojekt beschrieben, in dem das vorher Grundgelegte religionspädagogisch umgesetzt wird. Der korrelative Schnittpunkt zwischen dem Ehesakrament und der Lebenswelt der Schüler wird in der ‚Hilfe zur Ehereife‘ gesehen; das Wort Ehesakrament wird mit ‚Lebensfigur‘ wiedergegeben. Auch wenn C. um die Komplexität des Themas weiß und dies auch durch das Anführen anderer Aspekte zum Ausdruck bringt, so ist doch zu fragen, ob die genannten Formulierungen wirklich die Angelpunkte bezeichnen, die sowohl der Sakramentalität der Ehe wie der Lebenswirklichkeit der Schüler gerecht werden. So wird zum Beispiel die Aussage, daß die Sakramente an die Kirche gebunden und ‚Verwirklichungen der Kirche in konkrete, lebensbestimmende Situationen der Menschen hinein‘ sind (112), kaum mit der verbreiteten Kirchenferne heutiger Schüler in Verbindung gesetzt.

Man legt die umfassende Arbeit, die 1997 von der Philosophischen Fakultät der Universität Mannheim als Dissertation angenommen wurde, mit Respekt aus der Hand. Eine Fülle von Material wurde bearbeitet, eine Vielfalt von Gesichtspunkten aufgezeigt. Trotz immer wieder vorgenommener (nützlicher) Zusammenfassungen bewirkt aber die Vielfalt der Bäume, daß einem der Wald etwas abhanden kommt.

Linz

Josef Janda

■ TRUMMER PETER/PICHLER JOSEF (Hg.), *Heiliges Land – beiderseits des Jordan.* Ein biblischer Reisebegleiter. Tyrolia, Innsbruck. (264, farb. Abb.), S 390,-/DM 53,50/sFr 51,-. ISBN 3-7022-2177-8.

Die Herausgeber bieten mit diesem Buch, das die Zusammenstellung der Referate und Seminarbeiträge von Dozenten und Studenten aus der Vorbereitungsphase mehrerer Israel- und Jordanienreisen des Grazer Universitätsinstituts für das Neue Testament darstellt, eine praktische Vorbereitungslektüre für eine Reise ins „Heilige Land beiderseits des Jordan“. Das Buch hat einen neutestamentlichen Schwerpunkt; grundlegende Informationen zu den alttestamentlichen Stationen und umfangreiche kulturgeschichtliche Abschnitte sind jedoch einbezogen. Der Weg des Buches führt von Galiläa über Beth Shean hinüber nach Jordanien in die Dekapolis und von dort hinunter zu den Nabatäern nach Petra, wendet sich dann wieder nach Westen und führt über den Negev hinauf nach Jerusalem. Besonders

hilfreich sind die in die Ortsbeschreibungen eingefügten Quellentexte und Inschriften, die man zumeist an den entsprechenden Orten braucht und die man oftmals mühsam suchen muß, zum Beispiel die Mosaikinschriften (ein herausragender Abschnitt des Buches).

Ein zweiter Teil des Buches ist thematischen Referaten gewidmet über die Kabbala um Zefat, Synagogen in Israel oder Qumran. Eine sehr hilfreiche Einführung in die politische Entwicklung in Israel/Palästina seit der englischen Mandatszeit legt zu Beginn ein gutes Fundament für das Verständnis der komplizierten politischen Zusammenhänge dieser Region. Auch die Ausblicke am Ende des Buches (Interpretation der Chagall-Fenster in der Hadassa-Klinik, moderne israelische Literatur) liest man mit großem Gewinn.

Das Buch erscheint manchmal etwas heterogen, wenn interpolierte Reisenotizen und Memoria mit Exzerpten von Aufsätzen oder Notizen von Kurzreferaten abwechseln. Doch hat gerade diese Mischung aus persönlich gehaltenem Reisebericht und wissenschaftlich fundierter und mit besten Literaturhinweisen abgesicherter Information eine alte lebenswerte Tradition, seit es Reisebeschreibungen aus Israel gibt. Wer eine Reise nach Israel – Jordanien plant, hat mit diesem Buch ein gutes Vorbereitungsinstrument zur Hand.

Linz

Franz Böhmisch

■ KATHOLISCHE GLAUBENSINFORMATION (Hg.), CD-ROM: Katholisch zum Kennenlernen und Erinnern. Frankfurt 1997.

Betriebssysteme: Windows 3.1; Windows 95; MacOS (Mindestanforderungen 8 MB RAM, CD-2fach, VGA 256 Farben), zu beziehen über Bibelwerk Linz (S 320,-) oder direkt bei kgj, Justinusplatz 2, D-65929 Frankfurt.

Diese CD ist vor allem für den innerkirchlichen Einsatz interessant und zu empfehlen, obwohl die CD als Nutzergruppe auch Interessierte anvisiert, die auf diese Weise den Katholizismus kennenlernen möchten. Sie ist ideal für den Einsatz zum Beispiel in MinistrantInnengruppen oder in der Schule, um Grundwissen über das Kirchenjahr, die Struktur der katholischen Eucharistiefeier oder die kirchlichen Sakramente entdecken zu können.

Der Start beziehungsweise die Installation der CD geht reibungslos vor sich, die Installation weiterer Hilfsmittel wird gut erklärt. Die Führung durch die CD mit Menüs und über die Visualisierung durch ein „katholisches Haus“, dessen Lift zu den verschiedenen Stockwerken mit den

Themen führt, ist interessant und hilfreich. Der gesamte Glaubenskurs der KGI bietet einen Grundkurs für Katholiken. Ein Namenstags- und Heiligenlexikon erläutert umfangreich alle Heiligen des Kirchenjahres, auch in die Kirchengeschichte wird überblicksmäßig eingeführt. Eine Etage widmet sich den praktischen Fragen, was man zu tun hat, wenn man ein Kind taufen lassen, katholisch werden oder sich als Taufpate zur Verfügung stellen will. Bei der visuellen Wanderung durch eine Kirche sind die wesentlichen Einrichtungsgegenstände wie Taufstein, Altar, Ambo mit Informationsteilen hinterlegt. Für Kunstinteressierte interessant gelöst, jedoch erst einmal mit detektivischem Spürsinn zu finden, ist eine Präsentation des Flügelaltars von Zschortau.

Die verschiedenen Techniken, die in der CD zusammengefügt worden sind, ergänzen einander, ohne zu Ressourcenkonflikten zu führen: Informative statische Textmodule in HTML und ADOBE PDF stehen multimedialen Macromedia-Modulen gegenüber, die mit Ton und Video alle digitaltechnischen Register ziehen. Manchmal kann jedoch ein Blick in den Dateimanager helfen, die Fülle des auf der CD angebotenen Materials finden zu können. So empfehle ich sofort einen Blick in das Verzeichnis/ARCHIV/, in dem sich nicht nur die Datei HTMLSITES.ZIP (14 MB!) verbirgt, die ausgepackt einen Abzug fast aller wichtigen katholischen Internetserver von 1997 mit einer Unmenge an Informationen bietet (www.kath.de, www.autobahnkirche.de, www.orden.de ...) und als historische Dokumentation dafür stehen kann, wie sich die katholische Kirche 1997 im Internet präsentiert hat, sondern auch die Verzeichnisse mit PDF-Büchern sowie RTF/DOC-Büchern zu biblischen Texten, Segnungen und Weihen aus dem Benediktionale, christlichen Grundgebeten oder dem KGI-Glaubenskurs.

Diese CD ist sowohl als Geschenk als auch zur privaten Fortbildung und als Hilfsmittel für die Vorbereitung der Liturgie äußerst hilfreich.

Linz

Franz Böhmisch

BIBELWISSENSCHAFT

■ GRUBER M. MARGARETA, *Herrlichkeit in Schwachheit: Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14–6,13*. (fzb 89) Echter, Würzburg 1998. (493)

Zu dieser brillanten wie intelligenten, sachlich, fundiert und kompetent argumentierenden Studie wird in Hinkunft jeder Exeget bei der Inter-

pretation von neuralgischen Passagen der ‚Apologie‘ greifen müssen. Das Bemühen, zur Entfaltung einer Theorie der Rezeption des AT im NT beizutragen, akribisch auf den jüdischen, mit seiner aktualisierenden Fortschreibung ganz auf der Linie der innerbiblischen Auslegung liegenden ‚Exegeten‘ Paulus in seiner ‚Echohöhle‘ zu hören und den exegetischen Hintergrund seiner Formulierungen sowie die Verankerung seiner Bilder im AT auszuleuchten, kann – trotz mancher Widerspruch provozierender Schwächen und Inkonsistenzen im Detail – der Verfasserin nicht hoch genug angerechnet werden. Sie lenkt den Blick von einer polemischen Interpretation der Apologie weg und konzentriert sich auf den Konflikt- und Versöhnungsprozeß zwischen Paulus und den Korinthern mit den Aussagen über die Versöhnung als pastoralem Hauptanliegen des Apostels. Zudem stellt sie durch sehr gute, mit feinem Sprachgefühl gewonnene Beobachtungen für Zentralstellen neue Zugangsmöglichkeiten zur Diskussion, so etwa u.a.: (1) Die Todesmetapher in 2,14b enthält den gesamten Paulus *in nuce*: Gott demonstriert universal durch den sich mit dem Gekreuzigten radikal identifizierenden Apostel, daß das Kreuz ein Zeichen seiner Liebe ist und das mit Jesus verbundene Leiden durch den Tod zu größerem Leben führt. (2) In 3,3 steht Jer 31,31–34 hinter der Metapher, mit der zwei Arten von *Herzenstafeln* einander gegenübergestellt werden; Jer 31 beziehungsweise der Gedanke vom ‚Neuen Bund‘ bilden den hermeneutischen Schlüssel zur Darstellung des apostolischen Dienstes. (3) Erst aus der heilsökonomischen Perspektive von Kreuz und Auferstehung zeigt sich die Zuordnung von ‚Buchstabe‘ und ‚Geist‘ (3,6). Der Geist macht aus dem Tod, der Folge der Sünde, lebendig; er überschreitet das Gesetz, das durch die Vergebung nicht außer Kraft gesetzt, sondern dessen tötende Wirkung ‚aufgehoben‘ wird. (4) Innerhalb des ‚Midrasch‘ 3,7–18 (vor dem Schrift-hintergrund Ex 32–34 und mit der typologischen Gegenüberstellung von mosaischer und paulinischer Diakonie) läßt sich die paradoxe Formulierung von V 10 als die den Dienst von Paulus (und nicht von Moses!) charakterisierende Aussage über seine geistliche und daher nur im Geist wahrzunehmende Ausstrahlung ganz auf der Linie der tanachischen resp. jüdischen Tradition erklären und enthält keine Aussagen über ein Ende des Bundes mit Israel (cf auch V 14)! V 13 handelt vom Höhepunkt (télos) des Mosedienstes (Israel war nur unfähig, die sich im verherrlichten Gesicht von Moses manifestierende Stärke des Glanzes zu sehen), nicht von dessen Ende! Der aus miteinander verschränkten, der Exodustypologie entnommenen Metaphern be-

stehende V 18 beschreibt mit der unverhüllten Schau der Herrlichkeit im Gesicht der Gläubenden eine neue Art der Geist-Erfahrung im Neuen Bund.

Eine der Autorin eignende Tendenz zur Redundanz (dasselbe hätte sie noch besser auf weniger Seiten darlegen können), zahlreiche Tippfehler (insbesondere bei der Akzentsetzung sowie Kongruenz der griechischen und Vokalisierung der hebräischen Worte), falsche Versangaben und einige andere Eigenwilligkeiten mögen die LeserInnen nicht abschrecken – das Buch ist des gründlichen Studiums wert!

Wien

Alfred Friedl

■ MÜLLER ULRICH B., *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. Historische Aspekte und Bedingungen. (SBS, 172). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998. (85). Kart. DM 39,80/ S 291,-/€ 20,35.

Dieser Versuch, die historischen Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen des Osterglaubens der Jünger in den Blick zu bekommen und zu rekonstruieren, liefert seinen spezifischen Beitrag zu der spätestens mit G. Lüdemann neu entflammten Auferstehungsdebatte und ist im Grundansatz subjektiven Visionshypothesen der Gegenwart zuzuordnen. Gegenüber einer zu engen Perspektive auf die Zeit zwischen Karfreitag und Ostern hebt Müller betont auf den Aspekt der Kontinuität zu Verkündigung und Wirken des irdischen Jesus insgesamt ab. Dabei eröffnen traditionelle, als Erwartungshorizont den Jüngern naheliegende Deutungsmuster zum Beispiel der alttestamentlich-frühjüdischen Märtyrerkonzeption (vgl. 2 Makk 7) oder der Tradition des leidenden Gerechten die Möglichkeit, den krisenhaften Anstoß des Todes Jesu ansatzweise zu bewältigen. Der eigentliche Schlüssel zur Erklärung der Entstehung des Osterglaubens liegt aber in der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, deren jüdischer Vorstellungshorizont bereits Auferstehung der Toten impliziert. M. spricht in diesem Zusammenhang von der „Erfahrung des ‚Überschusses‘ an Heilsgewinn angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft“, von einem „Mehr an Erfahrung erfüllter Realität“ (24), das sich v.a. in Jesu Wundertaten, seiner Verkündigung in Gleichnisreden wie auch in seinen Mahlgemeinschaften unter umfassendem eschatologischen Vorzeichen vermittelt, das aber auch seine Todes- beziehungsweise Vollendungsankündigungen geprägt hat (zum Beispiel Lk 13,31f; Lk 12,49f; Mk 14,25). Gerade darin ist der Impuls zu suchen für das entscheidende Vermögen der Jünger, „Jesu originäre Leistung, sein

eigenes punktuell Wirken als Bestandteil der eschatologischen Durchsetzung der Gottesherrschaft zu begreifen, ihrerseits aufzunehmen und im Blick auf die Krisenerfahrung des Todes Jesu ganz neu zu aktivieren" (71). Die Ostererkenntnis als derartig neue Wirklichkeitsschau mit ungeahntem Sinn Gewinn und in Konsequenz dazu auch die Erhöhungsvorstellungen beurteilt M. im Kontext historischer Betrachtung als Frucht eines Reflexionsprozesses (im Sinne erfolgreicher Bewältigungsstrategie, die, psychodynamisch betrachtet, ihre Analogie im Trauerprozeß hat [67f]), der sich letztlich in „visionären Kommunikationsformen“ verdichtet und unterschiedlich artikuliert. Vor allem durch den auf das Proprium der Botschaft Jesu hin erweiterten Blick vermag diese Studie wichtige Gesichtspunkte in die Diskussion einzubringen und eröffnet zugleich integratives Potential für die über die konkrete Themenstellung hinausgehenden Fragen zur Auferstehung Jesu.

Innsbruck

Konrad Huber

■ LÜTGEHETMANN WALTER, *Paulus für Einsteiger*. (Kontur, 139). Bonifatius, Paderborn 1998. (287). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

Das Buch will in allgemeinverständlicher Weise eine Einführung zum Apostel Paulus geben: Person, Leben, Theologie, Mission, Konflikte und Korrespondenz dieser prägenden Gestalt des Urchristentums werden dargestellt und sollen in ihrer Aktualität für heutiges Christentum aufgewiesen werden.

Nach einem Hinführungskapitel (Gründe, um sich mit Paulus zu beschäftigen) führt L. in die Quellenlage ein (Außerbiblische Quellen; echte Paulusbriefe, Apostelgeschichte; Problem von Widersprüchlichkeiten zwischen Briefen und Apg) und versucht dann gleich einen Gesamtüberblick zur *Person des Paulus* (Lebenslauf; Prägungen aus seiner jüdischen Herkunft [hellenistisches Diasporajudentum; Ausbildung als Pharisäer]; Prägung durch seine Lebenswende im Berufungserlebnis der Christusbegegnung; Selbstverständnis und Lebensform). Es folgen dann zwei theologisch zentrale Kapitel: Zunächst *Paulus und sein Christusbild* (der Gekreuzigte und Auferweckte; Jesus – der neue Mensch), dann *Taufe* (anhand Röm 6: Übergang in die neue Existenzweise in Christus) und *Abendmahl* (anhand 1 Kor 10.11: Kritik an der lieblosen, ausgrenzenden Herrenmahlfeier in Korinth; demgegenüber Einforderung ihres Sinns als Gedächtnisfeier der heilschaffenden Lebenshingabe Jesu für alle). Dann geht L. dem *Paulinischen Gemeindeverständnis* am Beispiel von

Korinth nach. (Dabei auch ein exkursartiger Teil über die Rolle von Frauen in den paulinischen Gemeinden.) In der Folge wendet er sich dem *Verhältnis von „Gesetz“ und „Evangelium“* zu und versucht dabei die Briefe an die Galater und die Römer in ihrer Konfliktsituation verständlich zu machen (Jesus Christus als universales Heilsangebot Gottes gegenüber dem Versuch, im Tun der Tora Heil zu finden), anschließend widmet er ein Kapitel dem *Schicksal Israels* und dem *Verhältnis von Juden und Christen nach Röm 9–11*. Auch die *Christliche Ethik nach Paulus* wird dargestellt, wobei einerseits die vielen Einzelmahnungen gesammelt und geordnet werden und andererseits die christologische Verwurzelung aller ethischen Äußerungen des Paulus betont wird. Im Schlußkapitel geht L. noch auf die Frage nach dem *Verhältnis von Paulus zu Jesus* ein. (Hat Paulus den historischen Jesus gekannt? Kennt und verwendet Paulus in seiner Verkündigung Jesustraditionen oder spricht er nur „theologisch“ vom auferweckten Gekreuzigten? Besteht eine inhaltliche Kontinuität von Botschaft und Praxis Jesu zur Verkündigung und Theologie des Paulus?)

Im Blick auf wichtige Diskussionspunkte einer historisch orientierten Paulusforschung ordnet sich L. weitgehend in vertretbare Mittelpositionen ein. Einige Auffälligkeiten seien genannt: L. meint, daß die Apg-Darstellung vom reichsrömischen Bürgerrecht des Paulus den Tatsachen entspricht (65; u.a. mit Jürgen Becker) und hält ausgehend von Röm 15,24 auch die im 1. Klemensbrief erstmals bezeugte Tradition von einer Spanienmission des Paulus nach der Befreiung aus der Haft in Rom für zutreffend (35f; gegen Becker). Mit dem bisherigen kritischen Konsens und gegen neuere Versuche (bes. Martin Hengel) bleibt L. dabei, daß Paulus auch in seiner mündlichen Missionspredigt und Gemeindekatechese auf Erzählungen aus der Jesustradition weitestgehend verzichtet habe (263).

Ich halte das Buch im Blick auf sein Ziel insgesamt für nicht schlecht gelungen: Die Darstellung scheint mir für „Einsteiger“ tatsächlich eingängig, umfaßt alle wichtigen Fragen und bewegt sich innerhalb der Positionsbreite dessen, was seriöse Bibelwissenschaft erarbeitet hat. Die immer wieder eingestreuten aktualisierenden Ausblicke auf die gegenwärtige Situation der Kirche sind engagiert geschrieben und jedenfalls gut gemeint.

In einem zentralen Punkt sehe ich aber Anlaß zur Kritik: Die Darstellung der jüdischen Prägung des vorchristlichen Paulus und seiner christlichen Positionsnahme im Bereich „Gesetz und Evangelium“ ist m.E. nicht frei von historisch unrichtigen und theologisch nicht hilfrei-

chen (antijüdischen) Stereotypen, etwa: „Paulus (sieht) das Gesetz ... als Fallstrick an, der das Gegenteil von dem bewirkt, was es als Zweck vorgibt“ (204; ähnliches oft). *Dies stimmt so eben nicht und geht haarscharf an der Intention des Apostels vorbei!* Es ist vielmehr so: Paulus bietet keine systematische Theologie der Tora Israels in sich, sondern geht – in der Streitfrage, ob Heidenchristen auf Beschneidung und Tora zu verpflichten sind – von der überwältigenden Erkenntnis aus, daß Gottes Heil endzeitlich-universal und konkurrenzlos im Geschenk der Person Jesus Christus angeboten ist. Jenen *Christen*, die gläubig gewordene *Heiden* auf Beschneidung und Tora verpflichten wollen, damit diese überhaupt erst Heil empfangen könnten, widerspricht Paulus und sagt: Die Tora ist überhaupt kein Heilsweg und war – von Gott her – auch gar nicht so gemeint, sondern diene heilsgeschichtlich dazu, durch die in ihr geschehende Aufdeckung der menschlichen Sünde und Heillosigkeit die Sehnsucht auf das Geschenk des Gottesheils zu bewirken. Dies geschieht, weil der Mensch an der Tora sieht, daß er *aus sich selbst* am Gotteswillen nur scheitern kann. Insofern ist für Paulus Christus nicht „Ende“ und Abschaffung von Gesetz/Tora, sondern vielmehr dessen „Ziel und Zweck“ (Röm 10,4: *telos nomou*), und er nimmt für sich auch in Anspruch, das Gesetz nicht abzuschaffen, sondern es vielmehr „aufzurichten“, das heißt es in seiner ureigenen Funktion zur Wirkung zu bringen (Röm 3,31). Paulus betreibt also keine Polemik gegen den in der Tora niedergelegten Gotteswillen (und schon gar keine Polemik gegen „die Juden“, die diesen Gotteswillen ernst nehmen wollen!), er kämpft vielmehr dagegen, daß von Christen durch ihre Forderung der Beschneidung für jesugläubige Heiden das Gesetz *faktisch* in Konkurrenz zu Christus gebracht wird, was es in sich und von Gott her aber nicht ist. – Leider wird bei L. durch eine unzutreffend-stereotype Darstellung des Verhältnisses von „Gesetz und Evangelium“ die Chance verbaut, den Kern der *heilsgeschichtlichen* Christusverkündigung des Paulus zur Sprache zu bringen. Dies ist um so bedauernswerter, als dies den Wert einer sonst durchaus empfehlenswerten Einführung schmälert.

Linz

Christoph Niemand

DOGMATIK

■ HERNOGA JOSEF, *Das Priestertum*. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum. (Europäische Hochschulschriften/Theo-

logie Bd. 603). Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (458). Kart. S 792,-/DM 118,-.

Einfach und theologisch verantwortet sagen, was ein katholischer Priester ist, will kaum noch gelingen. Eine tiefliegende Krise der Ekklesiologie und Sakramententheologie gehört hier ebenso zu den Ursachen wie manche pastorale Veränderung, die bisher plausible Antworten als korrektur- beziehungsweise differenzierungsbedürftig erscheinen läßt. Das gibt der vorliegenden Eichstätter Dissertation ohne Zweifel Aktualität und Relevanz. Ihr erklärtes Ziel ist es, „auf die Eckdaten des theologischen Amtsverständnisses in der Darlegung des Lehramtes hinzuweisen und deren Umsetzung in den Abhandlungen der deutschsprachigen Theologen kritisch zu beobachten“ (12).

Logisch stringent baut H. seine Arbeit auf: Ausgangspunkt sind die Aussagen des II. Vatikanum „über die Sendung und Aufgabe des Priesters in der Kirche und in der Welt“ (15–117; Kap. 1). Das 2. Kapitel gilt den „nachkonziliaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes“ (118–228): Neben den Römischen Bischofssynoden von 1971 und 1990 untersucht H. den CIC und den Weltkatechismus, andere Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles und auch die eher spirituellen Gründonnerstagsbriefe Johannes Pauls II. sowie einige im Charakter recht unterschiedliche (Lehr-) Dokumente der deutschen Bischöfe.

Mit den Positionen einiger deutschsprachiger Theologen beschäftigt sich das 3. Kapitel (229–375). Daß H. auswählen muß, versteht sich. Auch wer bedauert, daß der derzeit vielleicht besonders wirksame Ansatz von Gisbert Greshake (vgl. kurz 230) und die Syntheseversuche und Ansätze jüngerer Autoren nicht analysiert werden, wird zugestehen, daß H. zweifelsohne profilierte Positionen untersucht. Als Vertreter einer sakramental-theologischen Amtsbegründung stellt er Leo Scheffczyk, Joseph Ratzinger, Karl Rahner und Walter Kasper vor. Ein (rein) soziologisch-funktionales Amtsverständnis sieht H. bei Hans Küng, Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. In der Darstellung zeigt sich allerdings je länger je mehr, daß H.s Dissertation eine klare These hat, die auf der vorletzten Seite des Buches auch ausgesprochen wird: „Die durchgeführte Studie wollte plausibel darauf hinweisen, daß alle soziologisch-funktionellen Strömungen in der Amtstheologie das Phänomen des besonderen Dienstpriestertums theologisch nicht ausreichend begründen können und seine ganze Wirklichkeit gar nicht erfassen.“ (423)

So legitim der Nachweis einer solchen These ist und so logisch und motivierend der Aufbau – bei der Lektüre stellen sich manche Fragen, die

Konsequenzen auch für die argumentative Kraft der Überlegungen haben. Wäre es nicht notwendig, die entscheidenden konziliaren Texte philologisch genauer zu analysieren? Rez. hat jedenfalls den Eindruck, daß H. nicht immer der Gefahr entgeht, die Konzilstexte für eine vorgängig entwickelte Theorie zu nutzen und eigene Argumentationen am Text durch Folgerungen aus der Sekundärliteratur zu ersetzen.

So geht es etwa nicht an, daß Äußerungen des Konzils zu den Presbytern von H. auch einfach-hin auf die Diakone bezogen werden (vgl. etwa 85 das Zitat aus LG 28). Rez. ist jedenfalls von H. nicht überzeugt worden, daß den Diakonen vom Konzil „ein wirkliches Weihepriestertum zuerkannt“ (81) wird. Was es im Blick auf den Ordo bedeutet, wenn LG 29 mit einer Tradition, deren Wurzeln auf die *Traditio Apostolica* zurückgehen, ausdrücklich sagt, daß die Diakone nicht zum *sacerdotium* geweiht werden, müßte doch wohl differenzierter gewürdigt werden. Zu einer vollständigen terminologischen Verwirrung kommt es, wenn H. den Diakonen qua Weihe nicht nur den Anteil am Priestertum des Dienstes, sondern auch die Zugehörigkeit zum Presbyterium zusprechen will (41).

Die derzeitigen sakramententheologischen Schwierigkeiten erwachsen bekanntlich nicht zuletzt daraus, daß die Ordo-Theologie bis zum Vorabend des Konzils (und teilweise darüber hinaus) fast ausschließlich im Blick auf den Presbyterat entwickelt wurde und daß bisher nicht klar ist, welche Elemente der Tradition wesentlich im Blick auf Presbyterat (und Episkopat) und welche Elemente konstitutiv für den Ordo insgesamt und damit für alle Stufen, also auch den Diakonat sind. Das Konzil hat hier jedenfalls keine Klarheit gebracht.

Wenn H. deshalb zu Recht das Konzil nicht als Endpunkt, sondern als Ausgangspunkt für weitere Klärungen ansieht, müßte er jedoch die Texte des Lehramtes literarisch genauer unterscheiden und in ihrer Wertigkeit einordnen. Ein Beispiel muß genügen: Wer sich als Dogmatiker auf den CIC beruft, sollte zumindest zur Kenntnis nehmen, daß Kanonisten sehr differenziert über das lehramtliche Gewicht einzelner *canones* urteilen. Daß gerade im Blick auf can. 1008 fast einhellig von ihnen festgestellt wird, hier ginge es sicher nicht darum, dem Diakon den *character indelebilis* und die Fähigkeit zuzusprechen, *in persona Christi* zu handeln, kann (so jüngst auch von Leo Scheffczyk) kritisch befragt werden; doch darf man wohl erwarten, daß eine dogmatische Dissertation solche hermeneutischen Probleme wenigstens zur Kenntnis nimmt.

Auch bei der Untersuchung der theologischen Positionen drängen sich Fragen auf. Warum

erwähnt H. nicht, daß Schillebeeckxs Buch „Christliche Identität und kirchliches Amt“ (1985) als Klärungs- und Vertiefungsversuch zu seinem früheren Werk „Das kirchliche Amt“ (1981) konzipiert war? Ob ein wirklicher Fortschritt erreicht wurde, wäre zu prüfen gewesen. Daß überwiegend das ältere Buch zitiert wird, nährt jedenfalls den Verdacht, daß mit diesem die erhofften Nachweise besser gelingen. Das gilt durchaus auch, wenn theologische Korrekturen Drewermanns zwar beiläufig erwähnt werden (355 Anm. 583; 360 Anm. 596), für die Argumentation und Analyse aber nicht aufgegriffen werden. Wenn Drewermann (bei dem sogar ein Spiegel-Interview als Quelle genutzt wird) pastorale Gründe für ein Ausscheiden aus dem priesterlichen Dienst für denkbar hält, ist dies für H. ein deutliches Zeichen, daß Drewermann ein rein soziologisch-funktionales Verständnis der Ordination hat. Daß Rahner mit seinem Vorschlag einer relativen Ordination in eine ähnliche Richtung denkt, wird aber nicht bei der Darstellung der Rahnerschen Konzeption dargestellt und ausgewertet, sondern eher nebenbei im Rahmen des Rückblicks und der kritischen Würdigung erwähnt (398). Wird hier nicht mit zweierlei Maß gemessen?

Daß H. den vom Konzil bewußt gewählten Begriff gemeinsames Priestertum ab und an durch allgemeines oder gar Laienpriestertum ersetzt, trägt sicher nicht zur Klarheit bei. Der sinnentstellende Zitationsfehler (214 im Kasper-Zitat) hätte bei der notwendigen Zitatenkontrolle auffallen müssen, gleichfalls die fehlerhafte Autorenangabe (343 Anm. 534 wird H. von Campenhausen und nicht Schillebeeckx zitiert). Gerade bei dem Bemühen, das kirchliche Lehramt auszulegen, wäre ein vollständiges Quellenverzeichnis notwendig gewesen. Leider sind auch die Auswahlkriterien des vorhandenen Literaturverzeichnisses dem Rez. nicht klar geworden.

Die entscheidende Frage, die wohl auch hinter Rahners hier zu Recht vorgestelltem Konzept vom *ius divinum* steht, dürfte mit dieser Arbeit nicht ausgelotet sein: Ist im kontingenten Handeln der Kirche Gott selbst so am Werk, daß auch soziologisch-funktionale Analyse nicht im Gegensatz zu einer zutiefst theologischen Begründung stehen muß? Daß an Küng, Schillebeeckx und Drewermann mit H. viele Fragen zu stellen und Bedenken vorzutragen sind, soll und kann nicht bestritten werden. Eine genauere und objektivere Darstellung hätte aber vielleicht doch die von H. als „funktional-soziologisch“ bezeichnete Perspektive auch für eine katholische Amtstheologie fruchtbarer machen können.

Linz

Winfried Haunerland

■ ECKER LUDWIG, *Zwischen Recht und Vergeltung*. Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung der christlichen Existenz. Verlagsgesellschaft Helmut Wagner, Linz 1999. (303). Kart.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation im Fach Dogmatik (Referenzfach Kirchenrecht) an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz angenommen. Sie ist wesentlich dem Werk René Girards gewidmet und beleuchtet die Bedeutung der mimetischen Theorie im Spannungsverhältnis von Recht und Gnade. Ort dieser Reflexion sind insbesondere Ekklesiologie und Kanonistik. Der erste Teil der Arbeit – die Grundlegung der mimetischen Theorie – ist zugleich auch der am schwierigsten zu lesende und stellt vor allem für „Nicht-Girardisten“ von seiner Sprache her eine harte Nuß dar, die nur mühsam zu knacken ist. Ausgehend von der anthropologischen Grundkonstante der Theorie, dem nachahmenden Begehren, wird die Struktur dieses Begehrens erläutert und aufgezeigt, warum sie (fast) zwangsläufig mit Gewalt in Verbindung steht, also sakrifiziell ist. Die Überwindung dieser diffusen Gewalt durch den Opfermechanismus ist bei Girard der Ursprung von Religion und Kultur, und ihm verdanken sich letztlich unsere modernen Gesellschaftssysteme. Die Auseinandersetzung mit der Theorie Girards erfordert einen sorgfältigen sprachlichen Ausdruck, um den sich Ecker auch sehr bemüht (eine Ausnahme bedeutet die Rede von einem „Gewaltwillen“, 89, der den Opfermechanismus als einen bewußten Vorgang erscheinen läßt). Die Erörterung des Opferbeziehungsweise Täterseins eines jeden Menschen ist in dieser Hinsicht eine Gratwanderung; manchmal scheint die kollektive Schuldverhaftetheit dahingehend aufgelöst zu werden, daß es keinen Täter in einem herausragenden Sinn mehr gibt, sondern alle quantitativ gleich schuld an *Gewalttaten* sind (86–91).

Der zweite Teil befaßt sich mit den theologischen Implikationen der Theorie Girards und zeigt die Überwindung des Opfermechanismus durch die jüdisch-christliche Offenbarung auf. Der Relevanz der Theorie für die christliche Existenz „in den konkreten Kontexten von Gesellschaft, Staat und Kirche“ (117) geht Ecker anhand der Lektüre von J. G. Williams, G. Bailie, J. Alison und R. Schwager nach. Dabei sind vor allem deren ekklesiologische Schlußfolgerungen von Bedeutung.

Im dritten Teil der Dissertation wendet sich Ecker dem Rechtsbereich zu. Das Gerichtswesen ist insofern sakrifiziell, da es im Sündenbockmechanismus seine Wurzeln hat und in seiner wiederherstellenden Funktion diesem verpflichtet bleibt, sodaß es keinen neutralen (= schuldlosen) Standpunkt gibt. Das gilt ebenso für das

Kirchenrecht. Im Gegensatz zu den sakrifiziellen stehen die gnadentheologischen Komponenten des Rechts. Diese ordnet Ecker zum einen in der Opferbefreiung, im vorbeugenden Schutz vor Opferproduktion und in der Gegenüberstellung von Opfer und Täter, um (beidseitige) Schuld-einsicht zu ermöglichen (192f). Der eigentliche gnadentheologische Mehrwert zeichnet sich aber erst dort ab, wo sich Opferwahrnehmung und -schutz auf die Opfer des eigenen Systems beziehen und die Institution über „ein gewisses selbstkritisches Schuld-einsichts- und Vergebungspotential“ (198) verfügt.

Anhand dieser These untersucht Ecker eine ekklesiologische (M. Kehl) und zwei kanonistische Perspektiven (Paul VI., Th. Schüller) und kommt zu einem kritischen Befund, was das Rechtsverhältnis von Institution und Individuum betrifft: Vorsichtig läßt sich bei allen drei Perspektiven ein gnadentheologischer Mehrwert der Kirche gegenüber anderen Rechtsinstitutionen formulieren: im Hinblick auf den Urheber (219f), die Zielsetzung (240f) und die Rechtsanwendung (272f); allerdings findet sich in keiner Position eine grundlegende Selbstkritik (Selbstinfragestellung und Sündenbekenntnis gegenüber dem eigenen Institutionellen, 278), sondern es besteht die Tendenz zur Selbstlegitimierung aufgrund eines proklamierten Mehrwerts (281). Den eigentlichen Mehrwert sieht Ecker in einem Entwicklungsprozeß, der den „Schutz des einzelnen Gläubigen und sein Heil mehr und mehr in den Mittelpunkt“ (281) stellt.

Angesichts dieses Kapitels drängt sich die Frage auf, wie im Kontext der mimetischen Theorie die Sakramentalität der Kirche und in weiterer Folge die Sakramentalität des Amtes beschrieben werden kann. Als Institution bleibt sie im sündigen Material verankert (283f), trägt aber den Impuls in sich, der von innen her das Sakrifizielle überwindet. Dieser Impuls konkretisiert sich in einer Praxis der Schuld-einsicht, Vergebung, Gewaltfreiheit und Identifikation mit den Opfern. Eine Dichotomie von Sakrament und Amt lehnt Ecker ab (diese wäre bei einer pessimistischen Auslegung der Girardschen Anthropologie m.E. denkbar).

Im vierten Teil werden die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit thesenartig zusammengefaßt und präzisiert.

L. Ecker legt unter Verwendung der englischen und französischen Originalliteratur eine gründliche Erarbeitung der Theorie René Girards vor. Seine Reflexion auf die Kirche als rechtlich verfaßte Institution lenkt das Augenmerk auf die Tatsache, wie sie als inspirierte und sakrifizielle Gemeinschaft zu den von ihr produzierten Opfern steht. Es bleibt allerdings offen, ob das

Kirchenrecht der bevorzugte Ort für eine Rezeption der mimetischen Theorie sein kann, ohne seine Sanktionsfähigkeit zu verlieren (die ja Girard auch positiv – im Sinne von zweckmäßig – bewerten würde). Die Frage, wie Kirche sakramental vermittelt ist, ist noch weiter zu diskutieren. Vom Formalen her hätte der Arbeit eine weitere Korrekturlesung nicht geschadet (zum Beispiel wird aus Mainberger-Ruh fast immer Mainberger-Ruth, 18, 298). Ungewohnte Wortschöpfungen (zum Beispiel „Selbstbewahrheitungswirkung“, 110) und der manchmal zu direkte Einbau englischer Satzteile (in II.B) beeinträchtigen mitunter die Lesbarkeit. Die Lektüre des Buches ist vor allem jenen zu empfehlen, die mit der Theorie Girards schon ein Stück weit vertraut sind. Deren Bedeutung für die Kritik gesellschaftlicher Institutionen dürfte nicht mehr zu übersehen sein.

Aigen

Sr. Marta Bayer

ETHIK

■ KLEER MARTIN/SÖLING CASPAR (Hg.), *Herausforderung: Klonen*. (Theologie und Biologie im Dialog). Bonifatius, Paderborn 1998. (93). Kart. DM 22,80/S 166,-/sFr 21,60.

Mit Klonen, dieser neuentwickelten Technik der identischen Reproduktion, haben die wenigsten zu tun. Dennoch liegt darin eine nicht nur Forscher und Interessierte betreffende Herausforderung zur (gesellschaftspolitischen) Stellungnahme und Urteilsbildung auf breiter Ebene. Im Spannungsfeld von Faszination und Horrorvision bedarf der fachliche Laie einer verständlichen Information und ethischen Orientierung. Dafür bietet sich diese Dokumentation einer Diskussion an, die zu den naturwissenschaftlichen Daten hinzu auch „ethische Anfragen, juristische Konsequenzen und kommerzielle Aspekte“ einbezieht (9). Den Schwerpunkt bildet die Frage, ob die menschlichen Grenzen des technisch Machbaren beim Klonen von Menschen gegeben sind. Wie gezeigt wird, ist von den (außerchristlichen) Religionen kein eindeutiges Nein zu vernehmen (13f); außerdem lassen die vorgebrachten Gegenargumente (Menschenwürde, Individualität, technische Hürden) zumindest Anfragen zu (14f). Zwar haben sich fast alle europäischen Staaten für ein Klonierungsverbot beim Menschen ausgesprochen (16f), doch bleibt die Bioethik-Konvention des Europarates in einer Weise interpretationsoffen, die Wachsamkeit gebietet (17f). Unbeschadet der Bedeutung der (rekombinanten) Gentechnik zu therapeutischen Zwecken (25–42) wird in den einzelnen Beiträ-

gen das Klonen von Menschen entschieden abgelehnt (40. 49f. 65f), wobei besonders D. Mieth die ethische Argumentation offenlegt (43–50). Neben seinen kritischen Bemerkungen zum (ambivalenten) Klonierungsverbot, insofern es das präimplantative Embryonalstadium ausnimmt (51–53), sowie zur „Aufspaltung des Menschlichen“ (in „menschliches Lebewesen“ und Individuum) in der Bioethik-Konvention (54–56) steht die Einschätzung der letzteren als einer (wiewohl mit Defiziten behafteten) realistischen internationalen Grenzziehung medizinischer Forschung durch W. Lensing (67f). Hier wird erneut deutlich, daß die Thematik dieses Bändchens über die Klonierungsfrage im engeren Sinn hinausgeht. Daß es zudem eine Übersetzung der aktuellen Fassung der vielberedeten Bioethik-Konvention (69–85) wie des Zusatzprotokolls über das Klonierungsverbot beim Menschen (87–90) enthält, erhöht seine Brauchbarkeit.

Linz

Alfons Riedl

■ VIRT GÜNTER, *Leben bis zum Ende*. Zur Ethik des Sterbens und des Todes. Tyrolia, Innsbruck 1998. (111). Brosch. S 144,-/DM 19,80/sFr 19,80.

Die Problematik eines des Menschen würdigen Sterbens hat seit Jahren einen reichen literarischen Niederschlag gefunden. Die einschlägige Schrift des Wiener Moralthologen empfiehlt sich in ihrer gut verständlichen Sprache, ihrer argumentierenden Vorgangsweise und nicht zuletzt ihrem knapp gehaltenen Umfang, in dem dennoch alle bedeutsamen Aspekte zur Sprache kommen, einem breiten Leserkreis. Dabei werden die aktuellen Diskussionsthemen – Tötung auf Verlangen, Behandlungsabbruch, Schmerzbehandlung, Patientenverfügung, Todesfeststellung, Organtransplantation und sogar Todesstrafe – im Horizont insbesondere des christlichen Todesverständnisses, des Sterbens als letzter Lebensaufgabe und der dem Toten geschuldeten Pietät (einschließlich Leichenbehandlung, Bestattungsformen und Totengedenken) erörtert. Diese Kontextuierung hilft, die konkreten Fragen gerade auch von dem her anzugehen, was in unserer kulturgeschichtlichen und christlichen Sicht Sterben und Tod bedeuten, stehen die ethischen Gestaltungsfragen doch immer in einer weltanschaulichen beziehungsweise religiösen Perspektive (97). Das Kapitel über die verantwortungsvolle, wahrhaftige Kommunikation mit dem Patienten (46–55) steht nicht nur räumlich in der Mitte; es thematisiert eine immer wieder schwierige und doch entscheidende Sache und Aufgabe. Gleichwohl dient dieses Buch

nicht nur der argumentativen Diskussion um Tod und Sterben sowie dem rechten Umgang mit dem Sterben anderer, sondern auch – im Blick auf eine „erlöste Gestalt des Sterbens“ (108) – der bewußten, aktiven und unverkrampften Einstellung auf jene „eigene Zukunft, die uns allen noch bevorsteht“ (92).

Linz

Alfons Riedl

■ KOLB ANTON/ESTERBAUER REINHOLD/RUCKENBAUER HANS-WALTER (Hg.), *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 1998. DM 49,80/ S 364,-/sFr 46. ISBN 3-17-015571-7.

Diese Publikation einer Grazer Vortragsreihe eröffnet den Lesern reflektierte Zugänge zu den ethischen, medienphilosophischen und religionsphilosophischen Problemen, die durch die Digitalisierung aller Lebensbereiche entstehen. Leser ohne technische Vorkenntnisse werden in kürzeren Beiträgen am Ende des Buches einen Einstieg in Grundbegriffe der Digital- und Onlinetechnik finden. Die Ausführungen von Anton Kolb und Reinhold Esterbauer über „Virtuelle Ontologie“ und die religiösen Aspekte der digitalen Medien legen den Grundstein für eine angemessene theologische Deutung des medialen Umbruchs. Sie machen klar, wie die Digitalisierung und Mediatisierung die Weltdeutung und Religiosität des Menschen beeinflusst, indem die Medien zu Surrogaten des Göttlichen aufgebaut werden. Einen interessanten und besonders ergiebigen Ansatz verwendet Hans-Walter Ruckenbauer, indem er mit einem positiv besetzten Spielbegriff (im Anschluß an Johan Huizinga) die Digitalmedien als Spielfeld des homo ludens beschreibt, in dem diese/r sich auf eigene Weise kreativ entfalten kann.

Wolf Rauch und Rafael Capurro zeigen, wie von Seiten der Informatik eine Ethik entworfen wird, der es primär um die Frage von Informationsfreiheit und Datenschutz geht und in der weiters die problematische Beziehung von Mensch und informationsverarbeitenden Maschinen auf ihre ethische Relevanz hin untersucht wird. Capurro bietet eine umfassende Zusammenstellung von WWW-Quellen zu Informationsethik für die weitere Auseinandersetzung.

Ein empirisch arbeitender Beitrag von Michael Trimmel über die unterschiedlichen Auswirkungen von Computerspielkonsum und Fernsehkonsum auf Schüler verschiedener Schultypen zerstört eingespielte Vorurteile und vermag Hinweise darauf zu geben, welche Medienkompetenz Jugendliche für eine angemessene Nutzung dieser Medien entwickeln müssen. Beiträge über Informationsrecht in Österreich (Gerhard Reich-

mann) und die Globalisierung der Wirtschaft durch die Informationstechnologien (Andreas Maron) runden das Bild ab.

Das Buch stellt sowohl die Probleme der Informationsethik wie die religiösen Implikationen der Digitalmedien eindringlich vor und bietet einen guten Einstieg in die Thematik.

Linz

Franz Böhmisch

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ MÜLLER KLAUS (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher. Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (459). Ln. DM 88,-/S 642,-/sFr 83,50.

Der Aufschwung, den die fundamentaltheologische Reflexion im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum nahm, führte vor allem in den achtziger Jahren zu einer Fülle von Veröffentlichungen, die für Forschung und Lehre maßgeblich wurden. In letzter Zeit allerdings macht sich eine gewisse Rezession bemerkbar, die bedingt ist durch die wachsende Bedeutungslosigkeit wissenschaftlicher Theologie in Kirche und Gesellschaft überhaupt. Zudem hat sich der gesellschaftliche Kontext kirchlichen Lebens und theologischen Fragens einschneidend verändert; die Praxis christlichen Glaubens ist von einem tiefgreifenden Plausibilitätsverlust betroffen. Daß auf diesem Hintergrund sehr wohl verantwortliche theologische Forschung möglich ist, dokumentiert der von Klaus Müller herausgegebene Sammelband auf überzeugende Weise.

Die insgesamt zwanzig Beiträge teilen sich auf vier Abschnitte auf: Ein erster Teil behandelt *Selbstverständigungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie* (21–118) und setzt sich vor allem mit wissenschaftstheoretischen Fragen auseinander. In besonderer Weise ist dieser erste Teil geprägt von Hansjürgen Verweyens Anliegen einer „erstphilosophischen Begründung des Glaubens“ (39), womit aber keine Ableitung des christlichen Glaubens aus philosophischer Reflexion gemeint ist, sondern eine „unbedingte Verbindlichkeit bestimmter Gedanken in Abhängigkeit von ganz bestimmten systematischen Zugriffen“ (93). Der zweite Abschnitt reflektiert unter dem Titel *Hermeneutische Debatten* (119–214) die Vollzüge des Verstehens, Auslegens und Tradierens auseinander. Im dritten Hauptteil kommen *Interdisziplinäre Horizonterweiterungen* (215–345) zur Sprache: Gesellschaft, Kultur, Naturwissenschaften, Neue Medien, Kunst und Kino erweisen sich

– ohne vordergründige Verbindung mit christlichen Anliegen – in ihrer (fundamental)theologischen Relevanz. Besonders interessant sind die Überlegungen von Christian Wessely zur – medial bedingten – Veränderung der Wirklichkeitswahrnehmung in der gegenwärtigen Gesellschaft und zur Rolle der Theologie, die „diese Aufweichung und Perspektivenverschiebung nicht mittragen“ (287) darf. Der vierte und letzte Teil heißt *Ekklesiologische Koordinatenverschiebungen* (347–440) und beginnt bezeichnenderweise mit einem Beitrag über die Theologie der Religionen; weitere wichtige Ausführungen zum Verhältnis der Kirche zu Israel, zur institutionellen Kirchlichkeit als solcher sowie zur Ökumene runden den Band ab. Abschließend finden sich ein *Namens- und Autorenregister* (441–448), ein ausführliches *Sachregister* (449–454) und *Biogramme* der Autor/inn/en (455–459).

Bei aller Fragmentarität vermittelt dieses Werk einen guten Einblick in zentrale Arbeitsbereiche fundamentaltheologischer Forschung im deutschen Sprachraum (und ein Stück weit darüber hinaus). Besonders ermutigend ist die Option für eine Form theologischer Vernunft, die bereit ist, den Anspruch des christlichen Glaubens in den Diskurs öffentlicher Argumentation einzubringen. Fundamentaltheologie ist von daher aufgefordert, „solidarisch teilzunehmen an einer Diskussion, in der das Selbstverständnis der Vernunft auf dem Spiel steht“ (146).

Corrigenda: S. 80, 3. Zeile: Subjekt; S. 165, Anm. 58, 2. Zeile: Abkürzung muß lauten: *ITS*; S. 331, 8./9. Zeile: Die Formulierung der Frage, ob Jesus „ein absolut Wissender oder ob auch er ein Glaubender war ...“, legt eine mißverständliche Alternative von Glauben und Wissen nahe (denn auch ein Nichtwissender muß kein Glaubender sein).

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ GIUSSANI LUIGI, *Warum Jesus Christus?* Am Ursprung des christlichen Anspruchs (= Theologica Romanica XIX), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1994. (171).

Der zweite Band einer italienischen Kursserie über den Glauben hat sich zur Aufgabe gesetzt, den christlichen Anspruch zu begründen, der sich in dem Satz ausdrückt: „Ich bin die Religion, der einzige Weg.“ (46) Dieser Anspruch wird nach dem bekannten fundamentaltheologischen Muster einer „*demonstratio religiosa*“ und einer „*demonstratio christiana*“ begründet.

Zuerst also wird aus religionsgeschichtlichen Zeugnissen bewiesen, daß Religion dem Menschen angemessen sei, und anschließend, daß in Jesus Christus die höchste Erfüllung religiöser

Erwartung geschehe. Diese höchste Erfüllung ereignet sich im Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als der unüberbietbaren Theophanie. Aufgrund der Voraussetzung, daß Jesus die unüberbietbare Offenbarung Gottes ist, wird es natürlich für jeden Menschen bedeutsam zu wissen, wie er zum Leben eingestellt ist. Zusammengefaßt kann als Meinung des Verfassers wiedergegeben werden, daß Jesus die Einzigartigkeit der Person lehre, aber auch auf die Abhängigkeit von Gott hinweise, die den Menschen zu wahrer Freiheit führt.

Das Buch ist ansprechend geschrieben und innerlich logisch, streckenweise zu logisch. Der Aufweis gelingt teilweise zu glatt und übergeht viele menschliche Fragen und Unsicherheiten. Es stellt zwingend dar, was Christentum bedeuten kann. Das geschieht aber auch wieder einseitig, wie die ziemlich vorherrschende Berufung auf das Johannesevangelium und auf Hans Urs von Balthasar zeigt. Der Glaube an die Auferstehung tritt gegenüber der Theologie der Menschenwerdung ganz in den Hintergrund, damit ist aber auch die Bedeutung der christlichen Hoffnung ziemlich ins Hintertreffen geraten. Die Exegese entspricht eher den Grabungen in einem archäologischen biblischen Zitatensteinbruch als zusammenhängender historisch-kritischer Exegearbeit.

Wer wissen will, wie unter anderem der christliche Anspruch begründet werden kann, findet hier ein ansprechend geschriebenes Buch, er informiere sich aber auch in anderen Büchern mit ähnlicher Thematik.

Altenberg bei Linz

Hubert Puchberger

KIRCHENGESCHICHTE

■ WOHLMUTH JOSEF u.a. (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends*. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70). Schöningh, Paderborn 1998. (186 u. 186). Geb.

Schon aus dem Umstand, daß wenige Monate nach Erscheinen dieses Bandes eine Neuauflage nötig wurde, wird ersichtlich, welches Desiderat mit dieser zweisprachigen Ausgabe der Texte der Konziliendekrete erfüllt wurde. Nach dem deutschen „Denzinger“, den P. Hünemann 1991 besorgte, handelt es sich hier mit Sicherheit um eine der wichtigsten Quellenerschließungen für die Theologie insgesamt, in besonderer Weise natürlich für die Dogmatik, die Moraltheologie, das Kirchenrecht und die Kirchengeschichte.

In der jeweiligen Originalsprache waren die gebotenen Texte auch bisher leicht zugänglich, vor allem durch die 1962 – am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils – erstmals erschienene, von G. Alberigo u.a. besorgte Ausgabe der „Dekrete der ökumenischen Konzilien“. Auf diesem Werk basiert auch die vorliegende, auf drei Bände berechnete Edition, deren erster Band hier angezeigt wird. In Einzelfällen wurde für die Neuausgabe aber auch auf Handschriften zurückgegriffen, die Bibliographie und der Anmerkungsapparat wurden ergänzt.

Die Übersetzung der Texte ist durch den drastischen Rückgang der Sprachenkenntnisse nötig geworden. Doch stellt die Übertragung nicht nur einen Notbehelf dar, sie eröffnet gleichzeitig auch neue Perspektiven (IX), weil dadurch – selbst für diejenigen, welche die alten Sprachen noch verstehen – eine Brücke zur Gegenwart geschlagen wird. Damit aber wird es der wissenschaftlichen Theologie erleichtert, ihrer zweifachen Aufgabe zu entsprechen und sowohl Hüterin der Tradition zu sein, als auch diese den Menschen von heute zu vermitteln. Das war mit ein Grund, warum bei den Übertragungen ins Deutsche eine große Nähe zu den Originaltexten (teilweise auf Kosten der Flüssigkeit) angestrebt wurde. Im Falle schwieriger Texte werden die für die Übersetzung getroffenen Entscheidungen in eigenen Fußnoten begründet.

Dieser erste Band der Konziliendekrete betrifft das erste Jahrtausend. Ihm kommt insofern eine besondere ökumenische Bedeutung zu, als diese Kirchenversammlungen noch von einer im wesentlichen geeinten Christenheit ausgehen konnten, auch wenn das 4. Konzil von Konstantinopel (869/70) bereits das Auseinanderfallen römisch-westlicher und griechisch-östlicher Theologie erkennen läßt.

Daß die Texte auch für gegenwärtig lebhaft diskutierte Fragen wie die Weihe von Diakoninnen (Konzil von Chalkedon n. 15) und die Besetzung von Bischofsstühlen ebd. n. 25; 2. Konzil von Nizäa n. 3) von Aktualität sind, sei nur nebenbei bemerkt.

J. Wohlmuth und seinen Mitarbeitern, denen wir das Übersetzungswerk verdanken, ist hohe Anerkennung auszusprechen. Mögen die zwei noch ausstehenden Bände bald folgen.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ VENARD MARC (Hg.), *Von der Reform zur Reformation (1450–1530)*. (Die Geschichte des Christentums Bd. 7). Deutsche Ausgabe hg. von SMOLINSKY HERIBERT. Herder, Freiburg 1995. (892, zahlr. Abb.). Ln.

Diesen Band, der die Geschichte des Christentums im ausgehenden Spätmittelalter und zur Zeit der beginnenden Reformation behandelt, mit der Schilderung der Situation der byzantinischen Kirche nach dem Fall von Konstantinopel (1453) beginnen zu lassen, ist vielleicht ungewöhnlich, aber nicht unlogisch. Die nicht rezipierte Union von Florenz (1439) zwischen Katholiken und Orthodoxen und die nachfolgende Eroberung Konstantinopels durch die Türken hatten „erschütterte Kirchen“ zurückgelassen. Daß die orthodoxe Kirche ihre eigentlichen Gegner eher in den „Lateinern“ (Katholiken) als in den Türken sah, wird von A. Ducellier markant herausgearbeitet und mit Beispielen gut belegt. Nutznießer dieser Entwicklung war vor allem „die Kirche von Moskau, die sich ... schrittweise auf die Unabhängigkeit zubewegte“. Das Kapitel über „das Wiedererstarken des Papsttums“ von F. Rapp ist zwar glänzend geschrieben, doch suggeriert die Überschrift, die in mancher Hinsicht zutreffen mag (Festigung des Kirchenstaates, kulturelle Leistungen), falsche Erwartungen, war doch das Renaissancepapsttum dem Ansehen der katholischen Kirche nicht gerade förderlich. Auch wird man fragen dürfen, ob der vom Autor vertretene Grundsatz, der Historiker habe nicht „anzuklagen und zu verurteilen, sondern ... zu verteidigen und zu erklären“ (70) so uneingeschränkt Geltung hat. Die „Vielfalt der Reformbestrebungen“ im Spätmittelalter, die vom selben Autor im nächsten Kapitel anschaulich beschrieben werden, hat es ebenfalls gegeben. Sie wurden aber durch mannigfache, parallel dazu verlaufende Fehlentwicklungen konterkariert, so daß man sich auch in diesem Fall fragt, ob die Überschrift glücklich gewählt wurde.

Der nächste Abschnitt geht auf die „lateinische Christenheit im Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert“ ein. Es war eine faszinierende Epoche, in der das Christentum einerseits „das Bild einer homogenen und geeinten Größe“ bot, die u.a. durch die Scholastik, den Buchdruck und die „Devotio moderna“ bestimmt wurde, in der aber andererseits die nationalen Unterschiede immer stärker hervortreten. So bildete sich ein religiöser Kontrast „zwischen dem mediterranen und dem nördlichen Europa“ heraus, so daß M. Venard die berechnete Frage aufwirft, ob sich hier nicht bereits der später „durch die Reformation sichtbar gewordene Bruch“ abzuzeichnen begann.

Nach der Schilderung der bunten Vielfalt des religiösen Lebens der Zeit (F. Rapp) werden in dieser Hinsicht die einzelnen Länder der westlichen Christenheit vorgestellt. Aus Platzgründen seien hier nur die Abschnitte über Deutschland und England kurz gewürdigt. In eher essayistischer Form schildert F. Rapp die Lage der

Kirche in Deutschland, in der ein intensives Frömmigkeitsleben, das allerdings oft übersteigerte Formen annahm (zum Beispiel Reliquienwesen und Ablass), und ein deutliches Reformbewußtsein mit einer „feindseligen antikurialen Haltung“ einhergingen. Wie labil die Situation war, zeigt sich am Beispiel des Balthasar Hubmaier, der die hysterische Formen annehmende Wallfahrt zur „Schönen Maria“ in Regensburg maßgeblich förderte, sich aber später der Reformation beziehungsweise dem Täuferturn anschloß (326). Die Situation der Kirche in England im 15. Jahrhundert unterschied sich „in mehreren Punkten ganz wesentlich von der Entwicklung in den anderen europäischen Ländern“, wie V. Barrie-Curien zeigt. So spielte dort zum Beispiel der Papst im „ordo jurisdictionis“ kaum mehr eine Rolle. Daraus ergab sich aber umgekehrt, daß eine anti-römische Stimmung praktisch unbekannt war. Auch der Konziliarismus fand nur wenig Unterstützung. Die akademische Bildung des Klerus nahm im behandelten Zeitraum sogar zu, sie blieb aber theologisch meist rückständig (mittelalterliche Scholastik). Auffallend ist das Fehlen von Erneuerungsbewegungen bei den alten Orden in England. Daß hier das Inkorporationswesen jenes auf dem europäischen Festland übertraf (380f), bedürfte m.E. noch eines genauen Vergleiches. Zusammenfassend kann man jedenfalls sagen, daß in England die Ausgangslage für die Reformation eine andere war als auf dem Kontinent. Schon der Vergleich dieser beiden Länder macht es verständlich, warum die Reformation in Deutschland begann. Von hier aus erfaßte sie dann „in verschiedenen Spielarten ganz Europa“ (675).

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war der Boden für die Reformation in vielfältiger Weise bereitet, negativ, weil es manche Fehlentwicklungen gab, vor allem aber auch positiv: eine intensiv gelebte Frömmigkeit läßt ein starkes Heilsverlangen der Menschen erkennen, das aber nicht befriedigt wurde. Martin Luther reagierte darauf. Seine Person, seine Entwicklung, sein frühes Wirken und seine Botschaft werden uns, in allgemeinen unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Forschungsstandes, von M. Lienhard vermittelt. Was die Datierung des berühmten Turnerlebnisses betrifft, bleibt der Autor mit Recht offen (zwischen 1513 bis 1518). Dagegen hält er an einem am 31. Oktober oder 1. November 1517 erfolgten Thesenanschlag fest. Hierzu bemerkt der deutsche Bearbeiter, H. Smolinsky, er sehe „keinen zwingenden Beweis“ für den Anschlag und plädiere dafür, „die Frage offen zu halten“ (691 Anm. 55). Der raschen „Ausbreitung der lutherischen Botschaft“ und der sich bald abzeichnenden „Vielfalt der Reformation“ (Zwingli, Karl-

stadt, Täuferturn) geht ebenfalls M. Lienhard nach. Die in Österreich simultan zu Deutschland erfolgte Durchsetzung der Reformation bleibt leider unberücksichtigt. In England waren es u.a. die Häresien der Lollarden und der Wyclifiten, die mithalfen, der Lehre Luthers den Weg zu ebnen. Schon früh rief Kardinal Wolsey dazu auf, Luthers Schriften wie die Pest zu meiden, und 1521 fand bereits eine Verbrennung von Lutherschriften statt. Das zeigt aber, daß am Beginn der englischen Reformation ebenfalls Martin Luther stand, auch wenn bis 1530 das lollardische Gedankengut (noch) überwogen haben mag (751). Zur Charakterisierung der Anfänge der englischen Reformation verwendet der Autor den treffenden Ausdruck „Mischhäresie“.

Zuletzt wird die Frage erörtert, ob zur Zeit des Auftretens M. Luthers die Einheit der Christen noch zu retten war. Man kann ja davon ausgehen, daß die Angriffe des Reformators auf die römisch-katholische Kirche zunächst „durch pastorale Sorge und theologische Einsicht motiviert“ waren und nicht die Absicht hatten, „eine Kirchenspaltung herbeizuführen“ (844). Doch wurden von Luther die Themen einer dringend notwendigen Diskussion vorgegeben. Die Reaktion der offiziellen Kirche und Theologie war, wie H. Smolinsky zeigt, ungenügend. In der Folge entwickelte die „Reformation“ eine Eigendynamik. Es kam zu einer „inhaltlichen und personellen Differenzierung, bald verbunden mit Spaltungen und dem Auftreten neuer Reformatoren“ (848), die auch zu einer Radikalisierung oder zu einem Abgleiten ins Schwärmerische beitrugen. Hätten vielleicht die Vertreter des Humanismus noch einen Ausgleich zuwege bringen können? Dem dürfte u.a. eine schon im Ansatz verschiedene Anthropologie entgegenstanden sein. Die starke Betonung der Erbsünde bei den Reformatoren und der „prometheische Optimismus“ bei den Humanisten waren nur schwer miteinander in Einklang zu bringen. Am Humanistenfürsten Erasmus wurde die vorhandene Konfliktsituation offenkundig (M. Venard). Noch viel weniger gelang ein Ausgleich zwischen den „Neueren“ und der „alten Kirche“ auf dem Weg der bald einsetzenden Unterdrückungsmaßnahmen gegenüber den reformatorischen Kräften. So nahm die Reformation ihren Lauf.

Abschließend sei die Frage gestellt, ob der Gesamttitel des Bandes („Von der Reform zur Reformation“) exakt zutrifft. Gewiß war es das Anliegen der Herausgeber und Autoren, die oft zu wenig berücksichtigten spätmittelalterlichen Reformen stärker hervorzuheben. Doch reichten, wie ihre eigenen Ausführungen beweisen, diese nicht aus. Es war kein gerader Weg, der von der „Reform“ zur „Reformation“ führte, sondern in

hohem Maße war auch das Versagen ein Auslöser für das reformatorische Geschehen.

Ein Dankeswort gebührt dem deutschen Herausgeber dafür, daß er diese zumeist anregende Darstellung dem deutschen Lesepublikum erschlossen und darüber hinaus noch Zugänge zur deutschsprachigen Literatur eröffnet hat. Schon die vielen im Vergleich zum Original angeführten zusätzlichen Verweise lassen die aufgewendete Mühe erkunden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ REINHARD WOLFGANG / SCHILLING HEINZ (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 135). (XIV und 472). Aschendorff, Münster 1995. Kart. DM 148,-.

Das Buch, Ergebnis eines 1983 von einer katholischen und einer evangelischen Vereinigung abgehaltenen Symposiums, stellt wegen der Vielfalt der behandelten Themen und der teilweisen Widersprüchlichkeit der vertretenen Thesen den Rezensenten vor keine leichte Aufgabe. Ich möchte mich damit begnügen, den Tenor des Werkes herauszustellen und seine Bedeutung zu würdigen.

Vor einigen Jahrzehnten lenkte E. W. Zeeden die Aufmerksamkeit auf das Phänomen „Konfessionsbildung“, einen langsam wirkenden Prozeß, an dessen Ende voneinander abgegrenzte „Konfessionen“ (Lutheraner, Calviner, Katholiken) standen. Davon ausgehend entwickelten W. Reinhard und H. Schilling, die Herausgeber des vorliegenden Bandes, den übergreifenden Begriff „Konfessionalisierung“, der die Konfessionen nicht mehr isoliert betrachtet, sondern sie insgesamt ins Visier nimmt und dabei überraschende Parallelen feststellen kann (Ausformung eines klaren Glaubensbekenntnisses, Abgrenzung voneinander, Absolutheitsanspruch, Verhältnis zur Obrigkeit etc.). Während das Augenmerk Reinhard vorzüglich den Kirchen gilt, wendet Schilling darüber hinaus seine Aufmerksamkeit der „Konfessionalisierung der Gesellschaft“ zu (3f). Er begreift Religion und Kirche im konfessionellen Zeitalter „als zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt, ohne die politisches und gesellschaftliches Leben nicht voll funktionsfähig waren“ (2). Daß zum Beispiel „Konfessionalisierung ohne oder gar gegen den Staat nicht möglich ist“, stellt auch W. Reinhard klar heraus (432).

W. Ziegler lehnt den Begriff Konfessionalisierung hingegen ab, weil die damit verbundene Sicht

der Parallelen im Organisatorischen und Gesellschaftspolitischen (äußere Vorgänge) die Unterschiede im religiösen Bereich (innere Vorgänge) verdecke, ja negiere (417). Damit ist sicherlich etwas Richtiges gesagt. Umgekehrt ist daran festzuhalten, daß das Konfessionalisierungsparadigma den Blick für die Gesetzmäßigkeiten der Konfessionsbildung einerseits und für ihre Einbindung in die Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts andererseits schärft und so zu neuen Erkenntnissen führen kann, wie nicht wenige Beiträge des besprochenen Bandes beispielhaft zeigen. Das ist wohl auch das wichtigste Ergebnis des konfessions-, fächer- und länderübergreifenden Symposiums, im konkreten Fall vor allem (aber nicht ausschließlich) im Bezug auf die römisch-katholische Kirche. Davon werden aber sicherlich auch weitere Forschungsimpulse ausgehen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WOLF HUBERT (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums Bd. 2). Schöningh, Paderborn 1998. (397). Kart. DM 108,-/S 788,-/sFr 96,30.

Der Untertitel des Buches läßt erwarten, daß die aufgenommenen Beiträge zu Modernismus und Antimodernismus das Zweite Vatikanische Konzil direkt anvisieren. Von Ausnahmen abgesehen, ist das aber nicht der Fall, was wohl auch gut ist, weil zu eindeutige Focussierungen manches zu grell herausstellen, anderes ausblenden und so das Gesamtbild verfälschen können. Zusammenhänge zwischen den behandelten Strömungen und dem Konzil werden dennoch erkennbar, sei es in den aufgegriffenen Themen, sei es im versuchten (oder vereitelten) Brückenschlag zwischen Kirche, Theologie und moderner Welt. Eine Tatsache ist es auch, wie H. Wolf einleitend betont, daß das Zweite Vatikanum von links („Modernisten“) und von rechts („Traditionalisten“) als „modernistisch“ empfunden wurde, was die einen bejubelten, die anderen verdammt (23 u. ö.). Die Schwierigkeit, die vorhandenen Beziehungslinien klar nachzuzeichnen, ergibt sich nicht zuletzt aus der Unschärfe der Begriffe. Was ein „Modernist“ und ein „Antimodernist“ ist, wird sich wohl nie eindeutig klären lassen. Von daher ist es auch verständlich, daß einerseits Pius X. Deutschland für ein Hauptland des Modernismus halten konnte, während andererseits die deutschen Bischöfe hier eigentlich nur einen Reformkatholizismus am Werk sahen.

Sehr dankbar ist man für den nach Ländern gegliederten ausgezeichneten Forschungsbericht

von O. Weiß. Auch die Forschungslücken werden benannt. Für Österreich zum Beispiel bleibt noch viel zu tun (57). Es wäre schon ein Fortschritt, wenn diesbezüglich die verstreuten Hinweise in der Literatur und die punktuellen Forschungsergebnisse einmal in einem Überblick gesammelt würden. Ein Sammelband von E. Weinzierl findet Erwähnung (57). Ich selbst konnte vor Jahren in der vorliegenden Zeitschrift auf den Konflikt zwischen dem Linzer Kirchenhistoriker Matthias Hiptmair und Albert Ehrhard hinweisen (ThPQ 125, 1977, 91–99). Die ThPQ selbst ist übrigens eine wichtige Quelle zum Thema. Die Haltungen der Bischöfe (zum Beispiel die eines Gruscha in Wien und die eines Doppelbauer in Linz) bedürften in dieser Hinsicht ebenfalls dringend einer Untersuchung.

Ausführlich befassen sich F.W. Graf und O. Weiß mit dem Modernismusbegriff. Hier offenbart sich die schon benannte Problematik. Geht man vom „Antimodernismus“ Papst Pius X. aus, hat jedenfalls der weitgefaßte Modernismusbegriff von Weiß seine Berechtigung.

Dem „Amerikanismus“ als Vorform des Modernismus geht H.H. Schwedt nach. Die meisten Beiträge des Buches sind aber dem Modernismus beziehungsweise Antimodernismus in Deutschland gewidmet. Sehr aufschlußreich für das Agieren von Antimodernisten ist der Dominikaner A.M. Weiß (1844–1925), dem A. Landersdorfer eine eingehende Studie widmet. Es geht dabei weniger um die Person des damals sehr bekannten Apologeten, sondern um die Rekonstruktion von dessen recht undifferenziertem Bild der „Moderne“. Weiß trug viele Fehden aus. Eine Arena für seine Kämpfe war ihm auch die Theologisch-praktische Quartalschrift. Seine darin veröffentlichten polemischen Aufsätze erschienen später mit ausdrücklicher Billigung von Papst Pius X. als Buch mit dem Titel: „Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart“ (1911). Das Werk brachte dem Autor nur wenig Ehre ein. Es gab viele Distanzierungen, auch solche von eher konservativer Seite. Einen Antimodernisten stellt auch K. Hausberger vor, den Rottenburger Bischof P.W. Keppler, der in seinem Agieren Weiß die Hand hätte reichen können. Ursprünglich eher liberal eingestellt, wandelt sich der Bischof später, wobei der Einfluß des Konvertiten J. Langbehn eine Rolle spielte. Daß auch adelige Damenkreise in die Richtungskämpfe der Zeit eingriffen, zeigt C. Arnold vor allem am Beispiel der Augusta von Eichthal.

Viel Aufsehen erregte der sogenannte Literaturstreit zwischen C. Muth und R. Kralik, zwischen den Zeitschriften „Hochland“ und „Gral“. Vor dem Hintergrund dieses Geschehens bietet M. Ries einen lesenswerten Überblick über die

„katholische Belletristik nach der Modernismuskrise“. K. Hausberger behandelt den „Fall“ Joseph Wittig, der als Kirchenhistoriker und Literat eine Überwindung der Neuscholastik anbahnte und hierin das Zweite Vatikanum vorwegnahm. Damals verfiel er hingegen der Exkommunikation. Daß das Sich-Öffnen gegenüber der Moderne auch auf Abwege führen kann, zeigt M. Eder in seiner interessanten Abhandlung über den Weg vom „artgemäßen“ Christentum zum „deutschen Glauben“. An Beispielen wie K. Adam und M. Schmaus wird die Öffnung gegenüber dem Nationalsozialismus demonstriert. So stimmte Adam einen an den Johannesprolog erinnernden Lobpreis auf Adolf Hitler an („Ein solcher Mensch ... mußte kommen, ... er kam ... aus dem katholischen Süden ..., aber wir kannten ihn nicht“). Eder hat sicher recht, wenn er die Zusammenhänge zwischen „modernistischen“ Theologen und „Nationalsozialismus“ im gemeinsamen „antirömischen Affekt“ und dem damit zusammenhängenden „patriotischen Nationalismus“ erblickt (343). Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß aus eben diesen Gründen die evangelische Kirche stärker als die katholische auf Hitler „hereinfiel“. U. Scharfenecker befaßt sich mit O. Schroeder als der zentralen Gestalt eines Niederrheinischen Reformkreises, der bewußt an den „Modernismus vor 1914“ anknüpfte. Die Reformforderungen dieser Gemeinschaft klingen übrigens teilweise wie ein Wunschkatalog für das Zweite Vatikanum (346f, 349f).

Mit dieser Feststellung sind wir wieder am Ausgangspunkt angelangt. P. Hünermann reflektiert daher abschließend nochmals Fragen im Zusammenhang von Antimodernismus/Modernismus und Zweitem Vatikanum, ohne definitive Antworten geben zu können. Wieweit zum Beispiel vorkonziliare Diskussionen und Konflikte zum Konsensbildungsprozeß am Zweiten Vatikanum beitrugen, bleibt auch nach der Lektüre des Buches offen. Unklar bleibt es auch, ob das Konzil sich voll bewußt war, daß eine Erneuerung von Kirche und Theologie eine „Restrukturierung der Kirchenleitung“ voraussetzt.

Leider sind in dem interessanten Buch relativ viele Setzfehler stehen geblieben. Daß ein Personenregister beigegeben wurde, ist sehr zu begrüßen. Dagegen ist das Fehlen eines Abkürzungsverzeichnisses zu bedauern.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

■ BUCHER RAINER, *Kirchenbildung in der Moderne*. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. (Praktische Theologie heute, Bd. 37) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (302).

Es läßt sich nicht leugnen: Auf einige angesehene, durchaus gegenwartssensible katholische Theologen dieses Jahrhunderts – etwa Karl Adam, Joseph Lortz, Michael Schmaus – übte Hitler mit seinen politischen Ideen eine große Faszination aus. War es Naivität? War es Opportunismus? Rainer Bucher versucht in seiner Habilitationsschrift diesen Fragen auf den Grund zu gehen, ja er will von diesem kritischen Punkt aus die Probleme der Kirchenbildung in der deutschen Gesellschaft dieses Jahrhunderts aufrollen.

Attraktiv mußte gerade für aufgeschlossene Theologen sein, daß der Nationalsozialismus exemplarisch das war, „was die katholische Kirche nicht sein wollte und konnte: Bewegung.“ (80) Unter Rückgriff auf Michel Foucaults Begriff des ‚Dispositivs‘ kennzeichnet der Autor die Sozialform der Kirche des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts als ‚Dispositiv der Dauer‘, das einer ‚Logik der Stillstellung‘ folgt. (39–62) Mit dieser defensiven Strategie begegnet die Kirche den Herausforderungen der modernen pluralen Gesellschaft. Daß nun die Kosten dieser Strategie wachen Theologen bewußt werden und daß sie nach Alternativen suchen, ist nicht weiter verwunderlich. „Gerade die merkwürdige doppelte Doppeldeutigkeit des Nationalsozialismus als reaktionäre Revolution eines utopischen Anti-Modernismus mit partiellen Modernisierungsfolgen machte die Attraktivität des nationalsozialistischen Projekts für die deutsche katholische Theologie des Jahres 1933 aus.“ (150f) Die katholische Hierarchie und der Mainstream der deutschen Theologie begnügte sich allerdings mit einer klaren Abgrenzung der Einflusssphären von Regime und Kirche und zeigte kein Interesse daran, aus dem ‚Dispositiv der Dauer‘ auszubrechen.

Erst mit dem Zweiten Vatikanum, begleitet von der Auflösung der geschlossenen ‚katholischen Milieus‘, stellt sich die Kirche in offensiver Weise der modernen, pluralen Gesellschaft. Der Autor greift vor allem auf Elmar Klingers Interpretation des Konzils zurück, um die damit gegebenen theologischen Impulse zu benennen. Das von Gott berufene – nun nicht mehr in antipluraler Intention völkisch eingebundene – Subjekt rückt ins Zentrum der Theologie und des kirchlichen Lebens. Es gelingt der deutschen Kirche jedoch nur sehr unvollkommen, ein wirklich überzeugendes neues kirchenkonstituierendes Dispositiv an die Stelle des alten ‚Dispositivs der Dauer‘ zu setzen. Bucher beklagt vielmehr einen ‚pastoralen Autonomismus‘, einen „Mangel an vernetzten und als vernetzt wahrgenommen Orten der Kirchenbildung“. (219) Eine Analyse paradigmatischer Orte (Priester, Laientheologen, katholi-

sche Verbände, Verkündigung) soll dieses Manko veranschaulichen.

Es ist klar, daß eine derart breit angelegte pastoraltheologische Arbeit nur exemplarisch vorgehen kann. Daß allerdings beim abschließenden Ausblick auf kirchenkonstituierende Orte die Pfarreien nicht ausdrücklich in den Blick kommen, daß auch den Priestern ein Ort an den Rändern der Kirche zugewiesen wird (262), provoziert doch Fragen bezüglich ihrer Realitätsnähe. Auch eine weniger komplizierte, leserfreundlichere sprachliche Gestaltung hätte man der Arbeit gewünscht. Denn sie bringt gerade im historischen Teil eine Fülle interessanter, überraschender Einsichten, etwa die aufschlußreiche Darstellung der ‚Theologie Hitlers‘ (83–143). Mit seiner Kombination von Pastoral- und Theologiegeschichte hat Rainer Bucher den Forschungsstand über die Entwicklung der deutschen Kirche zweifellos in wertvoller Weise bereichert.

Linz

Markus Lehner

■ LIEBMANN MAXIMILIAN/PAARHAMMER HANS/RINNERHALER ALFRED (Hg.), *Staat und Kirche in der „Ostmark“*. Peter Lang, Frankfurt/M. 1998 (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg; Neue Folge Bd. 70). (561). S 992.–. ISBN 3-631-32164-3.

Man muß höchst erfreut vermerken, daß diese Publikation erschienen ist. Waren doch im vergangenen Gedenkjahr („1938–1998“) die Wortmeldungen kirchlicher Zeitgeschichtler äußerst rar. Umso begrüßenswerter ist die Idee, die wissenschaftlichen Beiträge eines im Jahr 1996 vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte (am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg) veranstalteten Symposiums zu veröffentlichen, um, wie es im Vorwort heißt, „die Ergebnisse ... einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen“. (S. 7)

Sieht man sich den Band genauer an, hält er freilich nicht ganz diesen Erwartungen stand. Es ist darin bekanntes zeitgeschichtliches Wissensgut mit neuen Forschungsergebnissen vermengt, so daß dem einigermaßen kundigen Leser unklar bleibt, auf welches Ziel hin die Publikation angelegt ist. Man könnte die insgesamt 19 Artikel ebenso vieler verschiedener Autoren in drei Gruppen aufteilen.

Gruppe 1: Forschungsergebnisse älteren Datums, teilweise erweitert und aktualisiert:

Maximilian Liebmann präsentiert die (bekannten) Ausführungen zu „Kirche und Anschluß“, in der die schicksalshafte Rolle der österreichischen Bischöfe (v.a. Kardinal Innitzer, die „Feierliche

Erklärung“) im Jahr 1938 und deren Hintergründe dargelegt sind. *Josef Kremsmair* bietet eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse hinsichtlich der Aufhebung der Theologischen Fakultäten Österreichs (Innsbruck, Salzburg und Graz). *Peter G. Tropper* legt aus seiner intensiven Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus in Kärnten heraus eine nähere Betrachtung der „Kärntner Priester im Widerstand“ vor. *Gerhard Wanner* stützt sich in seinem Beitrag „Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Vorarlberg“ auf seine diesbezüglichen Forschungsarbeiten aus dem Jahr 1972. *Erika Weinzierl*, deren Publikationen vielfach den katholischen Widerstand zum Thema hatten, behandelt einmal mehr „Katholische Priester im Widerstand“, und *Rudolf Zinnhobler* findet sich mit einem neuerlichen Beitrag über „Die Bischöfe Gföllner und Fließner in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus“, der insofern Neues bietet, als er den von amerikanischer Seite erhobenen Vorwurf der Kollaboration Fließners mit dem NS-Regime zu entkräften vermag.

Gruppe 2: Forschungsarbeiten jüngerer Datums: *Annemarie Fenzl* beschreibt mittels erst vor 10 Jahren bekannt gewordener Unterlagen eindrucksvoll die Welt der röm. kath. Gemeinde im jüdischen Ghetto Theresienstadt, in deren Licht die von Kardinal Innitzer in Wien errichtete „Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken“ neues Gewicht erhält. *Andreas Kapeller* berichtet über die Versuche der Nationalsozialisten, sich des Stephansdoms – als Wahrzeichen Wiens – zu bemächtigen und ihn ideologisch beziehungsweise propagandistisch für sich zu verwerten. *Rupert Klieber* geht in seinem Beitrag der Frage des katholischen Widerstands anhand der (nicht liquidierten) rein kirchlich-religiösen Vereinigungen nach und schlägt vor, „Widerstand“ im katholisch-religiösen Kontext besser mit „begrenzter Loyalität“ zu umschreiben. *Michaela Kronthaler* gibt das von ihr untersuchte Schicksal des österreichischen Caritasverbandes bis hin zur Eingliederung in die „Arbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege in der Ostmark“ wieder. *Franz Ortner* zeigt am Beispiel der Halleiner Schulschwestern ausführlich den Kampf des NS-Regimes um die Vorherrschaft der Jugendberufshilfe. *Hans Paarhammer* schließlich geht in seiner Untersuchung auf die Bedeutung der Kirchenaustrittsbewegung für die Kath. Kirche hinsichtlich kirchenrechtlicher, vor allem aber auch hinsichtlich seelsorglicher Implikationen ein.

Gruppe 3: Berichte von Zeitzeugen.

Der Innsbrucker Stadtarchiv-Direktor *Franz-Heinz Heye* beschreibt einen interessanten frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekt der NS-Zeit. Er

berichtet von der Neubelebung der Verehrung des Amraser Gnadenbildes (Pfarrkirche Innsbruck/Amras) in der NS-Zeit anlässlich der wunderbaren Rettung von Pfarrangehörigen bei Fliegerangriffen im Jahr 1943. *Johannes Neuhardt*, Salzburger Diözesankonservator, geboren 1930, erinnert sich in seinem Beitrag an seine Kindheit im nationalsozialistischen Salzburg. *Sebastian Ritter*, Jahrgang 1917, emeritierter Domdechant und Direktor der Erzbischöflichen Finanzkammer Salzburg, beschreibt seine Erlebnisse als Seminarist in der NS-Zeit und als Wehrmachtsangehöriger. Fast nebenbei stellt er sich zwei durchaus brisante Fragen, die im Sammelband sonst nirgends Berücksichtigung finden. 1. Wie haben Theologen und Priester über ihren Dienst in der Wehrmacht gedacht?

2. Haben die Vertreter der Amtskirche mehr für ihre persönliche Sicherheit Sorge getragen als für das Gedeihen der Kirche und das der Seelen? Ritter verteidigt die Vertreter der Hierarchie, räumt aber andererseits auch ein: „Viele, viele [Priester, Anm. d. Rezens.] haben darunter sehr gelitten, daß sie sich ohne wirksamen Rechtsschutz ohnmächtig einem allgegenwärtigen und brutalen ... Staats- und Polizeiapparat ausgesetzt sahen“. (S. 410)

Zwei Beiträge, die sich meiner hier getroffenen Kategorisierung weitgehend entziehen, seien abschließend erwähnt: *Dieter A. Binder* lenkt in seinem – richtigerweise am Beginn des Bandes stehenden – Beitrag die Aufmerksamkeit auf den „Antisemitismus als Religion“ – jener zur Grundhaltung gewordenen Einstellung der Bevölkerung, die dem nationalsozialistischen Regime als „Folie“ für die Realisierung des Holocaust diente. *Gustav Reingrabner* bringt die „Situation des österreichischen Protestantismus in den Jahren 1938–1945“ näher.

Positiv muß vermerkt werden, daß bei der Auswahl der Artikel auf die Berücksichtigung aller Diözesen Österreichs Bedacht genommen wurde. Die Anordnung der Beiträge bloß nach dem Alphabet der Autorennamen schafft allerdings ein eher konzeptloses Hintereinander von Artikeln. Leider hat der Verlag durch die unglückliche Positionierung des Schriftzuges auf dem Buchdeckel die Titelseite (und damit das verwendete Foto von einem Jugend-Appell vor dem Stephansdom aus dem Jahr 1944) fast gänzlich ihrer Wirkung beraubt.

Was bleibt, ist, daß ein zweifellos gewichtiges Buch zur österreichischen Kirchengeschichte während der Zeit des Nationalsozialismus vorgelegt wurde – allerdings mit dem eher ungeordneten Aufbau einer Festschrift und zu einem abschreckend hohen Preis.

Linz

Helmut Wagner

KIRCHENRECHT

■ KOLLER TANJA, *Die Klerikerbesoldung in Kärnten von Maria Theresia bis 1939*. Wien, 1995. (263). Brosch.

Die Frage der Kirchenfinanzierung ist auf der aktuellen kirchenpolitischen Tagesordnung. Dabei werden die unterschiedlichsten Umsetzungen, wie sie sich allein im europäischen Raum finden, auch für Änderungswünsche im deutschsprachigen Raum vorgeschlagen und diskutiert. In diesem Zusammenhang mag ein Blick in die Geschichte mehr als nur bereichernd sein, weil die Kirchensteuer- beziehungsweise Kirchenbeitragsysteme nur auf dem Hintergrund der vorgängigen Entwicklung – auch hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat – eine Erklärung finden und man aus zurückliegenden Fehlentwicklungen lernen sollte. Deshalb führt die von Tanja Koller vorgelegte Untersuchung über die Klerikerbesoldung in Kärnten nur scheinbar weg von der derzeitigen Debatte um die materiellen Grundlagen für die pastoralen Aufgaben der Kirche heute. Die im Rahmen der „*Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte* (Serie II. Studien, Dokumentationen, 30)“ vom Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg herausgegebene Dissertation bringt nämlich in einer überaus interessanten Zusammenstellung sowohl die kirchenrechtlichen wie staatlichen Regelungen für ganz Österreich als auch eine exemplarisch konkretisierte Behandlung für Kärnten. Dabei wird in Erinnerung gebracht, was es denn heißen würde, „zum vor 1939 üblichen System der Kirchenfinanzierung zurückzukehren“, wie dies gelegentlich gefordert wurde (W. Schuppich).

Der vermögensrechtliche Bereich umfaßt jedoch eine derart komplexe Vielfalt von Fragestellungen, daß für die Autorin bald klar wurde: Nur eine Beschränkung auf einen (wesentlichen) Teilbereich, nämlich die Klerikerbesoldung, erlaubt eine effiziente und übersichtliche Darstellung der Thematik. Diese Selbstbeschränkung wird durch präzise Begriffsklärungen sowie durch klare Zu- und Einordnungen in den jeweiligen legislativen Kontext voll aufgewogen. Darüber hinaus ist die materialreiche Untersuchung durch die sorgfältig gewählten Beispiele lokaler Auswirkungen der Gesetzesentwicklung anhand historischer Dokumente (und Fotos) der beiden Pfarren Arnoldstein und Treffen sehr anschaulich. Dabei werden jenseits einer rein rechtlichen Erläuterung der Gesetze auch die Folgen der Wirtschaftskrisen, der Inflationsperioden (zum Beispiel Einbußen durch den Verfall der Staatsobligationen) oder des Wechsels von der Agrar-

zur Industriegesellschaft auf die Versorgung des Klerus und die Erhaltung kirchlicher Einrichtungen berücksichtigt. Verdeutlicht wird dies durch detaillierte Ausführungen über diözesane wie zivile Verwaltungs- und Gerichtsentscheidungen im Blick auf das kirchliche Leben – einschließlich mancher damit verbundener Mißstände.

Besonders wertvoll erscheinen die Begriffsklärungen hinsichtlich der Religionsfondsvermögen sowie des heute kaum mehr bekannten Benefizialsystems, das zwar universalrechtlich abgeschafft und im CIC/1983 nicht mehr enthalten ist, für Österreich jedoch partikularrechtlich immer noch in Geltung steht. So werden neben einer klaren Unterscheidung des Pfarrpfünde- und Pfarrkirchenvermögens auch Fragen von Zehent, Mortuarien, Robotdiensten etc. behandelt, aber auch die ursprüngliche Bedeutung von Stolgebühren und Meßstipendien erläutert – Begriffe, die zwar volksskirchlich noch in Verwendung sind, wenngleich sie durch das derzeit geltende Kirchenbeitragsystem zuweilen als obsolet angesehen werden. Durch das in Statistiken graphisch übersichtlich aufbereitete Archivmaterial erfahren diese in ihrer Bedeutung heute nur noch schwer nachvollziehbaren Finanzierungselemente eine anschauliche Darlegung. Zugleich werden im Durchgang durch mehr als ein Jahrhundert gesellschaftlicher Umbrüche bis 1939 auch die verschiedenen Eingriffe beziehungsweise Eingriffsversuche des Staates aufgezeigt, vor allem hinsichtlich der unmittelbaren Konsequenzen für die seelsorgliche Praxis.

Nach einleitenden Bemerkungen werden somit zunächst „*die ursprünglichen Einkommensquellen des Seelsorgeklerus*“ (16–99) dargestellt, wobei die allgemeinen vermögensrechtlichen Bestimmungen bereits eine erste Konkretisierung erfahren in bezug auf die unterschiedliche finanzielle Ausgangslage der nach der josephinischen Säkularisierung des Benediktinerstiftes Arnoldstein 1783 kaum noch mit Stammkapital ausgestatteten Inkorporationspfarre Arnoldstein und der bis ins 9. Jahrhundert zurückreichenden, wohlbeprüfunden Urpfarre Treffen. Dabei kommen zunächst die Veränderungen der Benefizialeinkünfte (ohne die Zuschüsse aus den Religionsfondsvermögen) zur Sprache, wobei die Grundentlastung 1848/49 eine wesentliche Zäsur brachte mit dem Bedeutungswechsel vom Grundvermögen zum Kapitalertrag, der oft nur durch eine ausgeklügelte Stolgebühren- und Meßstipendienordnung überbrückt werden konnte. In einem eigenen Kapitel werden dann „*die Religionsfonds als finanzielle Grundlage der gesetzlich vorgeschriebenen Congrua*“ (100–131) im Kontext der staatlichen Aufsichtsgesetzgebung beschrieben, denn „das Ziel Kaiser Joseph II. war

die totale Abhängigkeit der Kirche vom Staat und eine vom Staat ausgehende Reform der kirchlichen Zustände“ (103). Neben der Aufhebung aller „für die Seelsorge entbehrlichen“ Klöster kam es dabei auch zu jener Pfarregulierung, die für je 700 Seelen eine Kirche plante, und die heute oft die Relevanz der Statistik „unbesetzter“ Pfarren etwas verzerrt. Die Religionsfonds, die von Staatsbeamten nicht immer besonders vorteilhaft verwaltet wurden, mußten die erforderliche Mindestbesoldung (Congrua) der katholischen Geistlichkeit sicherstellen, wofür schon bald Zuschüsse von staatlicher wie kirchlicher Seite nötig wurden. Dies wird noch deutlicher anhand der „*Gebahrung des Kärntner Religionsfonds*“ (132–140) und der rechts- und sozialhistorischen Ausführungen über die Unzulänglichkeit der Dotation der Kleriker im Rahmen der „*Congruagesetzgebung*“ bis zum Konkordat 1933/34 (141–166). Bekanntlich hat erst das Kirchenbeitragsgesetz 1939 die Pflicht der Religionsfonds, zum Sach- und Personalaufwand der Kirche beizutragen, für aufgehoben erklärt, woraufhin das Vermögen schließlich eingezogen wurde. Was davon nach dem II. Weltkrieg noch übriggeblieben war, ging schließlich in das Eigentum der Religionsfonds-Treuhandstelle über und ist Grundlage für die derzeitigen Restzahlungen seitens des österreichischen Staates an die Kirche als „*datio in solutum*“ unter Bedachtnahme auf Art. 26 StV 1950.

Sowohl die „*Anspruchsvoraussetzungen und die jeweilige Höhe der gesetzlichen Congrua*“ (167–202) sowie „*die Congruafassungen*“ (203–222), das heißt die pfarrlichen Pfründenenertragsbekenntnisse mit allen Einkünften und Ausgaben, weisen darauf hin, daß die staatliche Entlohnungsabhängigkeit auf einem staatskirchlichen Prinzip basierte, wonach die Kirche zu einem „Werkzeug werden“ sollte, welches man „nur zur Verwirklichung staatlicher Interessen“ mittels „staatsgefälligen Dienern“ einsetzen wollte (223). Demgegenüber bringt nach Ansicht der Autorin das gegenwärtige Finanzierungssystem durch die Einhebung von Kirchenbeiträgen (die schon in Art. 15 StGG 1867 ermöglicht, aber erst 1939 staatlich verfügt wurde), „die völlige Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat zum Ausdruck“, die beide als unabhängige Partner wahrnehmen läßt (225). Damit stützt die Verf. die Position der österreichischen Bischöfe, die trotz der momentan angespannten Lage (mangels überzeugender Alternativen) vom derzeitigen System nicht abgehen möchten.

Der gut lesbare und informative Band wird durch ein Glossar, ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie einen dokumentarischen Anhang (pfarrliche Chroniken, Stolornungen

und Stiftungsnachweise, Kongruanovelle 1921, etc.) abgeschlossen. Ein Orts- und Personenregister ist vor allem für den lokalhistorisch Interessierten eine wertvolle Ergänzung.

Linz

Severin Lederhilger

LEBENS B I L D E R

■ RATZINGER JOSEPH KARDINAL, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1998. (191 mit 86 Abb.). Geb. DM 36,-/S 263,-/sFr 26,-.

Der Autobiographie einer für Theologie und Kirche so maßgeblichen Persönlichkeit ist das Interesse gewiß, zumal der Kardinal sein Leben bis zur Bischofsweihe im Dom zu München, dem Beginn seines gegenwärtigen Lebensweges, auch sprachlich hervorragend erzählt. Die italienische Ausgabe erschien 1997 unter dem Titel „*La mia vita*“ in einem Mailänder Verlag.

Geboren und aufgewachsen ist der Autor im alten keltisch-römischen Kulturland des Inn-Salzach-Dreiecks. Der Kriegsdienst war vom Jahrgang her unausweichlich: Luftwaffenhelfer, Reichsarbeitsdienst (mit seiner Pseudo-Spatenliturgie), Soldat, Kriegsgefangener, im Juni 1945 entlassen.

Der innere Weg zum Priestertum wird eher in lebensgeschichtlichen Fakten faßbar: in der familiären Einbindung in das tiefgläubige Elternhaus, in der Knabenseminarszeit in Traunstein, im Eintritt ins Priesterseminar Freising und ins Georgianum in München: der Zeit „innerer Wege“ und „großer erlittener Entscheidungen“ (67).

Nach der Priesterweihe 1951 und der Münchener Kaplanszeit, nach der Lehrtätigkeit am Freisinger Priesterseminar, nach der Promotion 1955 und Habilitation über die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura 1957 (die erste Einreichung der Schrift war von Schmaus zurückgewiesen worden) folgten die Berufungen im Fach Fundamentaltheologie nach Bonn 1959, zum Konzilsperitus 1962, im Fach Dogmatik nach Münster 1963, nach Tübingen 1966, an die neugegründete Universität Regensburg 1969, in die Internationale Päpstliche Theologienkommission. Es ergab sich eine Fülle prägender Begegnungen, aber auch Entfremdungen: Karl Rahner und Ratzinger lebten theologisch „auf zwei verschiedenen Planeten“ (131).

Der „Quellort“ theologischer Positionen Ratzingers dürfte sein: die tiefe Einbindung des Elternhauses in den Glauben und in das Leben der Kirche und des Kirchenjahres sowie die strikte Ablehnung des die Kirche bekämpfenden NS-Regimes; der Ministrantendienst; das Hinein-

wachsen besonders durch den Schott in die „unerschöpfliche Realität der katholischen Liturgie“, die ihn „durch alle Lebensphasen begleitet“ (23); die im Georgianum täglich gefeierte hl. Messe, auf die Regens Pascher sein Erziehungssystem aufgebaut hatte, und dessen Vorlesungen, die den Zugang zur Liturgischen Bewegung erschlossen; de Lubacs Buch „Katholizismus“, das zu einem Schlüsselerlebnis für ein neues Verstehen von Liturgie und Kirche als Wir des Glaubens wurde; die als Dissertation angenommene Preisaufgabe zum Thema „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“.

Kirche wurde erfahren als Gnade im Voraus zum Glaubenden. Die energische Ablehnung gilt daher dem Machertum, wie es der Autor als marxistischen Psychoterror in Tübingen erlebte. Er spürt es auch in der Liturgischen Bewegung, der er ursprünglich reserviert gegenüberstand. Schroff tadelt er das kurzfristige Verbot des alten Missale durch Paul VI.: Liturgie erwecke den Eindruck, sie werde „gemacht“ – gemacht von Gelehrten und Juristen; sie sei nichts Vorgegebenes, sondern unser selbstgemachtes Produkt (174).

„Ich wüßte keinen überzeugenderen Glaubensbeweis als eben die reine und lautere Menschlichkeit, in die der Glaube meine Eltern und so viele andere Menschen, denen ich begegnen durfte, hat reifen lassen“ (133). So der Autor als Fundamentaltheologe. Der Dogmatiker bezeichnet seine Eschatologie als sein am meisten durchgearbeitetes Werk (175).

Linz

Johannes Singer

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

Zu seinem 85. Geburtstag bot Bernhard Häring (er ist am 3. 7. 1998 verstorben) auf Drängen von Freunden dem Leser diese Deutung seiner Lebens- als Glaubensgeschichte an; er war es dem Geber aller guten Gaben schuldig (7). Er hatte viel zu loben und zu danken.

Für sein tiefgläubiges Elternhaus zuerst, in dem er 1912 als elftes von zwölf Kindern zur Welt kam. (Daß es im Bergdorf Böttingen unweit Beuron ist, erfährt man viel später und nur nebenbei.) Sein Weg in den Orden der Redemptoristen führt über Gars und Günzburg zum Studium nach Rotenfeld. 1939 wird er zum Priester geweiht. Was er als Sanitäter in Rußland erlebte, war ein Inferno und sein Überleben ein Wunder. Er agiert auch als Taufpriester, als Heiler, sogar als Hebamme und erlebt Zeugnisse der Menschlichkeit. Nach dem Doktorat 1947 in Tübingen doziert er in Gars und Rom Moraltheo-

logie. Das Konzil wurde ihm zur großen Herausforderung, die Mitarbeit an *Gaudium et spes* hält er für einen Höhepunkt seines Lebens (83). Eine reiche Vortragstätigkeit, Seelsorge (besonders auch an Priestern), Volksmissionen und Exerzitien führten ihn in alle Welt. Jahrelang zog sich der Konflikt mit der Glaubenskongregation dahin; Häring sollte sich verpflichten, auch nur jeden Anschein von Dissens zu vermeiden. Die Konfliktbewältigung „Meine Erfahrungen mit der Kirche“ gibt es in 8. Auflage. Gleichzeitig brach der Kehlkopfkrebs aus. Ab 1988 lebte Häring in aktivem Ruhestand in Gars.

An der Moraltheologie hatte er als Student wegen ihrer Verrechtlichung die geringste Freude. Als er, anstatt seinem Wunsch entsprechend als Missionar nach Brasilien zu gehen, Moral zu dozieren hatte, entwarf er einen Gesamtkurs, aus dem „Das Gesetz Christi“ erwuchs, inzwischen in mindestens zwölf Sprachen erschienen. Ähnlich „Frei in Christus“. Sein Anliegen war es, durch biblische Fundierung im Bundesgebot der Liebe, durch Christozentrik und den Primat des Glaubens und der Gnade die Verrechtlichung zu überwinden. Dem diente auch die Gründung der „Academia Alfonsiana“ in Rom zur Heranbildung künftiger Moraltheologen. (Daß P. Franz Hürth SJ in einer Gregoriana-Vorlesung einen Fall überhaupt gelöst hat, wenn auch nur rein rechtlich, ist wohl eine Ausnahme; seine Art war: „Habetis principia, judicatis ipsi“). Häring stellte sein Leben in den Dienst einer heilenden und befreienden Friedensethik, einer „Entfeindungs-“ im Geist des leidensbereiten und absolut gewaltfreien Gottesknechts.

Die Biographie des großen Christen und Theologen ist kirchen- und lehrgeschichtlich ungemein interessant, etwa das Zustandekommen der Enzykliken „*Casti connubii*“ 1930 und „*Humanae vitae*“ 1968 betreffend, die Häring „wie ein Blitz aus heiterem Himmel“ traf; er wollte alles tun, um eine riesige Welle von Kirchnaustritten zu verhüten (97f).

Linz

Johannes Singer

LITURGIE

■ FELBECKER SABINE, *Die Prozession*. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. (MThA 39). Oros, Altenberge 1995. (743). DM 99,80.

Liturgie findet ihre Form nicht allein in Worten, sondern auch in nonverbalen Handlungen, in Gebärden, Gesten, Haltungen und rituellen Vollzügen. Zu den zu Recht beklagten Einseitig-

Den Reichtum liturgischer Feierformen ausschöpfen: ***Neue Modelle – Bausteine – Anregungen***



24 Gottesdienstmodelle in verschiedenen Formen im Verlauf des Kirchenjahres enthält **diese Neuerscheinung** von Guido Fuchs. Sie tragen wesentlich zum Kolorit der jeweiligen Zeit bei: *Kreuzweg und Bittgang, Rosenkranz und Frühlingschicht, Trauermette und Maianacht* - in solchen und vielen weiteren Formen erschließt sich der Reichtum der Liturgie und der liturgischen Zeit. **Da sie auch ohne Priester gefeiert werden können, sind sie eine Hilfe für alle, die Wort-Gottes-Feiern gestalten.**

**Es muß nicht immer
„Messe“ sein**
Gottesdienstformen im
Kirchenjahr
Zusammengestellt von
Guido Fuchs
Reihe: Konkrete Liturgie
149 Seiten, kart.
DM 24,80 / sFr 23.50
ÖS 181,-
ISBN 3-7917-1668-9

**Von Guido Fuchs außerdem
erschienen:**

Mahlkultur

Tischgebet und Tischritual
Reihe: Liturgie im Alltag
DM 49,80 / sFr 47.- / ÖS 364,-
ISBN 3-7917-1595-X

Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie

Hinführung und Anregungen
DM 29,80 / sFr 28.- / ÖS 218,-
ISBN 3-7917-1549-6

Zwei Bücher, denen die Rezensionen übereinstimmend „eine Fülle von unverzichtbaren Informationen, Überlegungen und Anregungen“ bescheinigten.

keiten in der Nachkonzilszeit gehört ohne Zweifel, daß dieser Aspekt an manchen Orten nicht die notwendige Aufmerksamkeit gefunden hat. So ist es erfreulich, daß auch die Liturgiewissenschaft den nonverbalen Handlungen mehr und mehr größere Beachtung schenkt. Ein wichtiges Zeugnis für diese neue Sensibilität ist die vorliegende Dissertation, die bereits 1993 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde und wegen ihrer grundsätzlichen und speziellen Bedeutung zumindest in großen Umrissen angezeigt werden soll.

Auf breiter Literaturbasis (Verzeichnis: 673–743) untersucht F. das liturgische Phänomen der Prozession. Vor dem Hintergrund einer Analyse einiger Prozessionen in der griechischen und lateinischen Antike (35–173) werden paradigmatisch die Fronleichnamsprozession (174–336) und die Prozession am Palmsonntag (337–439) in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer rituellen Ausgestaltung vorgestellt. Dabei zeigen sich Parallelen zu den antiken Prozessionen, aber auch gewisse Unterschiede, auf die aufmerksam gemacht wird (440–451). Schon das, was an Fakten und Informationen über die beiden Prozessionen zusammengetragen wurde, ist hilfreich für jeden, der sachkundig über die beiden Feste und ihre liturgische Feier sprechen will.

Fs Erkenntnisinteresse übersteigt aber die historischen Dimensionen weit. Es geht ihr um nichts weniger als um eine Theologie der Prozession (452–664). Was im Blick auf die Prozession unter den großen Stichwörtern „Raum“, „Schau“ und „Spiel“ verhandelt wird, enthält manches Anregende für das Verstehen der Liturgie insgesamt. Auch die Autorin versteht die Prozession als ein Modell für liturgische Ausdruckshandlungen und ihre systematischen Beobachtungen als Anfragen für liturgische Feiern insgesamt. Herausgegriffen sei nur beispielhaft der Hinweis, daß auch das Schauen (nicht nur im Mittelalter, sondern auch heute) eine Form der „*participatio actiosa*“ sein kann.

Eine so umfangreiche Studie wird sicher selten von vorne bis hinten gelesen werden, was das Fehlen aller Register bedauerlich sein läßt. Dennoch: Wer zum Phänomen der Prozession, ihren Teilaspekten oder zu liturgischen Ausdruckshandlungen Bedenkenswertes sucht, wird hier sicher fündig werden.

Linz

Winfried Haunerland

■ KURZ HERIBERT/BECKER-IRMEN MANFRED, *Damit Leben wieder aufblüht*. Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern. Echter, Würzburg 1997. (112). Brosch. DM 24,80.

Das Bedürfnis nach geeigneter Literatur zur Gottesdienstvorbereitung scheint groß zu sein, wenn man die fast unüberschaubare Menge an Veröffentlichungen betrachtet, die in jedem Jahr auf den Markt kommen. Dabei erscheint es zunehmend schwieriger, in der Masse der Veröffentlichungen jene Publikationen auszumachen, denen man aufgrund ihrer Qualität eine weitere Verbreitung wünschen würde, beziehungsweise die zumindest neue, anregende und für die gottesdienstliche Praxis weiterführende Gedanken präsentieren.

Unter dem Titel „Damit das Leben wieder aufblüht“ legt nun das Autorenteam *Heribert Kurz* und *Manfred Becker-Irmen* eine Sammlung von „Wortgottesdiensten mit Kommunionfeiern“ vor, die allesamt dem Thema „Heilung“ gewidmet sind. Die Gottesdienstvorschläge sind dabei in drei große thematische Blöcke unterteilt: So zunächst „Gott spüren“ mit Gottesdiensten zu Themen wie „Geruchssinn“ oder „Hände“; dann Gottesdienste zu verschiedenen Anlässen im Kirchenjahr und schließlich solche zum Thema „Vertrauen“.

Die Autoren sind beide in der Krankenhausseelsorge tätig und von daher täglich neu mit der Frage konfrontiert, wie in der Krisensituation der Krankheit (oder auch einer Behinderung) die Frohe Botschaft vom heilschaffenden Gott Stärkung, Trost und Hilfe sein kann. Wenn Vf. hier als Gottesdienstform einen Wortgottesdienst mit Kommunionfeier vorschlagen, so sind sich durchaus der Problematik dieser Form bewußt und sprechen von einer „Gratwanderung“ (8) zwischen Andacht und Eucharistiefeier. Sie möchten aber dennoch ausdrücklich auch in von Laien geleiteten Wortgottesdiensten an der Kommunionfeier festhalten, weil sie somit die Bedeutung der Kommunion als Haltepunkt und „Versicherungs-Zeichen“ (8) unterstreichen wollen. (Der zudem hohe Wiedererkennungswert dieser Form wiegt für die Vf. außerdem schwerer als die Angst einer Verwechslung mit der Eucharistiefeier.) Die gewählte Gottesdienstform, die allen vorgeschlagenen Modellen modifiziert zugrunde liegt, besteht dabei aus vier Teilen: Eröffnung, Wortgottesdienst, Kommunionfeier und Abschluß.

Wenn im folgenden doch einige kritische Anfragen formuliert werden sollen, so betreffen diese weniger die Form der hier vorgestellten Gottesdienste. Gerade die von den Autoren favorisierte Konzentration auf ein zugrundeliegendes Gottesdienstmodell, das dann auf die jeweilige Thematik abgestimmt und um einzelne variable Versatzstücke variiert wird, erscheint dem Rezensenten sinnvoll.

Bei den Gottesdiensten zu bestimmten Festen des Kirchenjahres gelingt es den Autoren auch

durch die Konzentration auf einige wenige inhaltliche Aspekte, zum Teil erfrischend neue Zugänge zu vertrauten Themen zu schaffen: Etwa, wenn am Karfreitag die Leidensgeschichte Jesu anhand und entlang der Passionssymbole wie Fesseln, Dornenkrone, Hammer und Nägel betrachtet wird (51ff).

Anfragen stellen sich dem Rezensenten gelegentlich, was die sprachliche Qualität der hier angebotenen (Gebets-)Texte angeht. Die Autoren geben vor, eine religiöse Sprache anbieten zu wollen, die den in der Krankheit erfahrenen Grenzsituationen des Lebens (7) angemessen ist. Wirkt es da nicht u.U. etwas banal, wenn zum Beispiel im Gottesdienst zum Thema „Geruchssinn“ in der Vergebungsbitte von Menschen gesprochen wird, „die wir nicht riechen können“ und es analog dann im Schlußgebet heißt: „Wir danken dir, guter Gott, daß du uns riechen, uns leiden kannst.“ Das ist sicher gefällig formuliert und erscheint auch beim ersten Hören sehr eingängig – nur stellt sich die Frage, ob solche Texte über das flüchtige erste Hinhören hinaus eben überhaupt einen bleibenden Eindruck hinterlassen, gar ein zweites Mal verwendet werden können, ohne sich allzusehnell abzunutzen.

Zudem fällt auf, daß die Gottesdienstmodelle größtenteils sehr wortlastig sind. Es sind zwar Liedvorschläge angegeben, aber die Anzahl der Lieder erscheint gegenüber den Wortteilen denn doch sehr gering. Dies ist insofern erstaunlich, als die Autoren bereits im Vorwort darauf verweisen, wie stark spiritualitätsprägend bestimmte Gesänge gerade für die ältere Generation sind, und deshalb empfehlen, häufiger einmal auf ein „altvertrautes Lied“ (9/10) zurückzugreifen. Hier wäre zu fragen, ob die musikalische Gestaltung nicht noch breiteren Raum einnehmen könnte.

Insgesamt erscheinen die vorgeschlagenen Gottesdienstmodelle alle sehr durchdacht zu sein und für die Praxis durchaus empfehlenswert, zumal als weiterführende Anregung. Denn das Autorenteam weist selbst darauf hin, daß die liturgische „Ortsfindung“ dann bei Verwendung der Modelle den Gegebenheiten vor Ort entsprechend vorzunehmen ist (7f).

Münster

Martin Stuflesser

MORALTHEOLOGIE

■ GLEIXNER HANS, *Moral im Überangebot?* Neue Lehraufierungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Schöningh, Paderborn 1997. (120). Brosch. DM 24,80/S 181,-/ sFr 22,30.

Nach lehramtlich-kirchlichen Verlautbarungen zu Einzelfragen der Moral – Antikonzepktion (1968), Sexualität (1975), Abtreibung (1974), Euthanasie (1980), Embryonenschutz (1987) – sind aus den Jahren 1992 bis 1995 vier namhafte, umfangreiche und zum Teil umfassende Dokumente zur christlichen Moral erschienen, zwei Katechismen: der Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK, frz. 1992, dt. 1993) mit seinem dritten Teil: „Das Leben in Christus“ und der (deutsche) Katholische Erwachsenen-Katechismus (= KEK), 2. Teil: „Leben aus dem Glauben“ (1995), sowie zwei Moral-Enzykliken: „Veritatis splendor“ (= VS, 1993) und „Evangelium vitae“ (= EV, 1995). Solches Engagement verdient Beachtung. Die Schrift von H. Gleixner versteht sich als Einführung in diese Moral-Dokumente wie auch als Einladung, diese – als ganze und in ihrem Kontext – zu lesen (9f u. 116f). Die jeweiligen Ausführungen zu den vier Lehrtexten bieten Informationen und eine Würdigung, die neben den (wahrlich nicht zu unterschätzenden) positiven Seiten auch (behutsam, doch ohne falsche Scheu) Defizite aufzeigt und Anfragen stellt.

Einige Bemerkungen seien hier angeschlossen: Die erwähnte lateinische Ausgabe des „Weltkatechismus“ (15) ist vor kurzem erschienen; dabei wurden auch einzelne Formulierungen verändert. Im Unterschied zum KKK bedeutet die Aufgliederung des KEK auf zwei getrennte Bände (wohl erstmalig in der Katechismus-Tradition) in der Tat einen gravierenden Nachteil (31.39f). Über die Gliederung der konkreten Moralthematik nach dem Dekalogschema (17f beziehungsweise 31–36) läßt sich trotz der angeführten Begründungen weiterhin diskutieren, auch wenn es eine allseits befriedigende Systematisierung nicht gibt. Der Kritik der unterentwickelten Freiheitsthematik im KKK und KEK und selbst in VS (22f, 40–43, 69–73) ist sehr wohl zuzustimmen. Das „Plädoyer für den Wert jedes Menschenlebens“ in EV (96) hätte nach Meinung des Rez. eine ausdrücklichere und eingehendere Behandlung auch der Tötung im Krieg, der Notwehr sowie der Todesstrafe (Nr. 22, 55, 56) erwarten lassen. Unpräzise begründet EV die Ablehnung der Euthanasie damit, daß diese „eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person“ darstelle (Nr. 65), was doch auch bei der Todesstrafe der Fall ist. Allerdings betreffen die letzteren Hinweise bereits Details der Dokumente, deren Erörterung selbstverständlich Rahmen und Intention dieser Hinführung übersteigt. Als solche leistet das Buch einen wertvollen Dienst, wobei die angefügten Literaturhinweise (119f) eine zusätzliche Hilfe für das Studium dieser Texte bieten.

Linz

Alfons Riedl

PASTORALTHEOLOGIE

■ GARHAMMER ERICH/ZELINKA UDO. (Hg.), *Gemeindeleitung heute – und morgen?*, Reflexionen, Erfahrungen und Modelle für die Zukunft. (Einblicke, Bd. 1) Bonifatius, Paderborn 1998. (173). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

Die Katholische Akademie Schwerte eröffnet mit diesem Bericht über die gleichnamige Tagung eine neue Publikationsreihe mit Ergebnissen und Reflexionen von Akademietagungen. Ein spannendes und reichhaltiges Konzept lag der sich immer drängender stellenden Frage nach Möglichkeiten und Modellen, wie der Leitungsdienst in der Gemeinde zukünftig aussehen muß, zugrunde: jeweils zwei Referenten nähern sich dem Thema als Referent und Koreferent aus sehr unterschiedlichen Voraussetzungen, was die Disziplin und auch die Konfession betrifft, an. Daraus ergab sich ein pointierter, anstachelnder, manchmal auch polemischer Diskurs, bei dem – im Rückblick – die Fragen wichtiger als die Antworten erscheinen. Im Einzelfall freilich – zum Beispiel beim Referat des Dogmatikers und dem Koreferat des Religionssoziologen – verhinderte ein Dissens schon der „Kriterien für die Kriterien“ eine gemeinsame Suche.

Die wichtigsten Referate seien nur aufgezählt: Der Neutestamentler Hubert Frankemölle referierte über den hermeneutischen und theologischen Ort von „Gemeindeleitung“ und zog daraus gleichermaßen vorsichtig und mutig einige Folgerungen, die wiederum den Universalwiderspruch von Klaus Berger herausforderten. Der Innsbrucker Dogmatiker Józef Niewiadomski beleuchtete die sakramentaltheologische Konzeption des Amtes am Verhältnis von Hierarchie – Volk Gottes sowie Sakramentalität des Ordo – gemeinsames Priestertum der Gläubigen. Sein Widerpart, der empirisch arbeitende Religionssoziologe Andreas Feige, erläuterte am Gegenbeispiel „sakramentalen Herrschaftsanspruchs“, an den Deutschen Evangelischen Kirchentagen, die Bedingungen religiöser Kommunikation. Praktizierte Modelle der Gemeindeleitung aus Lateinamerika (F. Weber), aus Basel (R. Schmid) und Rottenburg-Stuttgart (G. Kopp), Rückfragen aus kirchenrechtlicher (I. Riedel-Spangenberg) und lehramtlicher (H.-J. Algermissen) Perspektive sowie ein umfangreicher Durchblick durch moderne Managementtheorien und ihren spirituellen Hintergrund (K. Berkel und B. Fraling) runden den interessanten Tagungsband ab.

Insgesamt eine erfrischende und ermutigende Auseinandersetzung, die die Konfrontation nicht scheut und bestehende Ängste abbauen hilft.

Linz

Peter Hofer

■ METTE NORBERT, *Praktisch-theologische Erkundungen*. (Theologie und Praxis, 1.) LIT Verlag, Münster 1998. (240). Brosch. DM 39,80.

Eine Reihe ‚Theologie und Praxis‘ mit einem Aufsatzband von Norbert Mette zu eröffnen, macht zweifellos Sinn. Seit seiner Dissertation ‚Theorie der Praxis‘ (1978) bewegen ihn Fragen einer handlungstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, und dies nicht nur auf wissenschaftstheoretischer Ebene, sondern bis in die Verästelungen christlicher Handlungsfelder hinein. Die Reichweite der im vorliegenden Band behandelten Themen ist beachtlich: von der Globalisierung als theologischer und praktischer Herausforderung bis zur religiösen Erziehung im Kleinkindalter, von der vorrangigen Option für die Armen als Herausforderung für Christen und Gemeinden in den Wohlstandsgesellschaften bis zu einem spirituell dichten Text über den Glauben als unverdientes Geschenk.

Gibt es einen roten Faden in dieser Zusammenstellung verstreuter Aufsätze aus den letzten 20 Jahren? – Vielleicht ist er in folgendem Satz zu finden: „Es zeigt sich, daß das christliche Engagement für soziale Gerechtigkeit nicht bloß ein politisches Handeln, sondern ein spirituelles Ereignis ist.“ (214) Das Engagement für Gerechtigkeit als Signum einer Pastoral gemäß dem Evangelisierungsparadigma (30), die Zivilgesellschaft als Ort dieses christlichen Engagements (107ff), „Gerechtigkeit lernen“ als die religionspädagogische Aufgabe unserer Zeit (157ff) – die Suche nach einem gerechteren Welt für alle als elementarer Aspekt eines pastoralen Handelns, das sich als Reich-Gottes-Praxis versteht: das Thema drückt dem gesamten Band seinen Stempel auf. Daß es dabei nicht als überforderndes und weltfremdes Moralisieren daherkommt, ist dem aufmerksamen Blick des Autors für das „Alltägliche und Unscheinbare“ zu verdanken: gerade darauf richte sich die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens. (35)

Wer Impulse für eine sozial sensible und zugleich von einer ausgeprägten christlichen Spiritualität getragene christliche Praxis sucht, der ist mit diesem ‚Lesebuch‘ von Norbert Mette gut beraten. Manche der theologisch anspruchsvollen Beiträge hätten sich allerdings eine aufmerksamere Redigierung verdient.

Linz

Markus Lehner

■ POMPEY HEINRICH/ROSS PAUL-STEFAN, *Kirche für andere*. Handbuch für eine diakonische Praxis. Grünewald, Mainz 1998. (365) DM 48,-.

Friede – ist da, wo ich

*mich annehme,
verzeihe, wenn ich verletzt wurde,
mich realistisch einschätze,
andere Menschen neben mir gelten lasse,
Fehler eingestehe,
meine Mitmenschen ernst nehme...*

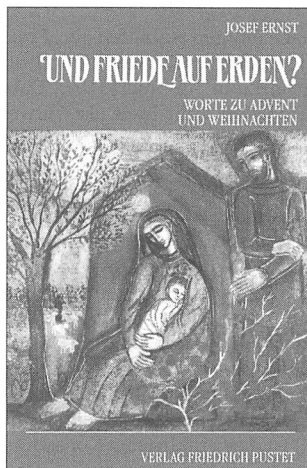
*aus der Neuerscheinung von Josef Ernst,
„Und Friede auf Erden?“*

Knappe Texte, die dem Leben abgelauscht sind, Gedanken, Impulse, kurze Geschichten, die für Predigten ebenso geeignet sind wie für die private Meditation oder zum Vorlesen. So lassen sich die handlichen, schön aufgemachten Bücher von Josef Ernst treffend charakterisieren. Mittlerweile sind seine

Worte zu Advent und Weihnachten

zu einer in Inhalt und Form unverwechselbaren Buchreihe geworden. Als weiterer Titel ist jetzt **soeben erschienen:**

Josef Ernst
Und Friede auf Erden?
Worte zu Advent und
Weihnachten
78 Seiten, kart.
DM/sFr 16,80 / öS 123,-
ISBN 3-7917-1661-1



Weitere Advents- und Weihnachtstitel von Josef Ernst:

**Alle 80 Seiten kart.,
DM/sFr 16,80 / öS 123,-**

Neu geboren?
ISBN 3-7917-1614-X

Auf wen warten wir noch?
ISBN 3-7917-1426-0

Unterwegs - zu uns?
ISBN 3-7917-1574-7

Wohin geht's?
ISBN 3-7917-1594-5

**Angekommen.
Angenommen?**
ISBN 3-7917-1523-2

Nur durch eine radikale ‚Rückkehr in die Diakonie‘ (A. Delp) und indem sie ‚Kirche für andere‘ werden (D. Bonhoeffer), können Christinnen und Christen ganz bei ihrer ureigensten Sache sein: Diese Grundüberzeugung der Autoren trägt dieses Studienbuch, das in ökumenischer Zusammenarbeit entstanden ist. Im Rahmen ihrer Zusammenarbeit am Lehrbrief ‚Diakonie in Kirche und Gesellschaft‘ des Würzburger Theologischen Fernkurses entstanden, zeichnet es sich durch das Bemühen um Praxisnähe und Anschaulichkeit aus. Von Beginn weg werden die theoretischen Überlegungen mithilfe typologischer Praxisbeispiele aus Kirchengemeinden und Caritasverbänden konkretisiert.

Diakonie wird nach einigen Anläufen als „Praxis des Helfens in kirchlichem Kontext und christlichem Deutungshorizont“ definiert (109). Dabei wird der Begriff ‚Helfen‘ sehr breit als Antwort auf soziale Probleme aller Art verstanden. Eine Analyse der aktuellen Weise der Wahrnehmung und Bearbeitung ‚sozialer Probleme‘ steht am Beginn der Darlegungen. Dabei wird näher auf den Aufbau und die spezifischen Probleme des deutschen Sozialstaats und der konfessionellen Wohlfahrtsverbände Deutschlands eingegangen. Der zweite Abschnitt versucht eine theologische Deutung zu geben und spannt dabei den Bogen von biblisch-theologischen Perspektiven bis zu systematischen und praktisch-theologischen Überlegungen. Der letzte und umfassendste Abschnitt (208–364) ist den praktischen Konsequenzen gewidmet und will Konturen diakonischen Handelns in der heutigen Gesellschaft herausarbeiten. Insbesondere werden Solidarität (der entscheidende Weg des Helfens, 194) und Subsidiarität als Grundprinzipien christlicher Diakonie herausgestrichen.

Gemäß der inneren Logik dieser Prinzipien wird großes Augenmerk auf die ehrenamtliche soziale Arbeit und den Bereich der Selbsthilfe gelegt. Professionelle Diakonie- und Caritasarbeit sei zwar unverzichtbar, habe aber letztlich eine subsidiäre Rolle. Anzumerken ist, daß in theologischen Kernfragen manches in der Schwebe bleibt. So liest man einerseits, daß Nächstdienst ohne „die Kultivierung der Lebensbeziehung mit Gott ... keine christliche Diakonie sein“ könne. Andererseits wird eingeräumt, daß sehr wohl auch einem helfenden Handeln ohne expliziten Bezug zu einem kirchlichen Handlungskontext und ohne christliches Selbstverständnis der handelnden Subjekte „die Qualität eines diakonischen Handelns zugesprochen werden“ könne (227). Doch vielleicht ist dieses Offenhalten von Fragen auch beabsichtigt, wollen doch die Autoren mit diesem Studienbuch in erster Linie die Leserinnen und Leser zur Glaubensre-

flexion ihres eigenen diakonischen Engagements anregen. Und Anregungen dafür werden sie hier gewiß genügend finden.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ ESTERBAUER REINHOLD, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*. (296). Kohlhammer, Stuttgart 1996. DM/sFr 79,-/S 577,-.

Uneingeschränktes Lob zuerst von einem Rezensenten, dem die unverkürzte Lebenswelt des Menschen ein philosophisches und theologisches Anliegen ist! Auch wenn ihm da und dort spezifisch naturwissenschaftliche Passagen „zu steil“ sind, weiß er sich doch in guten Händen, wofür 267 zitierte Publikationen stehen. Der Autor dissertierte mit dieser Arbeit, die in ihrer Sachkenntnis, logischen Stringenz, sprachlichen Darstellung und vor allem in ihrem Methodenbewußtsein besticht, 1995 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Wenn Zeit als Klammer zwischen den Wissenschaftsbereichen angesetzt wird, um eine Einheitswissenschaft zu begründen, ist die Frage, welches Verständnis von Zeit zugrunde liegt, und noch radikaler, „wie die Naturwissenschaften und die Theologie Wirklichkeit verstehen und ob sie das selbe meinen, wenn sie gleiche Termini verwenden“ (9).

Der Autor untersucht zeitgenössische Modelle des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft: zuerst die Beziehung beider zueinander von der (Schöpfungs-)Theologie her gesehen: Modelle von der kategorischen Trennung über solche der Mediation bis zu ihrer Integration. Stärken und Schwächen werden aufgezeigt.

Der umfangreichste Teil sieht die Beziehung beider von der Naturwissenschaft her. Nur ein markantes Beispiel kann angedeutet werden: die physikalistische Infragestellung Gottes bei Hawking. Gott ist bei ihm der Platzhalter für das noch nicht Erfassbare; er wird nicht gelehnet, ist aber nicht notwendig, man könne ihn als Verkörperung physikalischer Gesetze ansehen. Andere Modelle sind die Annahme Gottes als evolutive Größe, als Omegapunkt, als nichtobjektivierbare Größe, als Metapher oder als Chaos-Gott. Eine „Einheitswissenschaft“ um jeden Preis, auch um den der Reduktion der Wirklichkeit, scheint eine magische Anziehung auszuüben, wenn extrem die Physik nicht nur die übrigen Naturwissenschaften, sondern auch alle anderen Wissensbemühungen einschließlich Philosophie und

Theologie vereinnahmt. Dies ist rechtens nicht denkbar, solange ihrer Methode treugeblieben wird. Schöpfungshandeln ist nicht Verursachen nach physikalischer Manier. Ein Gegenstands-entwurf, der auf Quantifizierbarkeit abzielt, kann personale und geschichtliche Glaubenserfahrung nicht als solche zur Sprache bringen. Der Mensch ist kein quantifizierbares Naturding. Freiheit ist etwas anderes als die bloße Offenheit, von der die Physik spricht. Naturwissenschaftliche Entwürfe gehen von einem quantifizierbaren Zeitbegriff aus, Theologie versteht das Fortschreiten in der Zeit als Freiheitsgeschichte zwischen Mensch und Gott.

Auf der Grundlage einer Einheitswissenschaft ist ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Offenbarungstheologie nicht möglich, wohl aber auf der Basis der beiden zugrunde liegenden Erfahrung der Wirklichkeit: dem methodisch noch nicht eingeschränkten vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis unserer Lebenswelt. Die Methoden sind Optionen auf dieser Basis. Der Zugang zum Problem Zeit ist die erlebte Zeit (zum Beispiel das Altern), nicht der physikalische Parameter Zeit.

Linz

Johannes Singer

■ RAHNER KARL, *Geist in Welt*. Philosophische Schriften. (Sämtliche Werke, Band 2). Bearbeitet von Albert Raffelt. Benziger-Herder, Freiburg 1996. (XXXVII und 503). Ln.

Das Werk Karl Rahners gab der katholischen systematischen Theologie eine grundlegende „anthropologische Wendung“, ohne die sich die Weiterentwicklung christlicher Glaubensreflexion im 20. Jhd. nicht verstehen läßt. Der Grund für Rahners fruchtbaren Einfluß auf den theologischen Denkprozeß liegt nicht nur in seiner profunden Kenntnis der Lehrtradition, seiner intellektuellen Kreativität und ignatianischen Verwurzelung, sondern auch in einer gründlichen philosophisch-spekulativen Formung und Auseinandersetzung. Karl Rahner wird – mit Johannes B. Lotz und Emerich Coreth – zu den Vertretern der „Deutschen Maréchal-Schule“ gezählt, also zur Gruppe derjenigen katholischen Philosophen, die die Vermittlung der Ontologie des Thomas von Aquin mit der Transzendentalphilosophie Kants in der Interpretation des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (1878–1944) eigenständig weiterführten. Der vorliegende zweite Band der Gesamtausgabe dokumentiert die wichtigsten Beiträge Rahners in bezug auf die Ausarbeitung dieses transzendentalphilosophischen Ansatzes.

Nach dem *Editionsbericht* (XIII–XXXVII) von Albert Raffelt folgt Teil A: *Philosophische Schriften*

(1–346). Einen Großteil dieses Abschnitts macht Rahners Dissertation „Geist in Welt“ (3–300) aus. Diese Arbeit wurde 1936 abgeschlossen, von Martin Honecker bekanntlich nicht angenommen, darauf aber 1939 in Innsbruck veröffentlicht; eine zweite, von Joh.B.Metz leicht überarbeitete Fassung erschien 1957. „Geist in Welt“ ist eine Auseinandersetzung mit der Frage des Thomas von Aquin, ob der menschliche Intellekt etwas aktuell erkennen könne, ohne sich den Sinnendungen zuwenden zu müssen (S.th. I, 84, 7). Rahner verneint mit Thomas diese Frage und versucht in einer subtilen erkenntnistheoretischen Erörterung den Beweis zu führen, daß das menschliche Erkenntnisvermögen, sofern es auf die Wirklichkeit als solche hinausgeht (als „Geist“), immer schon durch konkret-sinnliche Erfahrung (die „Welt“) geprägt ist. Das Denken des Menschen ist also „Geist in Welt“, es vollzieht immer schon eine „conversio ad phantasma“. Metaphysik – konstituiert durch die Vollzüge von abstractio und conversio – ist keine Jenseitswissenschaft, sondern „Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Welt“ (291). – Nach „Geist in Welt“ folgen noch die Aufsätze „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin“ (301–316) und „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“ (Franzö./Deutsch; 317–346).

Teil B (347–370) bringt verschiedene Rezensionen und Stellungnahmen Rahners. TEIL C (371–464) enthält unveröffentlichte Manuskripte, darunter den Beitrag „Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal“ (373–406) aus Rahners Studienzeit (1927). Die menschliche Erkenntnis wird ausdrücklich als diskursive, nicht intuitive Fähigkeit gesehen (vgl. 388, 391f), die sich letztlich einem dynamischen Vorgriff auf das „Esse absolutum“ (393) verdankt. Unter Vermeidung sowohl eines Agnostizismus als auch eines Rationalismus beziehungsweise Ontologismus versuchte Rahner aufzuweisen, „daß eine gewisse Bedingung a priori ... Bedingung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis überhaupt ist“ (406). – Weiters finden sich Protokolle aus Seminaren bei Martin Heidegger (407–426) und über Edmund Husserl (427–430) sowie ein sehr aufschlußreicher „Begleittext zu ‚Geist in Welt‘“ (431–437); darin macht Rahner deutlich, daß eine echte Erneuerung der Scholastik nicht durch individuelle Entwürfe, sondern nur durch eine Umgestaltung ihres Systems und eine echte „Übersetzung“ der Überlieferung“ (433) erfolgreich sein kann. Zuletzt sind noch „Vortrags-skizzen und Materialien“ (438–464) beigelegt, aus denen Rahners gründliche Auseinandersetzung mit Heidegger ersichtlich wird.

Der *Anhang* (465–491) weist umfangreiche Editorische Anmerkungen (467–487), Nachweise zum Textmaterial (488–489), ein Abkürzungsverzeichnis (490–491) sowie ein Namens- (493–495) und ein Sachregister (497–503) auf.

Zweifelloos ist die Terminologie der frühen philosophischen Werke Rahners (zum Beispiel *species intelligibilis*, *conversio*, *reditio completa* usw.) heute unverständlich geworden; der Grundansatz von „Geist in Welt“ hat allerdings nach wie vor Geltung: Eine Theorie menschlicher Rationalität zu entwerfen, die klären möchte, inwiefern „Welt“ überhaupt gedacht und erfahren werden kann – auch angesichts des theologischen Anspruchs von „Glaube“ und „Offenbarung“. Rahners Ausführungen widersetzen sich in wohlthuender Weise gegenwärtigen Trends zu einem bloßen Anwendungs- und Designdenken; ihre Lektüre ist ein echter Gewinn.

Corrigenda: S. 10, 4. Zeile v.u.: In; S. 32, Anm. 14, 5. Zeile: gerade; S. 73, 13. Zeile v.u. und S. 76, 12. Zeile: [es fehlen jeweils die abschließenden Klammern]; S. 139, 5. Zeile v.u.: allen; S. 192, Anm. 47, 1. Zeile: für; S. 208, Anm. 130, 1. Zeile: betreffenden; S. 224, 11. Zeile: Möglichkeit; S. 235, 9. Zeile v.u.: während; S. 249, Anm. 297, 1. Zeile v.u.: übernommene; S. 251, 14. Zeile: nichtübernommene; S. 309, 2./3. Zeile v.u.: Nichtwiderspruchsprinzip [Trennfehler]; S. 315, 14. Zeile: wesensnotwendige; S. 337, rechte Spalte, 12. Zeile v.u.: Abhängigkeit; S. 411, 5. Zeile v.u.: dementprechend; S. 450, rechte Spalte, 3. Zeile: Alltäglichkeit.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ BÄUMER REGINA/PLATTIG MICHAEL, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! Echter, Würzburg 1998. (348). Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-. ISBN 3-429-02050-6.*

Die Spiritualität der Wüstenväter (Askese und Kontemplation, Unterscheidung der Geister, Herzenskenntnis, Umgang mit Bedürfnissen und Leidenschaften, Gehorsam, Maß, Kampf mit Dämonen, Lastern, zum Beispiel Akedia, Umgang mit dem Bösen u.ä.) wurde in den letzten Jahrzehnten sowohl fachwissenschaftlich als auch populär einem breiteren Interessentenkreis erschlossen.

Carl Rogers personenzentrierter Therapieansatz (Stichworte: Gegenwärtigsein, Kongruenz, Empathie) gehört zum Standardprogramm in Ausbildungsgängen für Hauptamtliche in der Pastoral, in der Telefonseelsorge, in Bildungshäusern, in Ausbildungen zu geistlicher Begleitung und im Pastoral Counseling.

Diese Arbeit eröffnet die vom „Institut für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster“ herausgegebene Reihe „Beiträge zur Theologie der Spiritualität“. Ihr Anliegen ist es, Erkenntnisse aus der Tradition der Wüstenväter und aus der humanistischen Psychologie nebeneinander zu stellen und für beide Seiten fruchtbar zu machen. So bietet der erste Teil eine ausgezeichnete Zusammenfassung der geistlichen Lehre der Wüstenväter, von Evagrius Ponticos und Cassian, der zweite Teil eine gute – an P.F. Schmid orientierte – Übersicht über die Grundanliegen Carl R. Rogers. Die Zusammenschau beider Traditionen erarbeitet die anthropologischen Voraussetzungen sowie die Themen Beziehung, Inkongruenz, Echtheit, bedingungslose positive Zuwendung, Empathie und Prozeß. Schließlich werden daraus die Konsequenzen für die Praktische Theologie allgemein und die Geistliche Begleitung in Beziehung beziehungsweise Abgrenzung zu Buße, Katechese, Psychotherapie im besonderen gezogen.

Die Autoren suchen selbst die kritische Auseinandersetzung. Um diese voranzutreiben, möchte der R. folgende Anfragen und Einwände formulieren: Bewußt setzen sich die Autoren von einem Verständnis Geistlicher Begleitung ab, das von einem ignatianischen Hintergrund beziehungsweise von den Exerzitien herkommt.

Wenn Bäume und Plattig auf die Exerzitien rekurren, werden sie diesen nicht immer gerecht. So isolieren sie S. 172 die „erste Woche“ vom „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien und werfen Ignatius vor, Selbsterkenntnis fast ausschließlich von Sünde und Schuldgeschichte her zu verstehen. Das positive Geschaffensein zum Lob, die Dankbarkeit für die Gaben der Schöpfung wird praktisch ignoriert.

Sie wehren sich gegen eine Überlegenheit der Theologie gegenüber der humanistischen Psychologie. Erkenntnis- und urteilsleitend sind eher die Standards der humanistischen Psychologie. Dies gilt zum Beispiel im Hinblick auf die Thematik von Schuld und Sünde. Es wird wohl das Sündenregister der kirchlichen Lehre in der Rede von Schuld und Sünde benannt, aber kein Versuch unternommen, diese Rede auch positiv zu erschließen. Der therapeutische Charakter der Buße wird beinahe vollständig gegen den Gerichtscharakter ausgespielt. Es gilt für die Autoren als „unverständlich“, wenn der Gerichts-

charakter noch als Problem benannt wird (gegen K. Baumgartner S. 321). Ein erhellendes Verständnis von Gericht in der Buße (wohlthuendes Gericht, Gnadengericht) wäre bei J. Werbick (Schulderfahrung und Bußsakrament 50.165), auch bei H. Vorgrimler (Sakramententheologie 245) oder in „Reconciliatio et paenitentia“ (Nr. 31) nachzulesen.

Die Rede Kierkegaards vom „wahren Selbst“ wird halbiert: Ausgeblendet wird durchgängig, daß es um das Selbstsein im Angesicht Gottes geht, beziehungsweise daß Sünde das verzweifelte (Nicht)Selbstseinwollen im Angesicht Gottes ist (Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*; vgl. dazu J. Splett, *Auf der Flucht vor sich selbst? Der Mensch in der Krankheit zum Tode*, in: J. Splett/H. Frohnhofen (Hg.), *Entweder/Oder*. Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt a.M. 1988, 82–100).

Rogers weicht den Fragen nach Transzendenz, Spiritualität und Gott weitgehend aus (S. 139. 179). Dies wird mit seinen biographischen Erfahrungen verständlich gemacht. Welches Verständnis von Gott und Transzendenz liegt aber bei den Autoren selbst vor, wenn sie sehr apodiktisch sagen, daß der große Raum durch den Geistlichen Begleiter verengt wird, sofern er Gott ins Gespräch bringt (S. 262)? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein Verständnis von Rationalität und Theologie verherrscht, das dem konkreten Menschen und seiner Freiheit nicht gerecht wird. Ist die Ver-be-grifflichung von Erfahrung wirklich hinderlich für die Entwicklung von Erfahrung (S. 262)? Die Rede von „Erfahrung“, vom „wahren Selbst“ oder auch von der „vorurteilsfreien Zusammenarbeit“ bedürften wohl einer weiteren Klärung. Der Begriff der Erfahrung ist einer der unaufgeklärtesten in der Philosophie (H.G. Gadamer). „Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine vis a tergo“ (H.G. Gadamer).

Über die Hintertür des „Setting“ kommt dann Transzendenz, Gott wieder rein (S. 268). Vorher wurden Autoren wie Andriessen, Schupp oder Sudbrack gar nicht zimperlich abqualifiziert. – Es ist beiden Autoren zuzustimmen, daß „kaum eine Therapie oder Beratung ohne irgendeinen weltanschaulichen Hintergrund auskommen wird“. (S. 268)

Diese kritischen Anmerkungen wollen das Verdienst der Arbeit nicht schmälern. Sie ist allen zu empfehlen, die als Geistliche Begleiter und/oder in der Beratung tätig sind.

Freiburg i. B.

Manfred Scheuer

■ GARZONIO MARCO, *Nahaufnahme*. Carlo Maria Martini. Paulinus, Trier 1997. (124). Kart. DM 19,80.

Daß der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, eine der großen Bischofsgestalten der gegenwärtigen Kirche ist, spricht sich schon herum. Würde man nur von ihm hören, möchte man ihn sicher auch einmal sehen, in einer Art von Nahaufnahme. Eine andere Art von Nahaufnahme hat der Journalist Marco Garzonio durch sehr persönliche Gespräche mit dem Kardinal und durch sehr persönliche Fragen an ihn zuwegegebracht. So entsteht das Lebensbild eines bischöflichen Seelsorgers, das persönlich ansprechend ist, die Grenzen des guten Geschmacks und der persönlichen Privatsphäre aber nicht überschreitet.

Die Themen, die in diesen Gesprächen aufgegriffen werden, sind politischer, kirchenpolitischer, theologischer und vor allem auch spiritueller Natur. Zwei Begriffe fallen auf, weil sie auch unausgesprochen die Antworten des Kardinals als Haltungen durchziehen: der Begriff Hoffnung und der Begriff des Maßes. Es ist zu vermuten, daß diese beiden Haltungen die große Wirkung des Kardinals ausmachen. Das Büchlein ist in drei Teile gegliedert: Eine Kurzbiographie, die Fragen und die Antworten und eine Auswahl aus den Texten Martinis, vor allem aus seinen Hirtenschreiben.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die eine lebendige Begegnung mit einem großen Mann der Kirche suchen, der die Situation gut analysiert und ihr mit der Haltung des Glaubens begegnet: Diese Begegnung ist lebendig, auch wenn sie nicht von Angesicht zu Angesicht geschieht.

Altenberg bei Linz

Hubert Puchberger

■ HELL CORNELIUS, *Christsein auf eigene Gefahr*. Porträts und Perspektiven. Albert Camus, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Madeleine Debrél u.a. Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. Brosch.

Cornelius Hell, Rundfunkjournalist, Germanist und langjähriger Mitarbeiter des Kath. Akademikerverbandes Österreichs, stellt in dem vorliegenden Büchlein seine persönlichen geistlich-theologischen Gustostücke vor. Der Band ist in augenfälliger Art und Weise dreigeteilt: Fünf Themen der Gesellschaftspolitik mit christlich-politischen Wertungen, sieben geistlich-intellektuelle Biographien des 19. und 20. Jahrhunderts und vier persönliche theologische Aufsätze bilden die großen Kapitel. Hell stützt seine Ideen auf persönliche Gespräche mit literarisch-theologischen Persönlichkeiten, teilweise verwendet er

wie in einer wissenschaftlichen Arbeit Textzitate aus den Schriften der vorgestellten Autoren, teils wiederum arbeitet er selbst literarisch. Das gesamte Werk ist dennoch eher journalistisch verfaßt, stellt einige große Themen in sehr kurzen Skizzen vor, denen man aufgrund der Themenfülle auch die eine oder andere Oberflächlichkeit gerne nachsieht.

Hell bewegt die Suche nach authentischen Antworten und Lebenshaltungen, nach originalen und originellen Biographien, die den Zwiespalt zwischen säkularer, intellektuell redlicher Moderne und mystisch-geistlich suchender Gläubigkeit bedenken, ihn nicht verdecken wollen, über ihn arbeiten oder an ihm leiden. Als wissenschaftlich interessierter Autor faszinieren ihn neben Camus, Weil, Bonhoeffer, Debrél auch Newman, Delp, Teilhard de Chardin und Rahner. Er fragt und läßt sich befragen über Tod und Auferstehung, den Sinn der Arbeit, den freien Sonntag, aber auch über einige Themen der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, kirchlichen (Un)tugenden und (Un)aufrichtigkeiten.

Dieses Buch möchte geistige Offenheit und Begründungsfähigkeit für ein intellektuell aufrechtes Christsein wiedergewinnen und tut dies v.a. in der Auseinandersetzung mit geschichtlichen Streitpunkten – dem wissenschaftlich motivierten Atheismus und Agnostizismus, dem Übergang von Glaube und Mystik, Mystik und politischem Handeln, Fragen der Ästhetik. Es bekennt sich zu einer gewissen Ermüdung in klassisch kirchlichen Streitpositionen und empfiehlt ein Dranbleiben und Festhalten an einer existenziell verstandenen Christlichkeit, die sich nicht so sehr an einzelnen Bischöfen, am Unfehlbarkeitsdogma oder den Erklärungen des Vatikans zum Gebrauch von Kondomen durch HIV-Positive reiben möchte, sondern eher fragt, woraus am Übergang ins 21. Jahrhundert gesellschaftliche Solidarität gewonnen werden kann, was einen menschlichen Rhythmus – entgegen der totalen Ökonomisierung des Lebens –, was Kultur – entgegen einer Verflachung oder Sinnentleerung – aufrechterhalten oder neugewinnen läßt.

Hier finden wir Antwort auf die Frage, weshalb sich der Autor ausschließlich mit Persönlichkeiten befaßt, die im 19. oder frühen 20. Jhd. geboren wurden, und mit ihnen eigentlich einen Diskurs über klassische Themen führt. Cornelius Hell möchte aus dem Grundsätzlichen eine Antwort für das Morgen suchen, oder vielmehr sich dazu bekennen, wie seine eigene biographische Entwicklung an diesen Fragen gerieben wurde: von einer bäuerlich-kirchlichen Kindheit über schwere Erschütterungen an der Universität der 70er Jahre zu einer mündigen Erkenntnis, daß Glaube, Christentum und Tradition trotz aller

Zerrformen tragend und notwendig für den gesellschaftlichen Zusammenhalt sind.

Wartberg/Aist

Severin Renoldner

■ MATERN GERHARD, *Einer sei euer Lehrer*. Glaubenshilfe in unserer Zeit. Styria, Graz 1995.

Das Angebot von „Glaubenshilfen“ ist in unseren Tagen beinahe nicht mehr überschaubar, zu einer so großen Vielfalt hat sich diese mediale Gattung heute entwickelt. Es erübrigt sich, die vielerlei Angebote im einzelnen anzuführen.

Der vorliegende Band, in welchem der Autor (Jahrgang 1912), vormals Professor für Pastoraltheologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik, versucht, Christen von heute Hilfen zu einem aus der Heiligen Schrift geschöpften Glaubensleben zu bieten, reiht sich in dieses umfangreiche Angebot ein.

Unter den Aspekten: Umgang mit Kindern, mit Kranken, mit von geistiger Blindheit Geschlagenen, mit dem Problem der Armen und Unterdrückten, mit Festgefahrenen im Glauben u.a.m. versucht Gerhard Matern Wege zu sachgemäßer und pädagogisch verantwortbarer Vermittlung und Hilfe zum Glauben zu geben. Seine reiche pastorale Erfahrung fließt in hohem Maße ein. Bei der Schnellebigkeit unserer Zeit, die sich auch in der Sprache niederschlägt, darf man wohl fragen, ob er in seiner Sprache und Darlegung noch den Ton der jüngeren Generation trifft.

Aber inhaltlich bietet er in seiner Aufgeschlossenheit für die Anliegen der Zeit vorzügliche Wegweisungen.

Linz

Josef Hörmandinger

■ SCHWIKART GEORG/WANZURA WERNER (Hg.), *Die großen Gebete*. Styria, Graz 1996.

Georg Schwikart, Journalist und ausgebildeter Religionswissenschaftler, und der Pfarrseelsorger Werner Wanzura treffen in diesem Band eine vorzügliche Auswahl aus dem Gebetsschatz der drei großen monotheistischen Weltreligionen.

Unter den Gesichtspunkten: „Durch den Tag“, „Durch das Leben“, „Durch das Jahr“ und „Die Heiligen Tage“ scheinen Freude, Sorgen, Nöte und Leiden des Lebens auf, die immer im Blick auf Gott hin zu ertragen versucht werden.

In diesen Gebeten eröffnet sich ein tiefer Blick in die Glaubens- und Lebenswelt dieser drei Weltreligionen.

Wichtige Begriffsinhalte finden im Anhang eine knappe Erklärung.

Linz

Josef Hörmandinger

Predigten – essayistisch, geistreich, lebensnah

Klaus Müller

Gott am Rande

Ansprachen zu Advent und
Weihnachten

188 Seiten, kart.

DM 34,80 / sFr 32.50 / öS 254,-

ISBN 3-7197-1669-7

Diese Predigten möchten auch die sog. Fernstehenden erreichen, **denn Weihnachten ist viel mehr**, ist nicht nur Regung, ist aufregend. Die Predigten beginnen immer mit kleinen Geschichten, Beispielen aus der Literatur, aus der Bibel; **wie selbstverständlich, völlig unverkrampft folgen dann die Bezüge zum Alltag**. Klar wird: Gott am Rande – geht nicht.

Udo Körner

Nicht zu vergessen...

Predigten zu außerordentlichen Fest- und Gedenktagen
156 Seiten, kart.

DM 29,80 / sFr 28.- / öS 218,-

ISBN 3-7917-1615-8

„Hier hat ein erfahrener Praktiker **eine wirkliche Predigthilfe** für jene Anlässe im Jahreskreis geschrieben, die ganz besondere Ansprüche stellen... 30 Predigten, die *die Eigenart des gesprochenen Wortes, die geistig-geistliche Präsenz einer Predigt* berücksichtigen...Wirklich, nicht zu vergessen.“
Gottes Volk, Stuttgart

Werner Schröfer (Hg.)

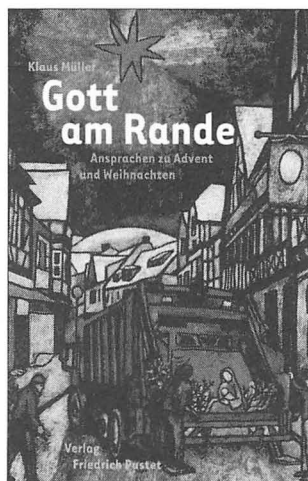
49 Spruchpredigten

200 Seiten, kart.

DM 29,80 / sFr 28.- / öS 218,-

ISBN 3-7917-1662-X

49 Sprüche, Aphorismen, Volksweisheiten, schlüssige Gedanken, die oft so treffend und hilfreich sein können, sind hier Ausgangspunkt ebenso hilfreicher Predigten. Dabei wird nichts zerredet, sondern behutsam interpretiert. **Wichtig: die situationsgerechten, praxisbezogenen Hinweise für den Einsatz der Predigten.**



Werner Schröfer (Hg.)

49 Spruch- predigten

Verlag Friedrich Pustet

Verlag Friedrich Pustet



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

■ BOBERSKI HEINER, *Der nächste Papst*. Die geheimnisvolle Welt des Konklave. Otto Müller, Salzburg 1999. (284). Geb. S 278,-/DM 38,50/sFr 36,80.

HEUTGER VIOLA, *Das Recht auf Sonn- und Feiertage*. (Publikationen d. Instituts f. kirchl. Zeitgeschichte, Salzburg). Geyer-Edition, Wien 1999. (101). Kart. S 145,-/DM 21,-.

HÜTTL HORST, *Die Sri-Chinmoy-Bewegung im deutschsprachigen Raum*. Der Guru Sri Chinmoy: Sein Leben und Wirken – Sein Selbstverständnis und seine Lehre – Seine Bewegung und deren gesellschaftliche Akzeptanz. Eigenverlag, Kalsdorf 1998. (337). Kart.

INHOFFEN PETER/REMELE KURT/SARINGER ULRIKE (Hg.), *Demokratische Prozesse in den Kirchen?* Konzilien, Synoden, Räte. (Theologie im kulturellen Dialog 2). Styria, Graz 1998. (235). Geb.

LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche*. (Theologie im kulturellen Dialog 1) Styria, Graz 1997. (207). Geb.

RAMING IDA/JANSEN GERTRUD/MÜLLER IRIS/NEUENDORFF MECHTHILDE (Hg.), *Zur Priesterin berufen*. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen. Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. (256). Brosch. S 248,-/DM 34,80/sFr 32,-.

RI JERMIN, *Harmonie und Konflikt*. Die Theologie des Hwajeng. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 25). Herder, Freiburg 1999. (182). Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

SCHARER MATTHIAS/NIEWIADOMSKI JÓZEF, *Faszinierendes Geheimnis*. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. Tyrolia, Innsbruck 1999. (176). Brosch. S 234,-/DM 32,-/sFr 30,40.

TOSSOU KOSSI J., *Erdhafte Inkulturation*. Beiträge zur afrikanischen Theologie. Hg. von BÖSCH MICHAEL/HÜNERMANN PETER/KORTING GEORG (Reihe Afrika, Band II). Kath. Akademischer Ausländer-Dienst, Bonn 1999. (151). Kart.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

BISCHÖFliches ORDINARIAT MAINZ, *Horizonte überschreiten*. 25 Jahre Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Mainz. (Mainzer Perspektiven, Bd. 12). Mainz 1998. (198). Brosch.

HALLERMANN HERIBERT (Hg.), *Die Verantwortung gemeinsam tragen*. Erfahrungen mit der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz. (Mainzer Perspektiven, Bd. 13). Bisch. Ordinariat, Mainz 1999. (153). Brosch.

BIBELWISSENSCHAFT

SCHUBERT KURT, *Bibel und Geschichte*. (Schriften d. Pius-Parsch-Institutes Nr. 6). Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1999. (109). Kart. S 198,-/DM 27,-/sFr 25,-.

FESTSCHRIFT

GRUBER HANS-GÜNTHER/HINTERSBERGER BENEDIKTA (Hg.), *Das Wagnis der Freiheit*. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch. Johannes Gründel zum 70. Geburtstag. Echter, Würzburg 1999. (402). Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 93,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KNAPP MARKUS, *Glaube – Liebe – Ehe*. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit. Echter, Würzburg 1999. (207). Kart.

SCHMIDT-LEUKEL PERRY, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens. Don Bosco, München 1999. (292). Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

GESELLSCHAFTSLEHRE

BEDFORD-STROHM HEINRICH, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*. Sozialer Zusammen-

halt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. (Öffentliche Theologie 11). Chr. Kaiser, Gütersloh 1999. (503). Brosch.

KIRCHENGESCHICHTE

HARTMANN GERHARD/SCHNITH KARL (Hg.), *Die Kaiser. 1200 Jahre europäische Geschichte*. Styria, Graz 1999. (887, zahlr. Abb., Karten). Ln. S 584,-/DM 80,-/sFr 72,50.

HOGG JAMES/GIRARD ALAIN/LE BLÉVEC DANIEL (Hg.), *Die Kartäuser und das Heilige Römische Reich* (An. Cart. 140). (Bd. 2: 140 S.; Bd. 3: 98 S; Bd. 4: 243 S, zahlr. Abb.); CLARK JOHN (Hg.), *Fr. Augustine Baker: Discretion*. (An. Cart. 119:9; 92 S.); *The Chartae of the Carthusian General Chapter 1475–1503* (MS Grande Chartreuse 1 Cart. 14) (An. Cart. 100:31; 107 S); *The Part-Dieu Chartae* (An. Cart 100:33; 86 S); JONES DAVID, *An Early Witness to the Nature of the Canonical Order in the Twelfth Century: A Study in the Life and Writings of Adam Scot, with Particular Reference to his Understanding of the Rule of St. Augustine*. (An. Cart. 151; 316 S); HOGG JAMES (Hg.), *Don Nagore Ezquerra and his Luzerna Mystica* (An. Cart. 153; 250 S.); Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1999.

OLSCHEWSKI URSULA, *Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit*. (rst, Bd. 141). Aschendorff, Münster 1999. (348). Brosch.

SALLABERGER JOHANN, *Kardinal Matthäus Lang (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen*. Anton Pustet, Salzburg 1997. (544, 60 SW- und 8 Farbtafeln). Ln. S 590,-/DM 81,-/sFr 77,-.

WALDMANN HELMUT, *Petrus und die Kirche. Petri Versuchung (Mt 16: »Weiche von mir, Satan! ... Was nützt es dem Menschen ...«) und der Kampf der Kirche mit dem Kaisertum um die Weltherrschaft*. (Wiss. Reihe Bd. 7). Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1999. (249). Brosch. DM 68,-.

KIRCHENRECHT

HENSE ANSGAR, *Glockenläuten und Uhrenschlag. Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*. (SKA 32) Duncker & Humblot, Berlin 1998. (418). Kart. DM 124,-/S 905,-/sFr 110,50.

MORALTHEOLOGIE

BRUCH RICHARD, *Person und Menschenwürde. Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick*. (Studien der Moralthologie/Abteilung Beihefte, Bd. 3). Lit, Münster 1998. (120). Brosch.

RÖMELT JOSEF/SCHRAMM MICHAEL, *Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit*. (Handbuch der Moralthologie, Bd. 3). F. Pustet, Regensburg 1999. (368). Geb. DM 48,-/S 350,-/sFr 45,50.

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE (Hg.), *Chiesa, usura e debito estero. Vita e Pensiero*, Milano 1998. (177). Kart. L 25.000,-.

ÖKUMENE

GERHARDS ALBERT (Hg.), *Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie*. (Kleine Bonner Theologische Reihe). Borengässer, Alfter 1999. (XX + 64). Kart. DM 13,80/S 101,-/sFr 13,50.

HILBERATH BERND JOCHEN/PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*. F. Pustet, Regensburg 1999. (184). Kart. DM 34,-.

PASTORALTHEOLOGIE

AACH JÜRGEN, *Brustkrebs: die Not einer Krankheit als Herausforderung an Glaube und Krankenhausseelsorge*. Eine empirische Untersuchung auf der Grundlage einer Patientinnenbefragung während der stationären Primärtherapie. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, Bd. 14). Echter, Würzburg 1999. (337). Brosch. DM 48,-.

DINGES STEFAN, *Zu neuem Leben ermächtigt. Bausteine einer verantwortlichen Scheidungspastoral*. (Edition Zeitpunkt). Tyrolia, Innsbruck 1999. (272). Brosch. S 288,-/DM 39,50/sFr 38,-.

FRIEDRICHS LUTZ, *Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit*. Kohlhammer, Stuttgart 1999. (Prakt. Theol. heute, Bd. 40). (262). Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

HOLZSCHUH WOLFGANG, *Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes*. Eine praktisch-theologische Untersuchung. (S.Th.P.S., Bd. 37). Echter, Würzburg 1999. (313). Brosch. DM 48,-.

KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion*. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Benziger, Zürich 1999. (252). Brosch. DM 39,80/ S 291,-/sFr 37,-.

METTE NORBERT, *Praktisch-theologische Erkundungen*. (TuP 1). Lit-Verlag, Münster 1998. (240). Brosch. DM 39,80.

POPP-BAIER ULRIKE (Hg.), *Religiöses Wissen und Handeln*. Assimilationen, Transformationen, Paradoxien. (Empirische Theologie, Bd. 2). Lit, Münster 1999. (176). Brosch. DM 39,80.

SILL BERNHARD, *Ethos und Thanatos*. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoi, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone de Beauvoir. (est, Bd. XVI). F. Pustet, Regensburg 1999. (300). Kart. DM 68,-/ S 496,-/sFr 64,50.

STEINKAMP HERMANN, *Die sanfte Macht der Hirten*. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. Grünewald, Mainz 1999. (136). Kart. DM 29,80.

PATROLOGIE

RUDOLPH ANETTE, *„Denn wir sind jenes Volk...“* Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. (Hereditas, Bd. 15). Borengässer, Alfter 1999. (XXVI + 308). Geb. DM 64,-/ S 467,-/sFr 58,-.

SCHAMBECK MIRJAM, *Contemplatio als Missio*. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen. (StSSt, Bd. 25). Echter, Würzburg 1999. (473). Brosch. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

PHILOSOPHIE

RUFF GERHARD, *Am Ursprung der Zeit*. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“. (PHS 23). Duncker & Humblot, Berlin 1997, (162). Kart. DM 96,-/ S 701,-/sFr 87,-.

VALVERDE CARLOS, *Der Mensch als Person*. (Amateca, Bd. 16). Bonifatius, Paderborn 1999. (394). Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,10.

WENZEL UWE JUSTUS (Hg.), *Vom Ersten und Letzten*. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Fischer Taschenbuch, Frankfurt/M. 1999. (304). Kart. DM 26,90.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

PIRNER MANFRED L., *Musik und Religion in der Schule*. (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 16). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. (492). Brosch. DM 118,-.

SPIRITUALITÄT

BONTZ HERBERT, *Unzeitgemäße Gottsuche*. Snyder, Paderborn 1998. (169). Kart. DM 24,80.

CROISSANT JO, *Der Leib, Tempel der Schönheit*. Parvis, Hauteville 1998. (237). Kart. S 215,-.

BRUDER EPHRAIM, *Die Seligpreisungen*. Unsere Berufung zum Glück. Parvis, Hauteville 1998. (156). Kart. S 180,-.

EDITH STEIN JAHRBUCH 1999 Bd 5: *Das Christentum – Zweiter Teil*. Echter, Würzburg 1999. (448). Brosch. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

ISENEGGER MARIE-THERESE, *Er aber wird gehaucht*. Der Heilige Geist in der Gottheit, in der Kirche und in den Seelen. Parvis, Hauteville 1997. (288). Kart.

LAFRANCE JEAN, *Der Rosenkranz*. Ein Weg zum immerwährenden Gebet. Parvis, Hauteville 1998. (124). Kart. S 125,-.

LOHFINK GERHARD, *Gottes Volksbegehren*. Biblische Herausforderungen. Neue Stadt, München 1998. (274). Geb.

REPAGES WALTER, *Revolutionäre – Mystiker – Gelehrte*. Gestalten des französischen Katholizismus. Shaker, Aachen 1999. (104). Kart. DM 29,-.

STECHER REINHOLD, *Die leisen Seiten der Weihnacht*. Tyrolia, Innsbruck 1998. (144, 20 Aquarelle des Autors). S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

Katholisch-Theologische Hochschule Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 1998/99

1. Rektorat

Rektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger OPraem, Professor des Kirchenrechts;

Prorektor: Dr. theol. Dr. theol. habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie.

2. Veränderung im Professorenkollegium

Zum Ende des Studienjahres (30. September 1999) verließ der Professor der Philosophie Dr. Rudolf Langthaler die Hochschule. Er folgte einem Ruf an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

3. Habilitation

Mit Dekret des Magnus Cancellarius vom 23. Februar 1999 wurde Dr. theol. Dr. phil. fac. theol. Dr. phil. Clemens Sedmak (Bad Ischl) die Lehrbefähigung (*venia docendi*) für das Fach Fundamentaltheologie erteilt. Thema der Habilitationsschrift: *Sozialtheologie. Bausteine zu einer Theorie lokaler theologischer Modellbildung*.

4. Promotionen

Zum Dr. theol. wurden am 30. Jänner 1999 promoviert:

Mag. theol. Ludwig Ecker (St. Martin/I.): *Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung christlicher Existenz (Dogmatik)*;

Dipl.-Theol. Lic. iur. can. Karl-Heinz Selge (Berlin): *Ehe als Lebensbund – Eine Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (Kirchenrecht)*.

Zum Dr. theol. wurde am 26. Juni 1999 promoviert:

Mag. theol. Jindrich Srajer (Vsetin/Tschechien): *Kindersegen und verantwortete Elternschaft. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes zur Fruchtbarkeit der christlichen Ehe auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Bevölkerungsentwicklung (Moraltheologie)*

5. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden am 30. Jänner 1999 spondiert:

Herbert Altmann (Nußbach): *Sinn- und Gottesfrage bei Viktor Emil Frankl: Eine Untersuchung aus fundamentaltheologischer Perspektive (Fundamentaltheologie)*;

Franz Asen (Vöcklabruck): *Die kognitive Entwicklung des Kindes und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung (Pädagogik)*;

Silvia Glas (Kopfung): *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Möglichkeiten und Grenzen des Konzeptes der „Katholischen Jugend Land“ im Hinblick auf die Identitätsfindung von Jugendlichen (Pädagogik)*;

Elisabeth Hötzmanseder (Grieskirchen): *Zeitgenössische Kunst als Herausforderung an die Kirche. Fünf Beispiele einer lohnenden Begegnung in der Diözese Linz (Kunstwissenschaft und Ästhetik)*;

Reinhard Humer (Schärding): *Pfarrgemeinde und Erneuerungsbewegungen. Möglichkeiten und Chancen einer sinnvollen Zusammenarbeit (Pastoraltheologie)*;

Friedrich Reischauer (Kremsmünster): *Die Suchtproblematik in der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der primärpräventiven Aufgabenstellungen* (Pädagogik);

Kurt Rimplmayr (Windischgarsten): *Ganz für Gott – ganz für die Menschen. Kirche als Heilssakrament im Zeugnis Hildegard Burjans* (Fundamentaltheologie);

Ewald Staltner (Steyr): *„Ich will gedenken der Werke Gottes“ (Sir 42,15). Zur Schöpfungstheologie bei Jesus Sirach* (Altes Testament);

Sonja Stanzel (Linz): *Marina Abramovic. Versuch einer Annäherung. Fragmente eines Lebens als Wanderin zwischen den Welten* (Kunstwissenschaft und Ästhetik).

Zum Mag. theol. wurden am 26. Juni 1999 spendiert:

Mag. phil. Helmut Außerwöger (Ottensheim): *Schellings Theorie des Bösen in seiner Freiheitsschrift von 1809* (Philosophie);

Judith Dorotka (Leonding): *„Ausbrennen kann frau auch im kirchlichen Dienst!“ Der Burnout-Prozeß bei Religionslehrerinnen und Pastoralassistentinnen und die Suche nach möglichen Präventionsmaßnahmen und Hilfestellungen* (Pädagogik);

Gernot Grammer (Linz): *Das Exil der Augustiner-Chorherren von St. Florian im Kloster Pulgarn 1941–1945* (Kirchengeschichte);

Werner Gumpinger (Linz): *Erasmus von Rotterdam – Wegbereiter der Reformation?* (Kirchengeschichte);

Alberto Marques de Sousa (Ipiranga/Brasilien): *Extra sacrificium nulla salus? Die Gewalt des Götzen Markt* (Dogmatik);

Sylvia Melchardt (Linz): *Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems* (Philosophie);

Josef Putz (Oberwang): *Die Freiheit und das radikale Böse bei Immanuel Kant* (Philosophie);

Markus Schürz (Perg): *Wie nahe darf die Kirchengeschichte an den Menschen herantreten? Kirchengeschichte und Historische Anthropologie* (Kirchengeschichte);

Michaela Schwarzbauer (Unterweirdorf): *Die Faszination des Okkulten auf Jugendliche. Im besonderen Hinblick auf die Horrorfilme von Stephen King* (Katechetik/Religionspädagogik);

Edeltraud Schwentner (Rottenegg): *Formen des Jugendlebens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Hintergrund für das gegenwärtige Generationenverhältnis* (Pädagogik);

Michael Zugmann (Linz): *Missionspredigt in Nuce. Studien zu 1 Thess 1,9f.* (Neues Testament).

6. Thomas-Akademie

Zu der am 19. Jänner 1999 stattgefundenen Thomas-Akademie wurde der Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Hans Hermann Henrix, eingeladen. Das Thema seines Festvortrages lautete: *Im Geiste Johannes XXIII. Entwicklungen und Fortschritte im jüdisch-christlichen Verhältnis.*

7. Dies Academicus

Anlässlich des Jubiläums „20 Jahre Katholisch-Theologische Hochschule Linz“ hat am 12. November 1998 ein Festakt stattgefunden. Der Festvortrag zum Thema „Glauben und Wissen“ wurde von em. Prof. DDr. Günter Rombold gehalten. Am 13. November fand der „Dies academicus“ zum Thema „Für die Vernunft des Glaubens – Theologie als Wissenschaft in unserer Zeit“ mit Referenten aller Theologischen Fakultäten Österreichs statt.

8. Freundschafts- und Absolvent/inn/enverein

Neu gegründet wurde in diesem Studienjahr der Freundschafts- und Absolvent/inn/enverein der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Auf der Gründungsversammlung am 10. Juni 1999 wurde Mag. Maria Eicher zur Vorsitzenden gewählt.

9. Institut für Caritaswissenschaft

Mit 1. Jänner 1999 wurde vom Diözesanbischof an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz das Institut für Caritaswissenschaft errichtet. Zum Direktor des Instituts wurde Dr. Dr. habil Markus Lehner bestellt.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE LINZ

BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

MONTAG, 15. NOVEMBER 1999

Markt und Moral – Zum Modell einer integrativen Wirtschaftsethik

„Sie wollen Wirtschaftsethik studieren? – Dann entscheiden Sie sich für das eine oder andere!“ (Karl Kraus). Die in diesem Bonmot auf den Punkt gebrachte Spannung, ja Sperrigkeit zwischen personorientierter Ethik und profitorientierter Ökonomie wird heute an verschiedenen Problemfeldern sichtbar: Arbeitslosigkeit, Verschuldungskrise, Globalisierung und internationalem Wettbewerbsdruck, Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, Primat der Ökonomie über Politik, ... Und dennoch ist das Bonmot von Karl Kraus nicht das letzte Wort zu diesem Spannungsfeld. Intensive wirtschaftsethische Reflexionen der letzten Jahre zeigen, daß Markt und Moral, wirtschaftliches Handeln und ethische Reflexion mehr miteinander zu tun haben, als dies zunächst scheinen mag.

Ein interessanter und vieldiskutierter Neuansatz ist das Modell der „Integrativen Wirtschaftsethik“ von Peter Ulrich. Ziel des Dies Academicus ist es, dieses Modell kennenzulernen und mit seinem Proponenten kritisch zu diskutieren – wobei Fachleute aus Wirtschaft und Arbeitswelt ebenso zu Wort kommen sollen wie die Theologie, die mit der katholischen Soziallehre und als theologische Sozialethik auf eine bedeutsame Tradition wirtschaftsethischer Überlegungen zurückgreifen kann.

10.00–10.30 Uhr

Markt und Moral – Eine Einführung

Mag. Josef Schwabeneder (KTH Linz)

10.30–12.30 Uhr

Die Wirtschaft in der Gesellschaft

Wirtschaftsbürgerethik im Spannungsfeld von Marktlogik und Gemeinsinn

Prof. Dr. Peter Ulrich (Universität St. Gallen)

14.00–16.00 Uhr

Podiums- und Plenumsdiskussion: Welche Ethik braucht die Wirtschaft?

Prof. Dr. Peter Ulrich, Christine Hödlmayr, Prof. Dr. Helmut Pernsteiner,

Mag. Hans Gruber, Prof. Dr. Ferdinand Reisinger

Moderation: Mag. Josef Schwabeneder

19.30–22.00 Uhr

Kabarett-Abend: Gelduntergang – Willkommen im vogelfreien Markt

Die Stützen der Gesellschaft

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 147. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:**Mit dem Judentum im Gespräch**

Peter Nathan Levinson:	Begegnungen von Juden und Christen. Ein Bericht über die Lage in Deutschland	3 – 6
Bischof Maximilian Aichern:	Bekenntnis und Auftrag	7 – 8
Johannes Marböck:	Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums	9 – 19
Martha Zechmeister:	Wenn Christen Gebete der Juden sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen	20 – 30
Helga Kohler-Spiegel:	Christinnen und Christen verändern ihren Blick. Die Sicht des Judentums in Religionsunterricht und Verkündigung	31 – 39
Hans Hermann Henrix:	Als die Vielen schwiegen. Die „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 und unsere Erinnerung	40 – 52
Franz D. Hubmann:	Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998	53 – 61
Markus Lehner:	Christlichsozialer Antisemitismus im Spiegel der Theologisch-praktischen Quartalschrift	62 – 68
Michael John:	Antisemitismus in der österreichischen Alltagskultur der Zweiten Republik	69 – 77

Pastoral im Sparzwang

Josef M. Oesch:	Sparen im „Land, in dem Milch und Honig fließen“?	115 – 123
Franz Weber:	Maß nehmen und Maß halten. Wie sind Sparmaßnahmen in der Kirche pastoraltheologisch verantwortbar?	124 – 131
Hanna-Renate Laurien:	Theologie – Luxus oder Notwendigkeit?	132 – 138
Ferdinand Reisinger:	Zwischen ökonomischem Zwang und christlichem Auftrag ...	139 – 143
Dieter Schümmelfeder:	Hängt der Glaube am Geld? Der Rückgang der Kirchensteuer als Herausforderung für die Kirche im Ruhrgebiet	144 – 148
Wilhelm Vieböck:	Strategische Planung in der Diözese Linz	149 – 153
Hans Gruber:	Teilen schafft Lebensmöglichkeit. Eine theologisch-soziale Reflexion	154 – 162
Louis Mauvais:	Pastorale Neustrukturierungen in Frankreich. Das Beispiel der Erzdiözese Besançon	163 – 170

Kinder

Susanne Gillmayr-Bucher:	Hoffnung und Aufgabe. Kinder im Ersten Testament	226 – 232
Ingrid Kromer:	Veränderte Kindheit – veränderte Kinder?	233 – 242
Ingeborg Verweijen:	Verletzte Kinder	243 – 251
Wolfgang Weirer:	Zur Rolle von Kindern in der kirchlichen Pastoral	252 – 259
Josef Janda:	Katholische Privatschulen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend	261 – 271
Ulrich Babinsky:	Eltern-Kind-Arbeit und Pfarrgemeinde	272 – 276
Silvia Habringer-Hagleitner:	... wenn ihr nicht werdet wie die Kinder	277 – 281
Birgit Jeggle-Merz:	Gemeinsam feiern: Leitlinien für eine gottesdienstliche Praxis	282 – 288

Symbole leben

Eckhard Bieger:	Die Kirchen in der Nachmoderne: Der Kampf um Symbole ...	338 – 345
Dieter Funke:	Symbole: Ausdruck der Seele – Sprache der Religion	346 – 353
Wolfgang W. Müller:	Nur ein Symbol? Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie	354 – 362

Maria Widl:	Gott im Weltlichen wahr-nehmen. Implizite Symbolik als evangelisatorische Qualität der Kirche	363 – 370
Konrad Baumgartner:	Gottes Sorge um den Menschen. Zur Spiritualität der Seelsorge in unserer Zeit	371 – 380
Winfried Haunerland:	Erben des Klerus? Die neuen pastoralen Berufe und die Reform der Niederen Weihen	381 – 391

Abhandlungen:

Franz Gruber:	„Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk17,21). Über die Verborgenheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen	171 – 181
Ilse Kögler:	Getting in Contact. Lifestyles, Werte und Religiosität Jugendlicher	182 – 191
Hanjo Sauer:	„Eigentlich geht es immer um das Reich Gottes ...“ Piet Schoonenbergs hermeneutischer Auftrag an die Theologie	289 – 298
Christoph Niemand:	Antijudaismus im Neuen Testament?	299 – 304

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	78 – 85, 192 – 194, 305 – 310, 397 – 403
Peter Inhoffen:	Möglichkeiten innerkirchlicher Demokratisierung und Synodalisierung. Zu einem Projekt der Kath.-Theol. Fakultät Graz ...	392 – 396

Autorenverzeichnis:

Ammassari Antonio (Hg.), Bezae Codex Cantabrigensis (Ch. Niemand)	204
Babinsky Ulrich, Den Armen die Frohe Botschaft verkünden (M. Lehner)	106
Bäumer Regina/Plattig Michael, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele (M. Scheuer)	434
Ball M./Tebartz-van Elst F.-P./Waibel A./Werner E., Erwachsene auf dem Weg zur Taufe (M. Stuflesser)	199
Bauernfeind Hans/Schlemmer Karl, Feiern in Zeichen und Symbolen (Ch. Freilinger)	97
Baumanns Peter, Kants Philosophie der Erkenntnis (M. Hofer)	332
Bernhard von Clairvaux/Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke Bd. IX (W. Knoch)	323
Bopp Karl, Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche (M. Lehner)	330
Bucher Rainer, Kirchenbildung in der Moderne (M. Lehner)	422
Buckenmaier Achim, „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II (F. Gmainer-Pranzl)	209
Bühlmann Walter, Das Hohelied (F. Hubmann)	200
Busch Norbert, Katholische Frömmigkeit und Moderne (R. Zinnhobler)	322
Butzkamm Aloys (Hg.), Wer glaubt was? (F. Hubmann)	90
Czauderna Guntram, Sakramente im Religionsunterricht (J. Janda)	408
Del Re Niccoló (Hg.), Vatikan-Lexikon (R. Zinnhobler)	326
von Dobbeler Stephanie, die Bücher 1/2 Makkabäer (F. Hubmann)	200
Dohmen Christoph, Orte der Bibel (F. Hubmann)	317
Ecker Ludwig, Zwischen Recht und Vergebung (M. Bayer)	414
Esterbauer Reinhold, Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott (J. Singer)	432
Feichtlbauer Hubert, Zerbricht die Kirche? (R. Zinnhobler)	314
Felbecker Sabine, Die Prozession (W. Haunerland)	426
Franz Ansgar, Streit am Tisch des Wortes? (W. Haunerland)	86
Fresacher Bernhard, Anderl von Rinn (J. Niewiadomski)	88
Friesl Christian (Hg.), Christsein als Beruf (H. Deisenberger)	198
Fuchs Guido, Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie (W. Haunerland)	96

Garhammer Erich/Zelinka Udo (Hg.), Gemeindeleitung heute – und morgen? (P. Hofer)	430
Garzonio Marco, Nahaufnahme. Carlo Maria Martini (H. Puchberger)	435
Gatz Erwin (Hg.), Caritas und soziale Dienste (M. Lehner)	197
Gelmi Josef, Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck 4 (R. Zinnhobler)	211
Gemeinde finanzieren (M. Lehner)	197
Giussani Luigi, Warum Jesus Christus? (H. Puchberger)	417
Glei Reinhold/Khoury Adel Theodor, Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra (J. Janda)	220
Gleixner Hans, Moral im Überangebot? (A. Riedl)	429
Gruber Franz, Von Gott reden in geschichtsloser Zeit (C. Sedmak)	205
Gruber M. Margareta, Herrlichkeit in Schwachheit: Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2 Kor 2,14–6,13 (A. Friedl)	409
Häring Bernhard, Geborgen und frei (J. Singer)	425
Hagemann Ludwig/Albert Reiner (Hg.), Dialog in der Sackgasse? (J. Janda)	316
Hamma Matthias/Börsig-Hover Lina (Hg.), Geschichte und Grundfragen der Metaphysik (F. Gmainer-Pranzl)	331
Hammerschmied Gerhard J., „Milde Gabe“ (A. Boelderl)	217
Haunerland Winfried, Die Primiz (W. Glade)	104
Hell Cornelius, Christsein auf eigene Gefahr (S. Renoldner)	435
Hernoga Josef, Das Priestertum (W. Haunerland)	412
Hilberath Bernd Jochen/Scharer Matthias, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt (C. Drexler)	311
Hilberath Bernd Jochen/Pannenberg Wolfhart (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene (F. Gmainer-Pranzl)	404
Hofer Peter, Die anspruchsvolle Sprache des Lebens (H. Puchberger)	328
Hübner, Vetus Testamentum in Novo, Bd. 2 (C. Niemand)	100
Hünermann Peter (Hg.), Und dennoch... (W. Haunerland)	92
Papstamt und Ökumene (J. Singer)	94
Jaschinski Eckhard (Hg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften (J. Janda)	407
Jeggle-Merz Birgit, Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie (W. Haunerland)	327
Kath. Bibelwerk der Pfarre Bad Hall (Hg.), Frohe Botschaften an Sonn- und Feiertagen (M. Stuflesser)	97
Katholische Glaubensinformation (Hg.), CD-ROM: Katholisch zum Kennenlernen (F. Böhmisch)	409
Kleer Martin/Sölling Caspar (Hg.), Herausforderung: Klonen (A. Riedl)	415
Klessmann Michael/Liebau Irmhild (Hg.), Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes (H. Deisenberger)	96
Knapp-Menzl Klemens, Mönchtum an Donau und Nil (R. Zinnhobler)	323
Kolb Anton/Esterbauer Reinhold/Ruckenbauer Hans-Walter (Hg), Cyberethik (F. Böhmisch) ...	416
Koller Tanja, Die Klerikerbesoldung in Kärnten von Maria Theresia bis 1939 (S. Lederhilger)	424
Korff Wilhelm u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik (A. Riedl)	195
Kremsmair Josef/Pree Helmut (Hg.), Ars boni et aequi (S. Lederhilger)	324
Krieger Walter, Spiritualität der Persönlichkeit (H. van de Spijker)	220
Krieger Walter/Sieberer Balthasar (Hg.), Zeitgemäße Wege der Kinderpastoral (S. Habringer-Hagleitner)	312
Kurz Heribert/Becker-Irmen Manfred, Damit Leben wieder aufblüht (M. Stuflesser)	428
Laarmann Matthias/Trappe Tobias (Hg.), Erfahrung – Geschichte – Identität (F. Gmainer-Pranzl)	321
Langenfeld Michael Felix, Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus (R. Zinnhobler)	209
Langthaler Rudolf, Nachmetaphysisches Denken? (F. Gmainer-Pranzl)	217
Larcher Gerhard (Hg.), Gott-Bild (F. Gmainer-Pranzl)	101
Liebmam Maximilian/Paarhammer Hans/Rinnerthaler Alfred (Hg.), Staat und Kirche in der „Ostmark“ (H. Wagner)	422
Loewit Kurt, Damit Beziehung gelingt (C. Drexler)	329
Lütgehetmann Walter, Paulus für Einsteiger (C. Niemand)	411

Martini Carlo Maria, Die Tugenden (H. Puchberger)	332
Matern Gerhard, Einer sei euer Lehrer (J. Hörmandinger)	436
Mayrhofer Fritz/Schuster Walter (Hg.), Bilder des Nationalsozialismus in Linz (E. Drechsler)	92
von Meding Wichmann, Österreichs erstes Reformationsjubiläum (R. Zinnhobler)	102
Meisner Kardinal Joachim/Kaufmann Hans-Günther, Die heilige Messe (W. Haunerland)	105
Mette Norbert, Praktisch-theologische Erkundungen (M. Lehner)	430
Metzger Marcel, Geschichte der Liturgie (W. Haunerland)	327
Much Theodor, Judentum, wie es wirklich ist (E. Drechsler)	90
Müller Hadwig, Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes (F. Gruber)	212
Müller Klaus (Hg.), Fundamentaltheologie (F. Gmainer-Pranzl)	416
Müller Ulrich B., Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu (K. Huber)	410
Nacke Bernhard (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft (H. Deisenberger)	406
Palaver Wolfgang, Die mythischen Quellen des Politischen (L. Ecker)	208
Petuchowski J. J. / Thoma C., Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (F. Böhmisch)	90
Plattform „Wir sind Kirche“ (Hg.), Macht Kirche (H. Deisenberger)	314
Pompey Heinrich/Ross Paul-Stefan, Kirche für andere (M. Lehner)	432
Prager Dennis/Telushkin Joseph, Judentum heute (J. Lettl)	91
Rahner Karl, Geist in Welt (F. Gmainer-Pranzl)	433
Ratzinger Joseph Kardinal, Aus meinem Leben (J. Singer)	425
Reinhard Wolfgang/Schilling Heinz (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (R. Zinnhobler)	420
Reventlow Graf Henning, Epochen der Bibelauslegung, Bd. III (F. Hubmann)	98
Riepe Hans-Heinz, Stadtgebet (C. Baumgartinger)	317
Schmitz Kenneth L., Das Geschenk des Seins: die Schöpfung (J. Singer)	322
Schori Kurt, Religiöses Lernen und kindliches Erleben (S. Habringer-Hagleitner)	313
Schwikart Georg/Wanzura Werner (Hg.), Die großen Gebete (J. Hörmandinger)	436
Sed-Rajna Gabriele u. a., Die Jüdische Kunst (F. Hubmann/M. Leisch-Kiesl)	102
Sommer Wolfgang (Hg.), Zeitenwende – Zeitenende (F. Gruber)	406
van de Spijker Hermann, Gott, du bist ein Engel (M. Lehner)	216
Städtler-Mach Barbara, Seelsorge mit Kindern: Erfahrungen im Krankenhaus (I. Verweijen)	314
Staubli Thomas, Die Bücher Levitikus, Numeri (F. Hubmann)	200
Struppe Ursula, Die Bücher Obadja, Jona (F. Hubmann)	200
Stuflesser Martin, Memoria Passionis (W. Haunerland)	213
Talmon Shemaryahu, Die Schriftrollen von Qumran (F. Böhmisch)	318
Thüsing Wilhelm, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus (Ch. Niemand)	203
Trummer Peter/Pichler Josef (Hg.), Heiliges Land – beiderseits des Jordan (F. Böhmisch)	408
Venard Marc (Hg.), Von der Reform zur Reformation (1450–1530) (R. Zinnhobler)	418
Vetter Helmuth (Hg.), Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? (F. Danksagmüller)	219
Virt Günter, Leben bis zum Ende (A. Riedl)	415
Vogel Walter (Hg.), Religion (F. Böhmisch)	106
Wagner Helmut, Der NS-Kirchenkampf in den Pfarren (R. Zinnhobler)	210
Weber Franz (Hg.), Frischer Wind aus dem Süden (M. Lehner)	94
Werner Wolfgang, Das Buch Jeremia (F. Hubmann)	200
Widl Maria, Kleine Pastoraltheologie (H. Deisenberger)	216
Wohlmuth Josef u. a. (Hg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta Bd. 1: Konzilien des 1. Jahrtausends (R. Zinnhobler)	417
Wolf Hubert (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche (R. Zinnhobler)	420
Eingesandte Schriften:	108, 221, 333, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Weltkirche“
Franz Gmainer-Pranzl:	Verheißene Einheit und fragmentarische Identität
Sabine Pemsel-Maier:	Frauen in der Seelsorge
Walter Raberger:	Welt – Kirche: Weltkirche
Józef Niewiadomski:	Global village und Weltkirche

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 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700 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. 0732/784293-4142, Fax 0732/784293-4156 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, Muttenerstraße 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

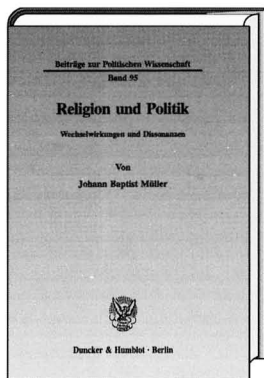
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8,
D-93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax 0732/784293-4156

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



Johann Baptist Müller

Religion und Politik

**Wechselwirkungen und
Dissonanzen**

Beiträge zur
Politischen Wissenschaft, Band 95
212 S. 1997 (3-428-08926-X)
DM 84,- / öS 613,- / sFr 76,-

„Der freiheitliche und säkulare Verfassungsstaat ist darauf angelegt, dem Streben nach Neuem Raum zu geben und zugleich Bestehendes zu bewahren ... Kein (historisch gewachsener) Staat kann die kulturprägenden Kräfte abschütteln, die ihn hervorgebracht haben. Das deutsche Recht etwa ist in vielerlei Hinsicht durch das Christentum geprägt worden. Das muß jedem klar sein, der über die politische Bedeutung des Christentums in Deutschland, aber auch über den Umgang mit neuen religiösen Phänomenen nachdenkt. Die kulturprägende Kraft des Christentums kommt in Müllers Buch allenthalben zum Ausdruck. Wer das Werk unter diesem Aspekt liest, wird sehen, wie aktuell eine scheinbar längst beantwortete Frage wie die nach dem Verhältnis von Religion und Politik sein kann.“

Stefan Muckel, in: Der Staat 4/98

„In diesem Buch werden das Zusammenspiel und der Widerstreit von Religion und Politik geistesgeschichtlich und in historischer Absicht aufgerollt. Wer sich über europäische Debatten zu dieser Thematik informieren will, findet hier reichliches und gut gegliedertes Anschauungsmaterial.“

*Dieter Senghaas, in:
Das Historisch-Politische Buch 3/98*



Martin Sterr

Lobbyisten Gottes - Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996

**Zwischen Aktion, Reaktion
und Wandel**

Ordo Politicus, Band 33
Tab., Abb.; 407 S. 1999 (3-428-09165-5)
DM 128,- / öS 934,- / sFr 114,-

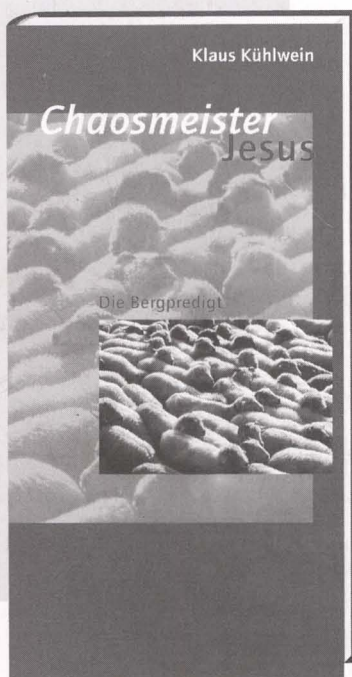
Anfang der 80er Jahre wurden die Vereinigten Staaten durch das massive politische Auftreten von religiös-konservativen Christen aufgeschreckt. Diese Christian Right war mit dem Anspruch angetreten, die Interessen einer „Moral Majority“ zu vertreten. Es gelang innerhalb weniger Jahre Millionen von bisher unpolitischen, religiösen Amerikanern zu mobilisieren und dadurch gewaltige gesellschaftliche und politische Veränderungen auszulösen.

Martin Sterrs Analyse der Strukturen, Aktionen und Strategien zeigt, daß die Christian Right eine überaus moderne Bewegung darstellt. Nach Rückschlägen Mitte der 80er und Anfang der 90er Jahre gelingt es, die Interessen ihrer religiösen Basis in einem modernen, pluralistischen Umfeld zu etablieren. Die Popularität ihrer Themen sowie ihre wachsende Anhängerschaft sind Trümpfe, die es der CR auch in Zukunft erlauben werden, eine aktive Rolle in der politischen Landschaft der USA zu spielen.

Duncker & Humblot GmbH · Berlin

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

Faszination Bergpredigt



Meisterhaft und befreiend durchbricht Jesus alle Denkmuster und ruft zu paradoxem Verhalten auf. So legt er das Fundament zu einem radikal veränderten Lebenshaus der Menschen.

Ein Buch, das dem Leser ein neues und überraschendes Verständnis der Bergpredigt vermittelt. In leicht verständlicher, journalistisch aufgelockerter Sprache werden die provokativen Äußerungen Jesu untersucht.

158 Seiten,
kartoniert
DM 29,80
öS 218,-/ sFr 28,-
ISBN 3-460-33161-5

Bestellen Sie
über Ihre
Buchhandlung
oder über:



Versandbuchhandlung
Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart
Tel. 0711 / 6192037
Fax 0711 / 6192044