

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

UNIVERSALITÄT UND WELTKIRCHE

Fasching · Herausforderung des dritten Jahrtausends

Rabberger · Welt – Kirche: Weltkirche

Niewiadomski · Global village und Weltkirche

Gmainer-Pranzl · Verheißene Einheit

Riedel-Spangenberg · Neue Strukturperspektiven

Sander · Glauben im Format 2000

Pemsel-Maier · Frauen in der Seelsorge

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Der blockierte Riese (W. Haunerland),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie, Gesellschaftslehre,
Kirchengeschichte, Lexikon, Liturgie, Mission,
Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionswissenschaft, Spiritualität

1 2000 148. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2000

Schwerpunktthema: Universalität und Weltkirche	
Heinrich Fasching:	Die Herausforderungen der Weltkirche zu Beginn des dritten Jahrtausends 3
Walter Raberger:	Welt – Kirche: Weltkirche. Vom Umgang mit dem „Außeralltäglichen“ oder: Von der „Weigerung, zu vergessen, was sein könnte“ 12
Józef Niewiadomski:	Global village und Weltkirche 25
Franz Gmainer-Pranzl:	Verheißene Einheit und fragmentarische Identität. Von der Realisierung christlicher Hoffnung in der Lebenswelt der Ortskirchen 33
Ilona Riedel-Spangenberg:	Die Struktur der katholischen Kirche in neuer Perspektive 45
Abhandlungen:	
Hans-Joachim Sander:	Glauben im Format 2000 – ein ökumenisches Ohnmachtsproblem. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache der Kirchen 58
Sabine Pemsel-Maier:	Frauen in der Seelsorge – theologische Begründung und praktische Konkretion 70
Bericht:	
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe 80
Literatur:	
	Das aktuelle theologische Buch – Winfried Haunerland: Der blockierte Riese (M. Lütz) 84
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (85), Anregungen für die Praxis (89), Bibelwissenschaft (91), Fundamentaltheologie (93), Gesellschaftslehre (95), Kirchengeschichte (97), Lexikon (102), Liturgie (102), Mission (104), Pastoraltheologie (105), Philosophie (105), Religionswissenschaft (108), Spiritualität (109)
	Eingesandte Schriften 110
	Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112
	Impressum 112

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 Mitarbeiter: Weihbischof Dr. Heinrich Fasching, Domplatz 1, A-3108 St. Pölten
 Ass. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Schneeberggasse 54a, A-6020 Innsbruck
 Prof. Dr. Sabine Pemsel-Maier, Karlstraße 63, D-79102 Freiburg
 Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Saarstraße 21, D-55122 Mainz
 PD Dr. Joachim Sander, Sanderring 2, D-97070 Würzburg

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

148. Jahrgang 2000

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

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

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!

Am Übergang zum dritten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung ist die Vision weltweiter Vernetzung für viele besorgniserregend. Mit dem Stichwort der „Globalisierung“ verbinden sich Herausforderungen, die von niemandem überschaut werden können und deshalb Sorgen und Ängste freisetzen. Die relativ enge und überschaubare Welt, die als beherrschbar erfahren wird, ist für die meisten längst Vergangenheit. Dass wir Teil einer universalen Welt sind und dennoch kaum Einfluss auf die globalen Entwicklungen in unserer Zeit haben, weckt Gefühle der Überforderung und Ohnmacht.

Auch innerhalb der weltweiten Kirche machen viele ähnliche Erfahrungen. Obwohl sie vor Ort das Leben der Kirche konkret mitgestalten, fühlen sie sich als Subjekte innerhalb der Großkirche nicht ernst genommen. Klagen über den „Zentralismus“ spiegeln den Eindruck, dass die ortskirchlichen Erfahrungen und Notwendigkeiten das Handeln der römischen Kirchenleitung nicht hinreichend beeinflussen. Und zunehmend wächst eine Mentalität, in der die weltumspannende Einheit der Kirche als Belastung und Hemmnis für vermeintlich wünschenswerte Entwicklungen angesehen wird.

Es ist immer tragisch, wenn das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Tragisch ist es insofern auch, wenn die verständliche Trauer über Kommunikationsschwierigkeiten innerhalb einer weltweiten Kirche zur Sehnsucht nach kommunikationsloser Autonomie und autarker Eigenkirchlichkeit wird. Gerade innerhalb einer Welt, die sich immer mehr ihrer globalen Vernetzung bewusst wird, könnte die schon lange real existierende und konkret

erfahrbare Universalität der katholischen Kirche als Chance verstanden werden.

Kirchliche Enge ist gerade nicht nur eine Gefahr, die aus ängstlichen römischen Mahnungen erwachsen kann; sie kann vielmehr ebenso aus einseitiger Überbetonung der eigenen Erfahrungen und Wünsche, der eigenen Möglichkeiten und Zielbestimmungen entstehen. Der Blick der anderen, der den Blick aus anderen Ländern und anderen Verantwortungsebenen immer einschließt, hilft, die eigenen Grenzen zu überschreiten und so an größeren Erfahrungen und Hoffnungen teilzuhaben.

Natürlich schließt dies auch Postulate an die Kirchenleitung und eine sachgerechte Ausübung der weltkirchlichen Kompetenzen ein. Welche Gestalt der Petrusdienst im dritten Jahrtausend finden soll, ist eine Frage, die Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint“ 1995 aufgegriffen hat; offensichtlich spricht er ihr einen wichtigen Stellenwert im Blick auf die Einheit der einen und universalen Kirche zu. Doch wäre es sicher zu wenig, wenn wir die Universalität nur als eine Herausforderung für die Hierarchie verstehen und den Anspruch übersehen, der sich daraus für alle Christinnen und Christen ergibt. Dass das Verständnis für diesen Aspekt kirchlicher Existenz lebendig bleibt bei denen, die in Unterricht und Verkündigung, in Wissenschaft und Pastoral tätig sind, gehört zu den Anliegen unseres ersten Heftes im Jahre 2000.

*Mit guten Wünschen für Sie
und Ihre Arbeit*

Ihre Redaktion.

HEINRICH FASCHING

Die Herausforderungen der Weltkirche zu Beginn des dritten Jahrtausends

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil versteht sich die katholische Kirche immer deutlicher als eine Weltkirche, die über nationale und kontinentale Grenzen hinweg verbunden ist. Dass diese Erkenntnis auch für die einzelnen Pfarreien und Kirchenmitglieder bedeutsam werden kann, zeigt unser Autor, Weihbischof und Generalvikar in St. Pölten, der in der österreichischen Bischofskonferenz für das Referat „Weltkirche“ zuständig ist. (Redaktion)

1. Von der Westkirche zur Weltkirche¹

Wenn wir die christlichen Kirchen aus einer weltweiten und historischen Perspektive betrachten, so kommen sofort die dramatischen Änderungen in den Blick, die in den letzten Jahrzehnten stattgefunden haben.

Die politische und wirtschaftliche Vorherrschaft Europas hat im II. Weltkrieg ihren Höhepunkt gefunden und wird seither zunehmend von anderen Regionen der Welt herausgefordert. Die Mitgliedschaft in der UNO ist seit ihrer Gründung von 57 Nationen auf 185 angewachsen. Nur etwa ein Fünftel der Weltbevölkerung lebt in Europa, Nordamerika, Japan, Australien oder Neuseeland. Durch das rasche Bevölkerungswachstum in den Kontinenten des „Südens“ verschiebt sich dieses Verhältnis zusehends.

Die Entwicklung der christlichen Kirchen spiegelt diese Verschiebungen wider. Die Wende von der West- zur Weltkirche fällt in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII. und Paul VI. haben die Weichen zur

Weltkirche für die Katholische Kirche gestellt. Das Schwergewicht der Christenheit hat sich vom „Abendland“ immer mehr in die „südlichen“ Kontinente Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien verschoben: 1970 lebten rund 52 Prozent der Katholiken in den letzteren Kontinenten, 1997 waren es bereits 65 Prozent², und im Jahr 2000 wird wohl die 70 Prozent „Marke“ überschritten werden. Aber nicht nur die statistischen Verlagerungen, sondern auch die Ernennungen einheimischer Bischöfe für Diözesen im „Süden“ seit Paul VI. säumen den Weg zur Weltkirche. Paul VI. war der erste Papst, der Europa verlassen und auch alle anderen Kontinente besucht hat. Papst Johannes Paul II. setzt diese Pastoralreisen bewusst und noch intensiver fort und unterstreicht damit, dass die Kirche tatsächlich zur Weltkirche geworden ist.

Die Katholische Kirche wurde sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkt ihres Wesens als Weltkirche bewusst. Trotz der jahrhundertlangen engen Verbindung von Kolonialinteressen und christlicher Mission wurden

¹ Dr. Helmut Ornauer danke ich für seine Ideen, die er mir für diesen Beitrag gegeben hat.

² *Annuario statisticum Ecclesiae* 1997.

seither die „ehemaligen Missionsländer“ immer mehr die Träger ihrer eigenen Evangelisierung. Die Voraussetzungen für diesen Übergang wurden durch das Prinzip der Inkulturation und durch die Wiederentdeckung der Ortskirchen als konstituierende Elemente und Ausdrucksformen der weltumspannenden Kirche geschaffen. „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.“³ In einem epochalen Umbruch wandelt sich die Katholische Kirche von einer kulturell monozentrierten Glaubensgemeinschaft europäischer Prägung zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.⁴

In der Katholischen Kirche vollzieht sich aber nicht nur eine zahlenmäßige Schwerpunktverlagerung vom Norden in den Süden. Durch diese Verlagerung wird die Katholische Kirche auch immer mehr eine Kirche der Armen und kulturell „Anderen“.

2. Was bedeutet „Weltkirche“ heute?

Teil der Weltkirche zu sein bedeutet auch, Mitverantwortung und Sorge für die gesamte Weltkirche zu tragen. Ein Christentum, das sich in den eigenen Diözesan- oder Pfarrgrenzen abkapselt, hätte die universale Sendung der Kirche noch nicht erkannt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in mehreren Konzilsdokumenten deutlich ausgesprochen.⁵ „Alle Bischöfe haben als Glieder des in der Nachfolge des Apostelkollegiums stehenden Episkopates nicht nur für eine be-

stimmte Diözese, sondern für das Heil der ganzen Welt die Weihe empfangen.“⁶ Damit ist ihnen die Sorge für die Gesamtkirche aufgetragen. Auch die Priester und Laien sind in Gemeinschaft mit den Bischöfen zu dieser Mitverantwortung berufen. Die Entwicklung der Gesamtkirche wird so zur gemeinsamen Aufgabe.

Kein Glied der Kirche kann sich heute darauf berufen, dass für das grenzüberschreitende Mitdenken und Mitsorgen andere zuständig seien. Teil der weltweiten Gemeinschaft der Katholischen Kirche zu sein, hat auch zur Folge, im Austausch zwischen den Ortskirchen nicht nur Gebende, sondern auch Empfangende zu sein. Diese wechselseitigen Ströme der Erfahrungen aus allen Kontinenten tragen durch die davon ausgehenden Impulse zur Stärkung und zur Erneuerung der Gesamtkirche bei.

Mit dem Wandel von der Westkirche zur Weltkirche hat sich auch die Bedeutung von „Mission“ geändert. Die Mission ist in den Missionsterritorien unter der Verantwortung von Missionsinstituten durch ausländische Missionare durchgeführt worden. Die Menschen in den Missionsländern waren Objekte der Missionstätigkeit. Dies hat sich in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegend geändert, da diese Teile der Kirche zu Subjekten und Trägern der Mission erklärt wurden.⁷ Allerdings war das Konzil noch fast ausschließlich von den Theologen und Bischöfen der „Ersten Welt“ dominiert. Aber schon in der Bischofs-

³ Kirchenkonstitution LG 23.

⁴ Hier und an anderen nicht eigens genannten Stellen des Beitrages wird auf Überlegungen von *Walter Bühlmann*, *Weltkirche*, Graz u.a. 1984, zurückgegriffen.

⁵ Zum Beispiel LG 23, Missionsdekret AG 38ff.

⁶ AG 38.

⁷ AG 20.

synode 1974 hatten Bischöfe und Theologen der „Dritten Welt“ die Führung übernommen. Ihre Fragen und Überlegungen haben ihre Spuren in *Evangelii nuntiandi* hinterlassen, was Paul VI. auch besonders erwähnt hat.⁸

„Mission“ wird heute auch nicht mehr nur als Erstverkündigung an Menschengruppen verstanden, denen das Evangelium in Wort und Tat noch nicht verkündet wurde. Es geht aus *Evangelii nuntiandi* (51ff.) klar hervor, dass diese Erstverkündigung weiter für die Kirche Vorrang hat. Das Dokument hat aber auch die Folgen des Säkularisierungsschubes in der Kirche des „Abendlandes“ im Auge. Hier geht es weniger um „Noch Nicht-Christen“, sondern um „Nicht Mehr-Christen“, deren Glaube sich verdünnt hat oder ganz abhanden gekommen ist. Mission als interne Aufgabe der einzelnen Lokalkirchen wurde von Johannes Paul II. als „Reevangelisierung“ zur Aufgabe proklamiert. Mission im Sinne von Verkündigung der Frohbotschaft ist also wieder verstärkt zur Aufgabe jedes Gliedes der Kirche auch nach innen, im eigenen Wirkungsbereich, geworden. Auch dieses Wegkommen von einem vor allem nach außen gerichteten Missionsgedanken ist Zeichen für eine neue Gesamtsicht von Kirche.

Die Entwicklung von Weltkirche ist mit zwei pastoralen Optionen verbunden: mit der **Option für die Anderen** in ihrem Anderssein, und einer Kirche, die sich in die verschiedenen Kulturen einfügt;

mit der **Option für die Armen**, die die politische Praxis der Solidarität mit den Armen nach sich zieht.

Inspiziert durch die Katholische Soziallehre und die soziale und pastorale Praxis kam es in den letzten drei Jahrzehnten zu einer Wende in der Sicht des Armen: Das kirchliche Engagement sah jetzt in den Armen nicht mehr bloß Objekte des Mitleids und der Fürsorge, sondern erkannte die Notwendigkeit, ihnen die Selbsthilfe auf der politischen und wirtschaftlichen Ebene zu ermöglichen. Im Zuge der Reformprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde sich die Kirche wieder stärker bewusst, dass diese Sicht mit dem biblischen Konzept von der Befreiung der Armen übereinstimmt.⁹ Die Armen werden als Subjekte der Heilsgeschichte gesehen. Diese Sicht erfordert auch, sich die Perspektive der Opfer von Unterdrückung und Armut zu Eigen zu machen und für strukturelle Veränderungen einzutreten. Ein solcher Blickwinkel setzt die Haltung der christlichen Nächstenliebe voraus, bereichert sie aber um Gerechtigkeitsdenken und Solidarität.

Diese Überlegungen wurden in den Ländern der „Dritten Welt“ weiterentwickelt und konkretisiert und fanden – insbesondere in den Dokumenten der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979)¹⁰ – im Herausstellen der „vorrangigen biblischen Option für die Armen“ ihren Niederschlag. Sie ist inzwischen auch in der Kirche des Nordens anerkannt und u.a. im Sozialhirten-

⁸ EN 30 und 31.

⁹ Siehe auch EN 30.

¹⁰ Hier und im Folgenden siehe *Koordinierungsstelle* (Hg.): Leitlinien für die Zusammenarbeit der Katholischen Kirche in Österreich mit den Partnerinnen und Partnern in der „Dritten Welt“, Wien 1997. Überlegungen dieser Leitlinien werden auch an anderen Stellen dieses Beitrags aufgenommen, ohne dass dies jedesmal eigens gekennzeichnet wird.

brief der Katholischen Bischöfe Österreichs¹¹ verankert.

Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil wurde besonders auf der Welt-Bischofssynode 1974 über die Evangelisierung verstärkt auch die Forderung nach der Inkulturation des Glaubens erhoben. Es handelt sich dabei um ein bewusstes Anerkennen der Werte der jeweiligen Kultur und der Möglichkeit einer Evangelisierung, die auf die Verschiedenheit kultureller Ausformungen hin offen ist.¹² Heute bemühen sich die Ortskirchen auf der ganzen Welt um eine authentische Inkulturation der Botschaft Jesu. Ihr Ausgangspunkt ist die Hochschätzung der Glaubens- und Sinngebungstraditionen der Völker.¹³

In den christlichen Gemeinschaften, die Träger der Evangelisierung und damit auch der Inkulturation sind, kann das Evangelium im Dialog mit der jeweiligen Kultur seine volle Lebendigkeit entfalten, wobei es auch zu einer gegenseitigen Bereicherung kommen kann. Aufgrund der Sorge um die Einheit und die Unverfälschtheit der Lehre waren allerdings den Ortskirchen als Subjekten ihrer Evangelisierung bei der Inkulturation bisher enge Grenzen gesetzt.

3. Weltkirche als Chance und Herausforderung für Europa

Die Weltkirche steht in der Spannung zwischen ihrer zentralen obersten Leitung und den Ortskirchen. Diese Spannung ist einerseits ein Vorteil und eine Chance, die andere christliche Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht

haben, kann aber andererseits zu einer Behinderung der Entwicklung von Ortskirchen führen.

Der Vorteil und die Chancen liegen auf der Hand: Der Papst und die Kurie garantieren die Einheit in der Vielfalt und definieren die geltende kirchliche Lehre, die für die verschiedenen Ortskirchen verbindlich ist. Dadurch soll nicht nur eine einheitliche Linie nach innen festgelegt, sondern auch vermieden werden, dass die Ortskirchen völlig unabhängig voneinander Wege gehen, die das Gemeinsame in der Kirche Christi nicht mehr erkennen lassen. Papst Johannes Paul II. hat sich auf seinen fast 90 Pastoralreisen bemüht, die Ortskirchen zur Weltkirche zu vereinen.

Andererseits bietet eine Entwicklung der Kirche in anderen Kontinenten die Möglichkeit, in Bereichen, die nicht zum Kernbereich der Lehre Christi gehören, eigenständige Wege zu gehen. Von der religiösen Lebendigkeit und dem sozialen Engagement vieler Ortskirchen in Afrika, Lateinamerika und Asien gehen Impulse für Europa aus, die beitragen können, eine drohende Erstarrung aufzubrechen und Kirche wieder zu einer Hoffnungsträgerin für eine säkularisierte und globalisierte Gesellschaft zu machen.

Diese Spannung zwischen zentraler Führung und den Wünschen und Notwendigkeiten der dezentralen Ortskirchen könnte zum Wohle der gesamten Weltkirche genutzt werden. Dazu ist aber ein dauernder, über Bischofssynoden hinausgehender echter Dialog zwischen den Ortskirchen unter der Zentralleitung der Kirche nötig, der zu

¹¹ Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs 1990, Nr. 125.

¹² EN 20.

¹³ Santo Domingo, Nr. 299, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* vom 14. September 1995, EA Nr. 59.

einer gegenseitigen Befruchtung führen kann. Weltkirche im wahrsten Sinne des Wortes würde nur dann entstehen, wenn die Ortskirchen dort, wo dies möglich ist, mehr Mitsprache und Mitgestaltungsmöglichkeiten erhalten. In der „Dritten Welt“ haben viele kirchliche Gemeinschaften den Kern der Frohbotschaft auf lebendige Weise neu entdeckt. Durch ihre Basisgemeinden, durch eine volksnahe Bibelbewegung, durch eine ihrem Lebensbereich entsprechende und daher aktiv mitgefeierte Liturgie, durch den Dialog mit anderen Religionen, durch die Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Wurzeln und durch ihr aus dem Glauben wachsendes soziales Engagement haben sie ihren Evangelisierungsauftrag neu verstanden. Sie geben damit den Ortskirchen in anderen Teilen der Welt wertvolle Impulse und nachahmenswerte Beispiele.

Weltkirche entsteht dort, wo in der pastoralen Zusammenarbeit zwischen „Nord“ und „Süd“ der geschwisterliche Austausch auf materieller und pastoraler Ebene zur Selbstverständlichkeit wird. Die Herausforderung für Europa besteht vor allem darin, den Ortskirchen in anderen Kontinenten eine ihren spezifischen Bedürfnissen entsprechende Eigenständigkeit zuzugestehen. Es soll ihnen ermöglicht werden, ihren pastoralen Auftrag zunehmend aus eigenen Kräften zu erfüllen. Die finanziellen Beiträge aus dem „Norden“ dürften nicht an einengende Bedingungen geknüpft werden. Europäische Werte und Vorstellungen dürfen nicht einfach über fremde Kulturen gestülpt werden und sie ersticken. Die „abendländische“ Kirche muss sich in

der Zusammenarbeit mit Menschen anderer Kulturen selbst zurücknehmen. Dies ist eine Voraussetzung, um das „zuzulassen“, was an kulturellen Unterschieden und Andersartigkeiten einer menschenwürdigen Entwicklung nicht entgegensteht. Nur durch die Bereitschaft zum Aufeinander-hören und Voneinander-lernen in der Weltkirche kann der kulturelle und pastorale Reichtum des „Südens“ im „Norden“ bewusstgemacht und dort zur Verlebendigung der Ortskirchen eingebracht werden.

Papst Johannes Paul II. hat schon in seiner Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* 1987 darauf hingewiesen, dass der Einsatz für Gerechtigkeit und Entwicklung eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist.¹⁴ Die spirituelle und die materielle Dimension des Menschen dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Auch in den reichen Industrieländern gibt es zunehmend soziale Probleme, derer sich die Kirchen anerkennenswerter Weise annehmen (Flüchtlinge, Drogensüchtige, vereinsamte alte Menschen). Angesichts des dramatischen Konfliktes um die Verteilung von Gütern und Lebenschancen zwischen „Erster“ und „Dritter Welt“ sind die Christen im „Norden“ auch zum solidarischen Handeln zugunsten der Ärmsten im „Süden“ herausgefordert.¹⁵ Evangelisierung an der Wende zum 21. Jahrhundert kann daher nicht mehr vorwiegend als Dienst am Seelenheil des Einzelnen verstanden werden. Evangelisierung durch die Tat bedeutet heute auch die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens mit dem Ziel eines „Lebens in Fülle“ für alle.

¹⁴ SRS Nr. 8.

¹⁵ SRS Nr. 38–40.

„Dazu gehören das Verfügen über das Lebensnotwendige, das Freisein von jeglicher Unterdrückung, die Erkenntnis und das Wissen um die Würde und die Ziele seines Lebens, die Fähigkeit und Möglichkeit, sein Leben selbst zu gestalten und das Leben in der Gemeinschaft mitzubestimmen, sowie die Freiheit und die Öffnung auf Gott hin.“¹⁶

Wenn wir in Europa Weltkirche richtig verstehen, sind wir zum Teilen von materiellen und menschlichen Ressourcen mit jenen aufgerufen, die davon zu wenig haben. Es geht aber heute nicht nur um die Finanzierung von Entwicklungsprojekten und die Entsendung von Experten. Neben der Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse vor allem der Unterprivilegierten und Unterdrückten muss das In-die-Lage-versetzen, die „Ermächtigung“ (Empowerment) der Armen, ihre Lebensbedingungen selbst zu verbessern, ebenso Ziel unserer Arbeit sein wie die Beeinflussung der Rahmenbedingungen, die positiven Veränderungen im Wege stehen. Das bedeutet die Abkehr von bloß paternalistischer und assistenzialistischer Hilfe, die der Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Partnern in der Weltkirche widersprechen würde. Dort, wo eine Wirtschafts- und Lebensweise im Gegensatz zum Heilsplan Gottes steht und für die einen Reichtum und Macht, für die anderen Elend und Tod bringt, muss in der Zusammenarbeit der Ortskirchen in „Nord“ und „Süd“ die „Sündhaftigkeit“ eines solchen Systems bewusst gemacht wer-

den. Diese „Strukturen der Sünde“¹⁷ müssen beim Namen genannt und aus dem Glauben, aber unterstützt von Fachwissen, bekämpft werden. Da im Zuge der Globalisierung solche „Strukturen der Sünde“ weltweit werden, ist die gesamte Weltkirche gefordert, ihnen gemeinsam, vernetzt und koordiniert entgegenzutreten. Die *Internationale Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Solidarität (CIDSE)*, in der u.a. die Entwicklungshilfswerke *Koordinierungsstelle* (Österreich), *Fastenopfer* (Schweiz) und *Misereor* (Deutschland) zusammenarbeiten, ist eine solche fachkompetente Regionalstruktur. Die Weltkirche wird so zu einem (moralisch) mächtigen *global player*, dessen Ruf zur Umkehr nicht ignoriert werden kann. Ein Beispiel dafür ist die vor allem von den christlichen Kirchen getragene internationale Erlassjahr-2000-Kampagne für eine Entschuldung der ärmsten Länder des Südens, für die sich auch Papst Johannes Paul II. immer wieder einsetzt.¹⁸ Wenn die obersten Verantwortlichen der reichsten und mächtigsten Industrienationen durch Menschenketten von zigtausenden Personen aus vielen Ländern aller Kontinente und durch 17 Millionen Unterschriften auf die negativen Auswirkungen der Verschuldung hingewiesen werden, wird ein neues Selbstverständnis des Christseins sichtbar: Die vielfältigen Erfahrungen der Ortskirchen und die Kommunikation und Koordination zwischen ihnen führt zu einer Wiedergewinnung der politischen und gesellschaftlichen Dimension unseres Glaubens. Ein Christsein,

¹⁶ Koordinierungsstelle (Hg.): *Entwicklungspolitik der Katholischen Kirche in Österreich*, Wien 1980, Nr. 29.

¹⁷ SRS Nr. 36/37.

¹⁸ Zum Beispiel EA Nr. 120, Apostolisches Schreiben *Tertio Millenio Adveniente* TMA Nr. 51; vgl. *CIDSE/Caritas Internationalis* (Hg.): *Menschliche Entwicklung braucht Entschuldung*, Wien u.a. 1998.

das für die grundlegenden Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Verantwortung für die Schöpfung hellhörig ist, macht sich den prophetischen Kern der biblischen Heilserfahrung wieder zu Eigen. Dies erhöht aber auch die Chance für eine individuelle und gesellschaftliche Umkehr.

4. Weltkirche als praktische Erfahrung

Der Begriff „Weltkirche“ steht nicht nur für eine Kirche, die geographisch auf der ganzen Welt verbreitet ist. Er bedeutet auch und vor allem die Verkündigung der **einen** Frohen Botschaft in den unterschiedlichen Teilen unserer Welt. Aber wie kann diese weltweite *communio* bei uns in Europa greifbarer und erfahrbarer gemacht werden? Ein paar Beispiele sollen dies andeuten.

Es wäre eine falsche Vorstellung von Weltkirche und ihren Anforderungen an uns, wenn sie sich auf den Transfer von Geld in die Kirche der „Dritten Welt“ beschränkte. Weltkirche wird vor allem durch den persönlichen Kontakt zwischen Christen der Teilkirchen erfahrbar. Zahlreiche Pfarren und Diözesen in Österreich und in anderen Ländern Westeuropas organisieren gegenseitige Besuchsreisen, in deren Rahmen ein gegenseitiges und besseres Kennenlernen möglich wird. Bei aller Beschwerlichkeit und trotz der Kosten solcher Austauschprogramme führen sie meist zu neuen Erfahrungen und Erkenntnissen über Lebens- und Organisationsformen, Glaubenszeugnisse, Pastoralmodelle etc. der betroffenen Ortskirchen. Nicht selten wird dadurch der Samen zu neuen Aufbrüchen in der Weltkirche gelegt. Dass der Ausgangs-

punkt oft eine Finanzierung von Pastoral- oder Entwicklungsprojekten war, spricht für das in der Folge gewandelte Verständnis von *communio* in der Kirche.

Natürlich ist es nicht immer möglich, dass ganze Gruppen in gemeinsamen Reisen Weltkirche erkunden. Aber Erfahrungen der Kirche in Asien, Afrika und Lateinamerika können auch durch Entwicklungshelfer, Ordensleute und Weltpriester auf Auslandseinsatz vermittelt und Solidarität kann eingefordert werden. Berichte von solchen vertrauenswürdigen Personen können in der Heimatpfarre manchmal inhaltliche und finanzielle Wunder bewirken. Auf diese Weise werden nicht nur während der Mitarbeit in der Partnerkirche Brücken geschlagen, sondern diese werden auch nach der Rückkehr nicht abgebrochen, so dass sich oft lange dauernde Kontakte und Zusammenarbeit ergeben.

Der Austausch von pastoralem Personal geht inzwischen in beide Richtungen. Tatsächlich sind heute nicht nur hunderte Ordensleute und einige Weltpriester aus Österreich (und noch viel mehr aus Deutschland) in der „Dritten Welt“ im Dienst, sondern zahlreiche Priester und (vor allem weibliche) Ordensleute aus dem „Süden“ (und aus Ost-Europa) füllen die „Lücken“, die bei uns durch die zurückgehenden Berufungen entstehen.¹⁹ Hier wird uns Weltkirche schon visuell nahe gebracht, und der Dialog mit den Teilkirchen in anderen Kontinenten findet heute schon in Österreich selbst statt.

Auch die Begegnung mit Studenten aus der „Dritten Welt“ (und aus Ost-Europa) kann die Augen für Kirche, Kultur und Gesellschaft im Herkunfts-

¹⁹ Vgl. aber den Hinweis im Dokument „*Cooperatio missionalis*“ in: ThPQ 147 (1999) 305ff.

land öffnen. Längerfristige Kontakte zu oder sogar Unterstützung für solche Studenten haben gelegentlich zu Einladungen in deren Heimatland geführt. Der Verkauf von fair gehandelten Produkten aus der „Dritten Welt“ in Pfarrcafés oder in kirchlichen Einrichtungen fördert das Interesse für die Situation im Herkunftsland der Waren und für die Rolle der dortigen Kirche.

Um Unwissenheit, falsche Vorstellungen und Vorurteile zu beseitigen und den Christen in Europa ein wirklichkeitsnahes Bild des Lebens der Kirche in anderen Kontinenten zu vermitteln, kommt der Bildungs- und Informationsarbeit eine wichtige Rolle zu. Es soll das Bewusstsein gefördert werden, Teil der Weltgesellschaft und der Weltkirche zu sein. Die europäischen und kirchlichen Hilfswerke für die „Dritte Welt“ haben heute alle eine Bildungsabteilung, die die Projektarbeit mit entsprechend aufbereiteten Informationen begleiten. Zurückgekehrte Missionare und Entwicklungshelfer und vermehrt auch Priester und Laien aus dem „Süden“ fordern unser Nachdenken über andere Voraussetzungen und Formen des Kircheseins heraus. Moderne Missionszeitschriften wie zum Beispiel *Alle Welt* (Österreich) oder *Kontinente* (Deutschland) bringen die Weltkirche in Wort und Bild ins Haus. Nicht zuletzt macht der Religionsunterricht häufig Kinder und Jugendliche mit der Weltkirche vertraut und weckt Interesse für sie.

Weltkirche kann sehr praktisch und fordernd werden, wenn Kirchenvertreter aus dem „Süden“ unseren Einsatz für Menschenrechte und für die Beseitigung von Unrecht und Unterdrückung fordern.

Die Beendigung der Apartheid in Südafrika und der Erlass von internationalen Schulden zugunsten der ärmsten Bevölkerungsschichten im „Süden“ sind dafür konkrete Beispiele. Der Einsatz für die Interessen derer, die bei uns keine Stimme haben, nimmt in der Kirche zu. Nach entsprechenden Vorinformationen sind immer mehr Christen bereit, sich durch Lobby-Arbeit in Kirche und Politik zugunsten von Brüdern und Schwestern in anderen Weltgegenden zu engagieren. Allerdings kann diese Arbeit auch beschwerlich sein und von gegenteilig interessierten Gruppen kritisiert werden.

5. Weltkirche im 21. Jahrhundert: „Zurück“ in die Zukunft

Weltkirche hat abseits theologischer und kirchenrechtlicher Überlegungen etwas Faszinierendes: Überall auf der Welt, wo Katholiken in Christus eins sind und auf das fleischgewordene Wort hören und es verkünden, ist bei aller Vielfalt die Kirche universell.²⁰

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Türe zur Weltkirche bewusst geöffnet und den Teilkirchen und der bischöflichen Kollegialität ein neuer Stellenwert beigemessen worden. Man hat heute den Eindruck, dass die Konzilerfahrung der Kirchen der Peripherie, die diese ermunterte, ihren kirchlichen Weg auf inkulturierte Weise und als Antwort auf die Herausforderungen ihrer Gemeinden und Völker zu leben und zu planen, von vielen der alten europäischen Christenheiten anders erlebt wurde.²¹

²⁰ Roger Kardinal Etchegaray, The Challenges to the Universal Church in the 21. Century in: FABC papers No. 83, 1997).

²¹ Vgl. Oscar Beozzo, Die Zukunft der Teilkirchen, Concilium 35 (1999) 120–134.

Seither kommen die Uniformität und die zentralen Entscheidungen in der Praxis wieder stärker zum Ausdruck und nehmen den Teilkirchen viel vom nachkonziliaren Schwung. Die bischöfliche Kollegialität kann in der Praxis kaum zum Tragen kommen. Eigenständige Schritte der Ortskirchen werden gebremst. Dieser bedenklichen Entwicklung sollte rasch Einhalt geboten werden. Der Weg der Weltkirche muss der kulturellen Vielfalt von heute gerecht werden und muss als legitim anerkennen, dass Lehraussagen – unbeschadet der Einheit im wesentlichen – in die für die jeweilige Teilkirche verständliche und befolgbare Sprache und Form gegossen werden dürfen.

Sollte nicht der Weg in die Zukunft der Weltkirche zunächst zu Paul VI. und den vorwärtsweisenden Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückführen? Könnte von diesen vielversprechenden Ansätzen ausgehend eine Weltstrategie der Weltkirche²² in einem synodalen und konziliaren Vorgang von Bischöfen der Teilkirchen unter der Leitung des Papstes erarbeitet werden? Das wird nicht ohne Schwierigkeiten möglich sein. Es kommt aber darauf an, die Zukunft der Weltkirche als Aufgabe und Weg zu sehen, sie mutig und beherzt in Angriff zu nehmen im Vertrauen auf den Heiligen Geist, der seine Kirche lenkt und ermuntert.

²² Vgl. *Karl Rahner*, Perspektiven der Pastoral der Zukunft, *Diakonia* 12 (1981) S 221–235.

WALTER RABERGER

Welt – Kirche: Weltkirche

Vom Umgang mit dem „Außeralltäglichen“¹

oder: Von der „Weigerung, zu vergessen, was sein könnte“²

Sachgerecht wird von der Kirche nur gesprochen, wenn ihre konstitutive Relationalität zur Welt und zu Gott im Blick ist. Diese bleibende Bezogenheit der Kirche und damit ihre welthafte Sendung reflektiert der Linzer Dogmatiker im Kontext zeitgenössischen Denkens. (Redaktion)

Die Abfassung dieses Beitrages steht unter der Vorgabe des Themas „Weltkirche“, wobei an diese Vorgabe die Erwartung geknüpft sein dürfte, der Spannung zwischen dem Universalitätsanspruch der als Weltkirche sich verstehenden Glaubensgemeinschaft und der gesellschaftlich zugewiesenen partikularen Bedeutsamkeit nachzugehen. Unter der theologischen Vorgabe, dass Kirche nicht als Selbstzweck, sondern als Heils- und Sinnträger für diese Welt geglaubt werden soll, wird daher versucht, das Welthafte dieser Weltkirche unter einem dreifachen Gesichtspunkt zu reflektieren:

Identität – Verweigerung; Gültigkeit – Gleich-Gültigkeit; Letztthorizont – System.

I. „... wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt.“³

A. „Vertraut“ – „Unvertraut“

In der bekannten und schon weiter zurückliegenden Studie E. Durkheims zur Frage nach der Bestimmung der „elementaren Formen des religiösen Lebens“ stoßen wir auf eine interessante Definition der religionsspezifischen Merkmale von Kirche: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, das heißt abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁴ Der sozial

¹ Vgl. den Beitrag: J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 1988, 35–60; unter dem Titel: „Deflationierung des Außeralltäglichen“ spricht J. Habermas von der Verschiebung des philosophischen Selbstverständnisses, insofern mit der Distanzierung der Philosophie von den traditionellen Fragen der Metaphysik eine zunehmende Identifizierung mit Wissenschaftstheorie und Methodologie und damit zugleich eine Ausblendung der Weltbildproblematik erfolgte. Aus diesem Grunde sei der Ort des religiösen Bewusstseins in dessen Bedeutsamkeit neu zu reflektieren: (60) „Nach der Metaphysik hat die philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status eingebüßt. Die explosiven Erfahrungsgehalte des Außeralltäglichen sind in die autonom gewordene Kunst abgewandert. Auch nach dieser Deflationierung ist freilich der vollends profanisierter Alltag gegen den erschütternd-subversiven Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden. Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis.“

² H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt 1965, 148.

³ E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1968). Frankfurt 1994, 64.

⁴ Ebd., 75.

organisierten und als Kirche identifizierbaren Welt des Glaubens werden damit Merkmale zugesprochen, die eine strukturell unauflösbare Spannung markieren, eine Disparatheit, welche sich durch eine prinzipielle „Andersartigkeit“⁵ zweier Welten, nämlich einer heiligen und einer profanen, aufzuspreizen scheint.

Obwohl sich der Theorieansatz des Systemtheoretikers N. Luhmann ganz unbestritten von E. Durkheims Beschreibung der religiös und kirchlich sozialisierten Überzeugungsgemeinschaften unterscheidet, greift auch in dessen gesellschaftswissenschaftlichen Überlegungen das Schema der *dualen Codierungen* auf die Funktionsbestimmung des Religiösen zu: denn Religion – so N. Luhmann – wäre in ihrem Funktionskern „am besten zu begreifen, wenn man sie als eine Semantik und Praktik versteht, die es mit der Unterscheidung von Vertrautem und Unvertrautem zu tun hat ... Indem die Religion das Unvertraute im Vertrauten erscheinen lässt, es als Unzugängliches zugänglich macht, formuliert und praktiziert sie die Weltlage eines Gesellschaftssystems, das sich in Raum und Zeit von Unbekanntem umgeben weiß. Sie kann auf diese Weise, über den Alltag hinausgreifend, in der Gesellschaft für die Gesellschaft Selbstreferenz und Fremdreferenz prozessieren“⁶. – Und gewiss nochmals anders wird diese Spannung im Denkhorizont eines J. Habermas reflektiert, wenn er der Religion die – schon so oft aberkannte – Unersetzlichkeit im Umgang mit den *Erfahrungsgehalten des Außeralltäglichen* zuerkennen möchte.

Die „Wirklichkeit“ einer religiös und kirchlich disponierten Welt scheint demnach nur im Modus der Ambivalenz reflektierbar zu sein: alles *Bestimmen* dessen, was im Horizont des *Unvertrauten* aufblitzt, schlägt zurück als *unbestimmbares* Geheimnis.

Um sich im Spannungsbogen einer Welt des *Alltags* und einer Welt des *Außeralltäglichen* orientierungskompetent positionieren zu können, besorgen religiöse Institutionen daher nicht selten die Wende zur Eindeutigkeit: sie präsentieren sich als Repräsentanten der Welt des „ganz Anderen“, verwalten gleichsam rollenbewusst die absolute „Andersartigkeit“ der Transzendenz, nicht zuletzt oft unter Einbeziehung der *heiligen* Herrschaftsrechte über das *Profane*. Wie die Geschichte zeigt, waren auch die christlichen Glaubensgemeinschaften von der Zwiespältigkeit dieser beiden gespaltenen Welten herausgefordert worden. Unter den äußeren Bedingungen politisch-totalitärer Herrschaftsverhältnisse und im Kontext theologiegeschichtlich pointierter Momente einer streitbaren dialektischen Theologie hat D. Bonhoeffer beinahe in exemplarischer Weise dieses Beziehungsfeld von Kirche und Welt durchbuchstabiert, wenn er die emanzipierte Pose stolzer Selbstvergewisserung und die eingestandene Selbstbescheidung des auf Gott verwiesenen Menschen als Differenz und Identität zugleich reflektiert: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf.“⁷ Weil die Kirche „ein Stück Weltwirk-

⁵ Ebd., 64.

⁶ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1997, 232.

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von E. Bethge. München-Hamburg 1967⁴, 135.

lichkeit“ und „ganz Welt“⁸ ist, bleibt sie selbstredend „aller Schwachheit und allem Leiden der Welt unterworfen“⁹, schöpft sie ihre Bedeutsamkeit niemals aus der Positionierung in dieser Welt. Gerade als „weltgewordene Gestalt der Offenbarung“¹⁰ nimmt sie aber in aller Radikalität „ihre Weltlichkeit ernst“¹¹. Ohne Zweifel hat diese Dialektik die religionsphänomenologisch so vertraute Vorstellung hinter sich gelassen, es handle sich etwa um *zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt*.

Es ist keine Frage: eine Zwiespältigkeit des Orientierungsraumes bleibt dem Menschen immer suspekt und empfiehlt deshalb die Mühe der Entproblematisierung: sind nun einmal zwei Welten als sakrale und profane, als unendliche und endliche, als transzendente und immanente, als irdische und göttliche sauber getrennt und klar vermessbar, lassen sich Enttäuschungen und Wünsche, Verzweiflungen und Hoffnungen, Leben und Sterben sinnvoll zuordnen. In rollenspezifischer Hinsicht wird dabei Ansehen und Macht jenen zuteil, welche über Tabuverletzung oder den Versuch der

Anmaßung einer Profanisierung des Sakralen wachen. Die Kirchengeschichte verheimlicht nicht, dass der gesellschaftliche Status der christlichen Glaubensgemeinschaften von dieser *Zweiweltendisposition* nicht unwesentlich betroffen war. An der Epochen-schwelle der europäischen Neuzeit wurde allerdings jener Umbruch vorbereitet, welcher einen allmählichen Umbau der Gesellschaft erwirkte und die Kirche – wenn auch in Verzögerungsphasen – zu einem veränderten Selbstverständnis nötigte: gemeint ist der Themenbereich der Säkularisierung¹² unter den Bedingungen eines neuzeitlichen Gesellschaftssystems.

B. „Es soll kein Geheimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung.“¹³

„Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“¹⁴ Mit der *Entzauberung* stirbt die Faszination und der Schauer gegenüber allem Sakralen, weil es die „Andersartigkeit“ dieser Welt – nun des religiösen Betrugs

⁸ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche* (1932): Gesammelte Schriften V. München 1972, 270; entnommen aus: *Ekklesiologie II* (Texte zur Theologie/Dogmatik D 5,2). Bearb. von P. Neuner. Graz-Wien-Köln, 1995, Nr. 199.

⁹ Ebd., 270.

¹⁰ Ebd., 270.

¹¹ Ebd., 272.

¹² Zu einer ersten Information vgl.: H.M. Barth, *Theologie der Säkularisation heute*. Postsäkulare Theologie: NZsystThRPh 39 (1997) 27–41; K. Bartl, *Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten*. Ein Literaturbericht: VuF 35 (1990) 41–61; R. Schieder, *Die Revisionsbedürftigkeit des Säkularisierungstheorems und die Notwendigkeit einer Kulturwissenschaftlichen Theologie* (123–134): R. Feldmeier/J. Kuhn/Th.M. Schneider (Hg.), *Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit*. Neukirchen 1996; J. Figl, *Säkularisierung*: NHthG IV (1991) 431–440; G. Frank, *Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung*: StdZ 213 (1995) 333–340; H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg-München 1975; G. Marramo, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Frankfurt 1996; D. Pollak, *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*: Dialog der Religionen 5 (1995) 114–121.

¹³ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt (New York 1944/Frankfurt 1969) 1992, 11.

¹⁴ Ebd., 9.

und der Verblendung des Denkens bezichtigt – in der einen und einzig legitimen Welt der Erkenntnis nicht gibt. „Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt.“¹⁵ Mit dieser Beschreibung sind ohne Zweifel ideengeschichtliche Grundzüge einer veränderten Beziehung zwischen religiös-kirchlicher Orientierungsleistung und säkularer Alltagskultur erfasst. Nichtsdestoweniger bedarf es des Eingeständnisses, dass die Gleichschaltung von *Neuzeit*, *Aufklärung* und *Säkularisierung* eine unsachgemäße Vereinfachung des kulturgeschichtlichen Prozesses bedeuten würde. Mit dem Begriff der *Säkularisierung* wird allerdings das Phänomen eines veränderten Beziehungsverhältnisses von Religion und Gesellschaft benannt, welches nicht ohne den neuzeitlichen Epochenbruch und die Konsequenzen einer mitunter platten und verkürzten Aufklärungskultur aufzuschlüsseln ist. Wie P.L. Berger in seiner „Dialektik von Religion und Gesellschaft“¹⁶ formuliert, „hat die Säkularisierung für den modernen Menschen eine völlig neue Situation geschaffen. Vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte haben religiöse Legitimationen der Welt ihre Plausibilität nicht nur für eine Handvoll Intellektueller und anderer gesellschaftlicher Randfiguren verloren, sondern für die breiten Massen ganzer Gesellschaften. Das hat zu einer aktuellen Krise nicht nur für die Nomisie-

rung der großen sozialen Institutionen, sondern auch der individuellen Biographien geführt“.¹⁷

Durch die auferlegte Einschränkung der Darstellung muss verständlicherweise jede Ausführlichkeit hinsichtlich des bisher philosophisch oder theologisch geleisteten Krisenmanagements vermieden werden. Vielleicht ist es aber doch möglich, durch typisierende Kurzformeln die differenzierte Beurteilung der Säkularisierung als einer *Interpretationskategorie* für gesellschaftliche Prozesse anzudeuten. Unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt empfiehlt sich allemal die Erwähnung jener beiden Autoren F. Gogarten¹⁸ und K. Löwith¹⁹, deren Publikationen zum Thema Säkularisierung zwar im gleichen Jahr erschienen, aber aus einem vollkommen unterschiedlichen Denkhorizont heraus abzuholen sind. So präsentiert K. Löwith als Ergebnis seiner Studie die These, dass im jüdisch-christlichen Denken die Voraussetzungen für das geschichtsphilosophische Weltbild der Neuzeit zu orten sind, insofern in der Denkfigur einer zielgerichteten Hoffnung die Vorstellung von einem geschichtlichen Sinn der Welt angelegt sei. Das neuzeitliche Fortschrittsaxiom wäre demnach als Säkularisat der jüdisch-christlichen Eschatologie zu begreifen. Bei einer genaueren Analyse der Struktur dieses Säkularisats käme man allerdings nicht umhin, eine illegitime Verfälschung und Entstellung der jüdisch-christlichen Konzeption wahrzunehmen. „Was immer die heidnische Antike vom Christen-

¹⁵ Ebd., 13.

¹⁶ P.L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York 1967). Frankfurt 1988.

¹⁷ Ebd., 120.

¹⁸ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart 1953.

¹⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953.

tum trennt, sie stimmen überein in der ehrfürchtigen Verehrung des Fatums beziehungsweise der Vorsehung und in der willigen Unterwerfung unter sie. Der moderne weltliche Glaube an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt wäre beiden als eine Gotteslästerung erschienen.“²⁰ Im Licht dieser Beurteilung hätte der Mensch seine Geborgenheit im *Außeralltäglichen* verspielt und dafür seine *Alltäglichkeit* absolut gesetzt: ein Akt des Betrugs und des Selbstbetrugs zugleich.

H. Blumenberg teilt diese Ansicht nicht: die im nominalistischen Denken des Mittelalters beheimatete Auffassung von einer zerbrochenen Beziehung zwischen Heilstrauen und Weltstrauen, zwischen Glaubenswahrheit und Erfahrungswissen, zwischen *Außeralltäglichkeit* und *Alltäglichkeit*, habe die Frage nach einer möglichen Sinndisposition der Welt so sehr dem Zugriff der Vernunft entzogen, dass damit ein Übermaß an Verunsicherung nun den Menschen zu einem legitimen Akt der Selbstvergewisserung provoziert habe. Im Vollzug dieser autonomen Selbstbehauptung „konstruiert sich“ der Mensch gegen die undurchschaubare Souveränität des Außeralltäglichen „eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit“.²¹ Die Wirkungsgeschichte ist uns vertraut: die Signatur dieser Welt des *Alltäglichen* sind „*Mathematisierung*“ und „*Materialisierung der Natur*“.²² Das Subjekt der Neuzeit, das sich als ein selbstbefreites wählte, hatte dabei die Bedingungen seiner Selbstentfremdung mitgesetzt. „... die Weltherrschaft über die Natur wendet sich

gegen das denkende Subjekt selbst ... mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich ... Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“²³ Die Rettung des Subjekts geschieht nicht durch die Annullierung des neuzeitlichen Prozesses, sondern durch die Aufklärung über die Bedingungen der Entfremdung. Nicht durch Aufklärungsresistenz, sondern durch eine kritische Begegnung mit diesem Prozess partizipiert der kirchliche Glaube, dem am Heil des Menschen und an der Sinn gestalt des *Alltäglichen* gelegen ist, an der Aufarbeitung der Entfremdung. Dass diese Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt auf verschiedenen Ebenen stattfindet, zeigen uns allenthalben Theorieansätze und Praktiken einer *Theologie der Befreiung* und einer *Politischen Theologie*; weil Kirche und Welt sich eben nicht zueinander verhalten „wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt“.

Es bedürfte eigentlich keiner Erwähnung, dass die geistes- und glaubensgeschichtliche Erdung der Theologie deren Interpretationskompetenz steuert. Selbstbescheidung ist zweifellos angebracht. F. Gogartens Umgang mit dem Säkularisierungstheorem vermittelt eindrucksvoll einen Aspekt reformatorischen Denkens, bekannt als sogenannte *Zwei-Reiche-Lehre*. Das heißt konkret: der Säkularisierungsprozess steht weder für die Zersetzungerscheinungen der Glaubenswelt, noch legitimiert er das neuzeitliche Autonomiepathos. Im Begriff *Säkularität* ortet

²⁰ Ebd., 182.

²¹ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt 1974, 203.

²² Ebd., 191.

²³ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 32/34.

F. Gogarten die Qualifizierung der *Weltlichkeit* als legitime Profanität, welche die Wirklichkeit der Welt genau als das herausstellt, was sie ist: bloße *Alltäglichkeit*, und sonst nichts. Daraus folgt, dass das Vertrautsein mit der Welt den Menschen zwar nicht als Gottlosen, spirituell Verarmten oder als Frömmigkeitsvergessenen denunzieren muss, aber daraus folgt eben auch, dass aus dem Engagement der Sorge um die *Alltäglichkeit* kein Vertrautwerden mit dem *Außeralltäglichen* zu gewinnen ist.²⁴ Mit diesem Auseinandernehmen der *beiden Reiche* identifiziert sich bekanntlich die reformatorische Position. Mit der Unterscheidung von *Säkularisierung* und *Säkularismus* spricht F. Gogarten schließlich sein Urteil²⁵ über die Anthropologie des neuzeitlichen Epochenbruchs.

Anders als in der reformatorischen Beschäftigung mit dem Säkularisierungstheorem führt J. B. Metz den Begriff der *Weltlichkeit der Welt*²⁶ ein als Schlüsselbegriff für eine vermittelnde Zuordnung von geschichtlich, gesellschaft-

lich ausgetragener Selbstdarstellung des sinnsuchenden Menschen und seinem als Gottes- und Heilserfahrung verstandenen Beschenktsein. Die theologische Begründung dafür, dass das Welthafte nicht als die dem Heil des Menschen zuwiderlaufende neutrale Profanität zu werten ist, bezieht J. B. Metz aus den vertrauten Argumenten einer Inkarnationschristologie: „Gott ... ist ein Gott der Geschichte. Gott der Geschichte: nicht bloß, indem er sie – ihr fern bleibend – in Gang setzt, sondern insofern er *selbst* in aller Wahrheit in ihr erscheint und sie in seinem Sohn zu dem eigenen Geschick des unveränderlichen Gottes wird (18f) ... Das Menschlich-Weltliche wurde durch diese Annahme keineswegs als etwas Vorläufiges, bloß Schemenhaftes und letztlich Unwirkliches entlarvt (22) ... Die Annahme durch Gott ist deshalb ursprünglicher eine Freigabe ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen, als das er es annehmen will (23) ... ‚Angenommensein‘ und ‚Selbständigkeit‘ widerstrei-

²⁴ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 63: „Der Mensch ist niemals und auf keine Weise aus sich, also aus seinem Wesen und erst recht nicht aus irgendeinem Tun, das er aus seinem Wesen leistet, heil und ganz, sondern einzig und allein aus Gottes Hinwendung zu ihm ...“

²⁵ Ebd., 142f: „Wir müssen hier von dem Unterschied zweier grundverschiedener Arten der Säkularisierung sprechen. Ohne diese Unterscheidung ist der eigentümliche Vorgang, der sich in ihr ereignet, nicht zu verstehen und ebensowenig die Aufgabe, die dem christlichen Glauben mit ihr und insbesondere mit der Gestalt gestellt ist, die sie im Verlauf der Neuzeit mehr und mehr angenommen hat. Wir bezeichnen die eine Art der Säkularisierung als die, die im Säkularen bleibt. In ihr hält man es aus, dass die Welt ‚nur‘ Welt ist; man erkennt in ihr nicht nur die Grenze der Vernunft, die dieser damit gesteckt ist, dass ihr zwar der Gedanke des Ganzen als der höchste ihr mögliche zu denken aufgegeben ist, dass sie aber die Frage, vor die sie damit gestellt ist, nicht zu beantworten vermag und dass sie mit diesem Gedanken über ein fragendes Nichtwissen nicht hinauskommt ... Die andere Art der Säkularisierung – sie ist es, an die man heute bei diesem Wort für gewöhnlich denkt – bezeichnet man am besten als Säkularismus. Sie entsteht, wenn jenes fragende Nichtwissen dem Gedanken der Ganzheit gegenüber nicht durchgehalten wird. Man gibt dann entweder das Nichtwissen oder die Frage preis. Demgemäß kann der Säkularismus in sich wieder zwei verschiedene Gestalten annehmen. Meint man auf die Fragen, die das Ganze angehen, eine Antwort geben zu können, dann entsteht der Säkularismus der Heilslehren oder Ideologien ... Meint man dagegen, jene Fragen, die das Ganze angehen, beiseite lassen zu müssen, da man sie doch nicht beantworten kann, dann entsteht der Säkularismus, der latent oder doch offen jede Frage für nutzlos und unsinnig erklärt, die über das bloß Sichtbare und Greifbare hinausgeht. Man bezeichnet diese Art von Säkularismus neuerdings als Nihilismus.“

²⁶ J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Geist und Leben* 35 (1962) 165–184 (später überarbeitet und erweitert; aufgenommen in dem Sammelbändchen: *Zur Theologie der Welt*. Mainz [1968] 1985, wonach im folgenden zitiert wird).

ten hier nicht einander, sondern entsprechen sich, steigern sich gleichsinnig auf (24).“²⁷ Eine Erschließung der Heilserfahrung wird somit nicht am Weltdienst vorbeigehen.

Die Terminologie der Metz'schen *Theologie der Welt* provoziert bisweilen den Verdacht einer naiven Entsprechungs-ideologie, als ob eine siegreiche Identität zwischen dem *Außeralltäglichen* und dem *Alltäglichen*, zwischen der Heilshoffnung und der realen Welterfahrung angesagt wäre. Im Wissen um diese Perspektivität präzisiert J. B. Metz wiederholt die Zwiespältigkeit des Weltbegriffs, in welchem eben auch das Ausstehende und Unabgegoltene des Heils als Merkmal eingeschrieben ist. Mit der Identifizierbarkeit von geschichtlich sich ereignender Gottespräsenz und humaner Freiheitsgeschichte ist in einem auch die Differenz von selbstverschuldeter Entfremdung und befreiender Gotteserfahrung des Menschen gegeben.²⁸ In der Wahrnehmung dieser Zwiespältigkeit der Weltlichkeit vollzieht J. B. Metz verständlicherweise seine theologische Akzentverschiebung von einer *Theologie der Welt* zu einer *Theologie der Hoffnung*. Mit den Kategorien von *Zukunft* und *Reich Gottes* schlägt die Option für das Wirkliche dieser Welt um in den kritischen Vorbehalt gegenüber allen blinden Optimismen oder utopischen Selbstüberschätzungen. „Das Verhältnis zwischen Glaube und Welt lässt sich theologisch bestimmen mit dem Begriff einer

„schöpferisch kritischen Eschatologie“; eine solche Theologie der Welt muss gleichzeitig „politische Theologie“ sein.“²⁹

II. Katholizität und konkurrierende Pluralität

A. „Affekt gegen das Prinzipielle und Universale“³⁰

Das Interesse an Typisierungen ist selbstredend geleitet von der Unterstellung, im Gemenge der Diskontinuitäten und Varianzen die Konfiguration des Ganzen und die Regeln der Identitätsvergewisserung ermitteln zu können. Im Festmachen des Paradigmatischen und Epochalen manifestieren sich aber auch schon die Bruchlinien und Übergänge. So spricht man beispielsweise derzeit vom Prozess einer Ablösung der *Moderne* durch die *Postmoderne*: eine Typisierung, welche unbestritten selbst typisch ist für ein diffuses Unternehmen. Dessenungeachtet glaubt man doch für eine Phänomenbeschreibung der Neuzeit und der daraus resultierenden *Moderne* einige spezifische Momente dieser Weltsicht hervorkehren zu können, so etwa den Vorgang einer markanten Ausdifferenzierung von Rationalitätsebenen und Gesellschaftssystemen, von Wahrheitsperspektiven und Wertsphären, von *funktionsspezifischen Teilsystemen*³¹, von unterschiedlichen Geltungsaspekten „des kognitiv-instrumentellen, des mo-

²⁷ Ebd., 18–24

²⁸ Ebd., 40f: „Die Weltlichkeit der Welt erscheint immer auch als etwas Unbewältigtes, vom Glauben selbst nicht Durchdrungenes und in diesem Sinne wahrhaft Heidnisch-Profanes ... Unser christliches Verhältnis zu ihr ist wahrhaft kein unbefangenes und kein fraglos optimistisches.“

²⁹ J. B. Metz, *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont* (zunächst publiziert als: *the Church and the World: The Word in History*. New York 1966, 69–85); *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1985², 84.

³⁰ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung, Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt 1997³, 412.

³¹ Vgl. u.a. dazu: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1997, Bd. II, Kap. 4: „Differenzierung“.

ralisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes“³².

Zweifellos musste die Erfolgsgeschichte eines rationalen Weltbildes für die Selbstpositionierung der Kirche, deren Theologie doch immer auch darauf abzielte, die Bezugnahme auf das Außeralltägliche (ἐλπίς) mit den Möglichkeiten einer alltäglichen Begründungslogik (λόγος) zu rechtfertigen³³, zu einer enormen Herausforderung werden. Ohne sich jedoch angemessen auf diesen Konfrontationsvorgang eingelassen zu haben, stand und steht der Kirche bereits eine neue, nicht weniger anstrengende Begegnung ins Haus: die Kategorien der *Fragmentierung* und *Pluralisierung* als Interpretationsprinzipien im Umgang mit einer als heterogen gedeuteten Vielzahl von konkurrierenden Welten. Mit dem *postmodernen* Einspruch gegen alle bisherigen Konsense hinsichtlich des universalen Geltungscharakters von Wahrheitsbehauptungen werden sowohl säkulare Traditionen wie erst recht die kirchlichen Optionen der Sinn- und Heilungsvermittlung substantiell irritiert. „Die Versuche, den ‚moralischen Gesichtspunkt‘ zu erklären, erinnern daran, dass die moralischen Gebote nach dem Zusammenbruch eines ‚katholischen‘,

für alle verbindlichen Weltbildes und mit dem Übergang zu weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können.“³⁴ Die durch lange Zeit hindurch im Selbstverständnis der *Katholizität* vollzogene Gleichsetzung von *Weltkirche* und Kompetenz für eine gesamtgesellschaftliche Orientierungsleistung verkommt zu einer Bezeichnung für den geographischen Radius einer bloß statistisch messbaren Präsenz. Zwar wird die Möglichkeit einer Authentizität der christlich-kirchlichen Lebenswelt nicht bestritten, im Kontext der religiösen und kulturellen Konkurrenzen aber ändert dies nichts an dem Status der Zufälligkeit und der Partikularität.

Religiös fundierte, konfessionell-kirchlich definierte Weltbilder stehen nun – in seltsam solidarischer Verbundenheit – gemeinsam mit den neuzeitlich etablierten, rational abgefederten Orientierungsprozessen vor der Aufgabe, sich der eigenen Begründungskriterien erneut vergewissern zu müssen; denn abgeschworen haben *Pragmatismus*³⁵ und *Kontextversessenheit*³⁶ nicht nur der Berufung auf Transzendenz, sondern ebenso jeder Art von transzendentaler

³² J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980). In: Ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig 1990, 41.

³³ Vgl. 1 Petr 3,15: „...jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt“ (λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος).

³⁴ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt 1996, 16.

³⁵ Vgl. u.a.: H. J. Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt 1994; A. Graeser, *Wahrheit im Pragmatismus. Bemerkungen zu William James*: FZPhTh 435 (1998) 550–567; J. Habermas, *Rortys pragmatische Wende*: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996) 715–741; H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt 1992; K. Oehler, *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*. Frankfurt 1995; R. Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*. Stuttgart 1993; ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien 1994; ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt 1989 (Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge 1989); ders., *Truth and progress*. Cambridge 1998; H. M. Schönherr-Mann, *Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. München 1996; Eine Hinführung zu Rorty präsentiert das 7. Kapitel in: L. Nagl, *Pragmatismus*. Frankfurt-New York 1998.

³⁶ A. Bienfait, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*. Frankfurt 1999, 177.

Argumentation. „Wir müssen“ – sagt R. Rorty – „uns von der Vorstellung trennen, es gebe unbedingte, transkulturelle moralische Pflichten, die in einer unveränderlichen, ahistorischen menschlichen Natur wurzeln. Dieser Versuch, sowohl Platon als auch Kant ad acta zu legen, verbindet die europäische Philosophietradition nach Nietzsche mit dem Pragmatismus der amerikanischen Philosophie“.³⁷ R. Rorty ist sich der Provokation bewusst, die eine „Beschreibung moralischer Entscheidung als ständiger Kompromiss zwischen konkurrierenden Gütern und nicht als Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen“³⁸ auszulösen imstande ist, doch gilt ihm nur der – radikal geschichtlich-gesellschaftlich bedingte – *common sense* einer durch freie und spontane Solidarisierung organisierten Gesellschaft als Bezugspunkt für eine Entscheidungs- und Urteilsfindung. „Was als rational beziehungsweise als fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ‚wir‘ bestimmt...“³⁹ Kein Wunder, wenn K.O. Apel in seinem Suchen nach einer philosophischen Letztbegründung moralischen Urteilens zu nachstehendem Kommentar sich genötigt fühlt: „Bei uns hieß der ‚common sense‘ in der Zeit des 3. Reiches ‚das gesunde Volksempfinden‘“.⁴⁰

B. „Gerechtfertigt in unserem Kontext“ – „Gerechtfertigt in jedem Kontext“⁴¹

Mit dem allmählichen Plausibilitätschwund der sich auf Transzendenz berufenden Legitimierung normativer Verbindlichkeit wurde die Begründungsfrage hinsichtlich der Geltung von Handlungssinn, Kulturwissen und Orientierungsverhalten zu einem wirklichen Problem. R. Rortys Philosophie nivelliert alle Ratlosigkeit, die sich angesichts der diffusen Geltungsbehauptungen einstellt, mit einer glatten Lösungsstrategie: Kontingenz ist angesagt auf allen Ebenen; *Kontingenz der Sprache, Kontingenz des Selbst und Kontingenz des Gemeinwesens*.⁴² Mit der *Wirkperspektive* artikuliert sich eine gerade noch vertretbare Rechtfertigungsprozedur. Die Frage aber, durch welche Kriterien das gemeinsame Interesse an einer Konsensgewinnung zu motivieren ist, wenn man von keiner Wahrheitsoption mehr ausgehen kann, lässt die Vermutung aufkommen, dass primär überlebensdienliche Ziele verfolgt werden, wodurch der Vernunft weitgehend die Rolle der Anpassungssteuerung im Überlebenskampf zugeacht wird. R. Rorty ist sich im klaren, was dies heißt: „Dass wir auf Kontingenz und Ironie bestehen und infolgedessen Ideen wie ‚Essenz‘, ‚Wesen‘ und ‚Grundlage‘ ablehnen, macht es unmöglich, an der Vorstellung festzuhalten, dass manche Handlungen und Einstellungen von Natur aus ‚unmenschlich‘ sind“.⁴³ „Diese neodarwi-

³⁷ R. Rorty, Relativismus. Entdecken und Erfinden: Information Philosophie 25 (1997) 5.

³⁸ Ebd., 18.

³⁹ R. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart 1988, 85 (zitiert nach: G. Kneer, Notwendigkeit der Utopie, 74).

⁴⁰ K.O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt 1997³, 409.

⁴¹ Vgl. J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen (Anm. 35), 54.

⁴² Vgl. die entsprechenden Abschnitte in: R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 21–123.

⁴³ Ebd., 305.

nistische Selbstbeschreibung“ – kommentiert J. Habermas – „fordert einen ironischen Preis.“⁴⁴ Die gesellschaftspolitischen Konsequenzen sind Grund genug für die Mahnung, nicht allzu schnell eine Rückbindung von Wahrheitsoptionen an ihre religiösen Begründungen zu belächeln.

Die Feststellung, dass es trotz einer Vielzahl von divergierenden religiösen wie auch säkularen Orientierungshorizonten demnach gewisse Konsense in den Beurteilungsstrategien humaner Wertstandards gibt, könnte deshalb vorerst einmal dem Universalitätsanspruch der Weltkirche als Motivation für eine zuversichtliche Selbsteinschätzung dienen.⁴⁵ Dennoch darf nicht vorschnell auf eine Rückkehr zum metaphysischen Begründungshimmel geschlossen werden. „Moderne Gesellschaften sind wegen ihres religiösen und kulturellen Pluralismus auf einen weltanschauungsneutralen, insofern übergreifenden Konsens in Grundfragen ... angewiesen.“⁴⁶ Es wird zwar nicht bestritten, dass den religiösen Gemeinschaften und erst recht dem kirchlich organisierten Christentum ein bedeutendes Orientierungspotential zu eigen ist, es wird auch nicht grundsätzlich in Frage gestellt, dass die auf Sinnfindung abgestellten religiösen Lebenswelten sich hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit dem öffentlichen Diskurs aussetzen können, nichtsdestoweniger wird den religiösen Systemen genau jene Parteilichkeit einer Weltsicht angelastet, in welcher der Grund dafür zu suchen sei, dass Reli-

gionen und Kirchen die Kompetenz für eine verallgemeinerungsfähige Konsensbegründung – „gerechtfertigt in jedem Kontext“ – abgesprochen werden müsste.

Die Spannung zwischen der Parteilichkeit einer bestimmten Weltsicht und der Unparteilichkeit einer von allen Weltbildern unabhängigen Vernünftigkeit ist fürwahr ein Problem. Die *Wissenschaftliche Weltauffassung* des sogenannten *Wiener Kreises* (1929) hatte einst alle Anstrengungen zur Lösung dieser Spannung aufgeboten. Bei einer Beurteilung dieses Unterfangens fällt einem freilich sehr rasch M. Horkheimers Diktum ein: „Der Positivismus findet keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereitschaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Habgier und Selbsthingabe Unterschiede. Auch die Logik bleibt stumm, sie erkennt der moralischen Gesinnung keinen Vorrang zu.“⁴⁷ Man könnte diese kritischen Überlegungen ohne weiteres einer Reflexion gegenwärtiger Sinn-Konstruktionen zuführen: denn die Marktstrategien erweisen allenthalben ihre globale Dimensionalität von Funktionen und Codierungen. Was allerdings konsequent ausgeblendet bleibt, ist die Solidarisierung mit dem Verlierer, mit dem Opfer, ist ein Gedanke, dessen Herkunft aus einem eher partikulären Bereich, nämlich aus dem jüdisch-christlichen Menschenbild entstammt: die „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruf-

⁴⁴ J. Habermas, Rortys pragmatische Wende: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996) 740.

⁴⁵ Vgl. J. Müller, Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung?: StdZ 217 (1999) 317–328: „„Weltkirche‘ als Auftrag und Aufgabe könnte also ein Modell oder zumindest eine Variante einer menschengerechten Globalisierung sein ...“ (327).

⁴⁶ J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen (Anm. 41), 97.

⁴⁷ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (*Gespräch mit Helmut Gumbert* [1970]): GS 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Frankfurt 1985, 389.

lich vergangene widerrufen wäre“.⁴⁸ Gegen alles Verdrängen der gnadenlosen Instrumentalisierung des menschlichen Lebens meldet sich mit dieser Idee das „Verratene und Verkaufte“ zu Wort, das „als Forderung und Vermächtnis“⁴⁹ weiterlebt. Denn es gilt: „Dass keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen...“⁵⁰

III. „Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe ...“

„Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen.“⁵¹ Im Namen dieses Begriffs konstituiert sich die Chance, ein Welt-System zu kritisieren, welches in der Geschlossenheit von Überlebensstrategien und von gesellschaftspolitisch programmierten Fortschritts- und Siegergeschichten sich als Ideologie der globalen Anmaßung etabliert. Im Einklang mit der „Weigerung, zu vergessen, was sein könnte“⁵², steht Kirche als Weltkirche im Dienst der Kritik gegenüber allen Formen des Vergessens und Verdrängens des Verlierer- und Opfergeschicks. Das ist die Par-

teillichkeit der Wahrnehmung des *Anderen*, des Ausgegrenzten, des Missbrauchten, des Ausgebeuteten und Misshandelten, des Gedemütigten und zynisch Eliminierten, welche für den Markt im Vollzug einer zweckrationalen Vernunft nicht zählt.

Die Gewichtigkeit des Zitats aus dem Horkheimer-Gespräch dürfte allerdings erst im Blick auf einen längeren Reflexionsprozess ins Auge springen. Zur Erläuterung dessen ist eine Erwähnung der weit zurückliegenden – ungefähr seit 1937 geführten – Auseinandersetzung⁵³ zwischen M. Horkheimer und W. Benjamin angebracht. Der Bezugspunkt der Kontroverse liegt in einer geschichtsphilosophischen, im Jahr 1934 geäußerten Bemerkung M. Horkheimers, die in ihrer Härte nicht zu überbieten ist: „Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist,“ – heißt es – „heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte erkennt und das Universum ver-

⁴⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt (1966) 1975, 395.

⁴⁹ E. Bloch, *Abschied von der Utopie?* Vorträge. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hanna Gekle. Frankfurt 1980, 95.

⁵⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt (1966) 1975, 378.

⁵¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 392.

⁵² Vgl. Anm. 2.

⁵³ Vgl. dazu u.a.: P. Bulthaup, (Hg.) *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt 1975; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976, 278–282; O. John, „...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. Münster 1996; B. Wunder, *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins*. These I und das „Theologisch-politische Fragment“. Würzburg 1997; Th. Schwarz Wentzen, *Bewahrung der Geschichte*. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins. Bodenheim 1998.

menschlicht.“⁵⁴ Die *Ungeheuerlichkeit* dieser Äußerung wird übrigens sehr wohl ausgelotet, was aber nicht bedeutet, dass sich M. Horkheimer damals von der Gedankenkonfiguration distanzierte, wie ein Wort aus dem Jahr 1936 unterstreicht, wenn es heißt: „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebenso wenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaaren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, dass ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?“⁵⁵

Gegen diese Vernunft, gegen dieses Geschichtsverständnis hat W. Benjamin protestiert mit Berufung auf ein erlösendes Eingedenken aller Opfer, damit das Erschlagene und das zum Verschwinden Gebrachte nicht aus dem Blick kommt. Aus einem Brief M. Horkheimers vom 16. März 1937 aus New York an W. Benjamin in Paris, in welchem eine von W. Benjamin für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ abgefasste Arbeit⁵⁶ genau besprochen

wird, lässt sich die damalige Position M. Horkheimers klar erkennen, wenn er anmerkt: „Über die Frage, inwiefern das Werk der Vergangenheit abgeschlossen ist, habe ich seit langem nachgedacht. Ihre Formulierung mag ruhig so stehen bleiben, wie sie ist. Persönlich mache ich das Bedenken geltend, dass es sich auch hier um ein nur dialektisch zu fassendes Verhältnis handelt. Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muss man an das jüngste Gericht glauben. Dafür ist mein Denken jedoch zu sehr materialistisch verseucht.“⁵⁷ In seiner Bezugnahme auf diese Briefstelle⁵⁸ scheut sich W. Benjamin nicht, sich zu dem theologischen Aspekt seiner Aussage zu bekennen: „Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen ...“⁵⁹

Im Kontext einer Logik, dass die Stärkeren in der Natur und die Sieger in der Gesellschaft das letzte Wort haben, gibt es nun einmal keine Hoffnung für die Opfer. Th.W. Adornos Einspruch gegen das Gesetz des Faktischen verleugnet nicht die theologische Aufgeladenheit des Philosophischen. „Philo-

⁵⁴ M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*. Frankfurt 1968, 198.

⁵⁵ Ebd., 372.

⁵⁶ M. Horkheimer, *GS 16: Briefwechsel 1937–1940*. Frankfurt 1995, 81: „Ihren Brief vom 28. habe ich erhalten, ebenso Ihre Arbeit über Fuchs ... Sie haben diese Aufgabe, die Ihnen aus den verschiedenen Gründen nicht leicht gefallen ist, schließlich doch so gelöst, dass die eigentlichen theoretischen Intentionen der Zeitschrift durch sie gefördert werden.“

⁵⁷ Ebd., 82f (Anm. zu Seite 16, Zeile 2–3 v.o.).

⁵⁸ Vgl.: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*. Hg. von R. Tiedemann. Frankfurt 1983, Bd. 1, 589 (aus: *Konvolut N 8, 1*)

⁵⁹ Ebd., 589.

sophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“⁶⁰ Erlösung, wie sie hier angesagt ist, bedeutet freilich etwas ganz anderes als das *glückliche Bewusstsein* jenes in seinen Bedürfnissen restlos befriedigten Subjekts, das eigentlich ein *falsches Bewusstsein*⁶¹ ist, weil es marktgerecht von seiner Entfremdung nichts merkt. „Wäre Glück lediglich an der Gegenwart orientiert, genügte bei seiner Abwesenheit eine Veränderung des Gegebenen, es herbeizuführen. Weil es an die Vergangenheit geknüpft ist, an das, was unwiderruflich versäumt und

dahin ist, schwingt in der Vorstellung von Glück unveräußerlich die der Erlösung mit, denn Erlösung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Vergangenheit einzubeziehen mächtig ist. Sie erlöst nicht nur von dem, was falsch *ist*, sondern auch von dem, was falsch *war*.“⁶² Primäres Heimatrecht hat dieser Gedanke sicherlich in der Theologie. Es ist der Gedanke der Hoffnung, der Sehnsucht, und nicht des wahren Wissens. Es ist der Gedanke der Parteilichkeit für den Geschädigten, der Impuls für das Eingedenken dessen, an den sich niemand erinnert. Die Vermittlung dieses Gedankens bedarf eines Ortes: warum sollte man ihn nicht *Kirche* nennen!

⁶⁰ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*: GS IV. Frankfurt 1980, 281.

⁶¹ Vgl. vor allem: H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied-Berlin 1976⁸ (*The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of advanced Industrial Society*. Boston 1964), 21–38.

⁶² G. Kaiser, Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“: P. Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt 1975, 45.

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Global village und Weltkirche

Ist der Blick auf die universale Kirche hilfreich in einer Welt, die die Globalisierung heute weitgehend als Bedrohung erlebt? Der Innsbrucker Ordinarius für Dogmatik setzt an beim kirchlichen Selbstverständnis, nimmt gegenwärtige Bedingungen der Religiosität wahr und versucht von daher, die Aufgabe der Kirche im Horizont der Signatur unserer Zeit zu beschreiben. (Redaktion)

1. Elemente einer Vision

Die Rede „Gaudet Mater Ecclesia“, die Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gehalten hat,¹ warnte nicht nur vor den „Unglückspropheten“ (8) und legte den Konzilsvätern den berühmt gewordenen „Sprung vorwärts“ in der Durchdringung kirchlicher Tradition nahe (15). Sie reflektierte auch auf eine neue Art und Weise die Frage nach der „Einheit der christlichen und der menschlichen Familie“ (18–20). Den tiefsten Grund für die Vision einer menschlichen Familie erblickte der Papst im universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4), zielt doch dieser auf „eine umfassende und dauerhafte Einheit der Herzen“. Eine solche „sichtbare, in der Wahrheit gegründete Einheit“ hat aber nicht einmal die christliche Gemeinschaft erreicht (18). Deswegen wird die katholische Kirche auch in ihrer institutionellen Gestalt in die Pflicht genommen, „sich mit Nachdruck dafür einzusetzen, dass das große Geheimnis der Einheit sich voll offenbart“.

Dem Hinweis auf den kirchlichen Einsatz folgen aber keine strategischen Schritte. Von der jahrhundertealten Tradition, die das Ringen um die kirchliche Einheit im Zusammenhang mit der Bemühung um die Einheit des Reiches gesehen und deswegen auch den Einsatz der politischen Gewaltmittel als strategische Maßnahme geheiligt hat, findet sich in der Rede keine Spur mehr. Auch die verhängnisvolle Versuchung, die Einheit der Menschheit durch die Unterordnung eines jeden Menschen unter die *eine* legitime päpstliche Macht zu definieren, gehört der Vergangenheit an. Johannes XXIII. greift zwar auf die Metapher der ganzen Menschheit zurück, der (Alb-) Traum eines Bonifaz VIII. liegt ihm jedoch fern.² Die leidvollen Erfahrungen haben das Gedächtnis der ältesten Institution der Menschheit nachhaltig geprägt und sie gelehrt, dass der geglaubte und erhoffte Universalismus – „die tiefe Einheit der Herzen“ – nicht auf dem Weg gewaltsamer Unterwerfung herstellbar ist. Anstatt die Konturen einer politischen oder auch nur juristischen Einheit der Menschheit zu

¹ Der Papst sprach italienisch. Die lateinische und deutsche Übersetzung der Rede findet sich in: L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg 1990, 116–150 (die Zahlen im Text beziehen sich auf die Gliederung der Ansprache).

² In seiner Bulle „*Unam sanctam*“ formulierte Papst Bonifaz VIII. (1302): „Wir erklären, sagen und definieren..., dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein.“ (DH 875)

zeichnen, legt dieser Papst ein Glaubenszeugnis ab. Die Einheit sei durch Christus, vor allem durch seine Passion bereits verwirklicht. Der Kirche und der Welt kommt sie aber zuerst im Modus seines Gebetes zu: Die Kirche weiß sich in dieses Gebet Christi einbezogen, und sie ist froh, dass sein Gebet auch außerhalb ihrer Gemeinschaft Frucht trägt (19).

Die von Johannes XXIII. nur angedeutete Logik wird in der sehr komplexen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums begrifflich ausgearbeitet. Der Glaube, dass der universale Heilswille Gottes von seinem Wesen her ekklesiale Konturen hat, deswegen primär nicht den isolierten Individuen gilt, die je einzeln gerettet und nachträglich zu einem sozialen Gebilde werden³, lässt sich dort vom Bekenntnis zur konkreten – auch institutionalisierten – katholischen Kirche nicht trennen. So wie jede Eucharistiegemeinschaft ein Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes und damit auch einen Ausweis der Katholizität darstellt, so tut das auch die weltweite Institution. In diesen beiden fundamentalen Bedeutungen ist ja dem Konzil die Kirche *das* Sakrament für die Einheit mit Gott und auch für die Einheit der Menschen untereinander⁴. Sie ist ein „allumfassendes Heilssakrament“, das aber in allen seinen Einrichtungen nur „dieser Weltzeit angehört“⁵. Der eschatologische Charakter der Kirche durchkreuzt alle Träume vom Modell einer *societas perfecta*, das im Kontext der durch Endlichkeit, Ver-

sagen und Schuld gezeichneten Geschichte mit welchen Mitteln auch immer zu reproduzieren wäre; der sakramentale Charakter steht gegen die Versuchung zur religiösen Unmittelbarkeit. Gott ruft zwar jeden beim Namen, doch er beruft nicht ein isoliertes Individuum; seine Beziehung zu der einen Menschheit „materialisiert“ sich geradezu in den vielen Beziehungen der Menschen untereinander, in gemeinsamen – oft mit Blut und Tränen geschriebenen – Lebensgeschichten, kontextuellen Traditionen und allzu ambivalenten Zeichen. Gottes Beziehung zur Menschheit inkarniert sich schlussendlich in seinem Sohn, dessen zentrales Anliegen zwar eine unmittelbare Sammlung war, dessen irdische Lebensgeschichte aber in der Sackgasse einer Sammlung gegen ihn endete. Deshalb können Ablehnung und Abbruch von Kommunikation für das Verständnis jener tiefen Einheit der Herzen, auf die der universale Heilswille Gottes hinzielt, nicht etwas Äußeres und Sekundäres darstellen. Weil Gott in Christus in die Schicksalsgemeinschaft einer durch Endlichkeit, Versagen und Schuld gekennzeichneten Welt eingetreten und ihr sogar zum Opfer gefallen ist, kann die Kirche an seinen Heilswillen glauben, der die Grenzen aller Schicksalsgemeinschaften überwindet. Ubiquitär und durch die Zeiten hindurch transformiert also dieser universale Heilswille des einen Gottes den widersprüchlichen Synkretismus menschlicher Geschichten zur einen großen Geschichte mit Gott und damit auch die vielen antagonistischen

³ Vgl. LG 9: Gott will die Menschen „nicht einzeln, unabhängig von allen wechselseitigen Verbindungen ... heiligen, retten ..., sondern sie zu einem Volke machen“ (DH 5122). Sowohl das Bild des Volkes Gottes als auch das Bild des Leibes Christi ist von ein und derselben anti-individualistischen Logik geprägt.

⁴ LG 1 (DH 4101).

⁵ LG 48 (DH 4168).

menschlichen Gruppen zu der einen Menschheit.

Aus solchen Gründen bezeichnet das Konzil die Religionsfreiheit als einen religiösen Wert⁶ und buchstabiert dies – angesichts der ambivalenten Kirchengeschichte – auf eine geradezu revolutionäre Art und Weise als die Logik der einen Kirche durch, die dem universalen Heilswillen Gottes entspricht, sowohl im Hinblick auf die sakramentstheologischen als auch auf die institutionellen Aspekte empirischer Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Als komplexe Wirklichkeit, hierarchisch strukturierte Gesellschaft und der Leib Christi, ist die Kirche in der weltweiten katholischen Kirche verwirklicht⁷. Deren Liturgie und Diakonie (das Weltengagement ist ja die Konsequenz des Evangeliums)⁸, aber auch ihr Geschick (im Tun und Ergehen) sind für die Wahrnehmung der kirchlichen Einheit genauso wichtig wie die institutionelle Leitung. Aus diesem Grund bleibt auch die eine Institution erst schaffende Logik des Amtes hier dem sakramentalen Ordo verpflichtet; Amtsträger und Vorsteher der Eucharistie stellen verschiedene Nuancen von ein und derselben Lebensgeschichte dar.

Das Bekenntnis zur Verwirklichung dieser einen Kirche in der Katholischen kann sie logischerweise nicht von den anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften abgrenzen. Universaler Heilswille Gottes mit Religionsfreiheit verbunden definiert ja die Einheit weder in den Kategorien der Uniformität noch durch Abgrenzung, sondern bei

der Anerkennung der Differenzen durch konsequente Grenzüberwindung: Die Suche nach dem gemeinsamen Nenner weitet also die Grenzen der *Catholica*!

Auf unterschiedliche Weise spiegelt sich demnach der katholisierende Impuls in jenen Arten von Einheit wider, die die vom apostolischen Stuhl getrennten Christen oder die nicht christlichen Religionen, schlussendlich auch alle Menschen mit der katholischen Kirche in Wertschätzung und Respekt verbinden.⁹ Dem saloppen Verständnis der Einheit, das diese als eine wie auch immer geartete Uniformierung und Schleifung von konfessionellen oder religiösen Ansprüchen begreift, schiebt das Konzil einen klaren Riegel vor. Weil die getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht ohne Bedeutung für das Geheimnis des Heils sind¹⁰, stellt nicht nur deren religiöse und kulturelle Vielfalt, sondern selbst die Tatsache der christlichen Trennung etwas Wichtiges dar für die Zuordnung der im universalen Heilswillen Gottes begründeten Einheit zu allen empirisch greifbaren Formen der Katholizität. Die Zerrissenheit des Menschen durch die Sünde, die den tiefsten Grund für die Trennungen und Feindschaften unter den Menschen darstellt und die Grenzen verstärkt, die sich schon aufgrund der menschlichen Endlichkeit ergeben, spiegelt sich auch in der kirchlichen Geschichte und Gegenwart wider; ja sie trifft die Kirche in ihrem Wesen. Die Trennung wird deshalb mit dem heilsgeschichtlichen Geheimnis in Verbindung gebracht (nicht

⁶ Die Religionsfreiheit wird vom Konzil nicht nur in der Würde der menschlichen Person begründet, sondern auch als „der Weg Christi und der Apostel“ qualifiziert (*Dignitatis humanae* 2/DH 4240).

⁷ LG 8 (DH 4118f).

⁸ GS 43 /DH 4343).

⁹ LG 13 (DH 4135–4132); vgl. Johannes XXIII, *Gaudet mater ecclesia* 19 (s. Anm. 1).

¹⁰ UR 4 (DH 41899).

aber durch eine moralisierende Brille) oder durch die Jagd auf Sündenböcke bewältigt. Obwohl *Catholica*, bleibt also die institutionelle katholische Kirche auffallend skeptisch gegenüber all den Einheitsbestrebungen (in der christlichen oder aber in der menschlichen Familie), die die tiefen, oft jahrhundertalten Risse strategisch bewältigen oder nur hinweginterpretieren wollen. Weil das Geheimnis des Bösen und die Macht der Sünde auch die best gemeinten strategischen Schritte pervertieren kann, darf die Hoffnung auf die „tiefe Einheit der Herzen“ von der heilsgeschichtlichen Dramatik niemals losgelöst werden.

Dieser katholische Glaube an die die Menschen einigende Kraft des kirchlichen Sakramentes scheint für viele Zeitgenossen inzwischen obsolet geworden zu sein. Und dies weniger aufgrund des kirchlichen Unvermögens, diese Vision glaubwürdig durch Zeugnis zu unterstützen, sondern vielmehr aufgrund der Veränderungen der Welt von heute.

Die nachkonziliare Entwicklung selbst stand ja im Dienste dieser Vision und machte die katholische Kirche erst tatsächlich zu einer Weltkirche in actu. Nimmt man die Enzyklika von Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“ als Maßstab für eine normative Reflexion zum Thema „Weltkirche“, so wird man sagen, die eine *Catholica* unter der Gestalt vieler Teilkirchen gibt es erst heute: Menschengruppen, die eine bestimmte Sprache sprechen, durch ein kulturelles Erbe, eine Weltanschauung und eine

geschichtliche Vergangenheit verbunden sind, leben ihre Katholizität, weil sie mit anderen Teilkirchen im Vollzug der Liturgie, der Diakonie, im Erleiden des Geschicks, aber auch in den katholischen Amtsstrukturen verbunden sind.¹¹ Die größte organisierte Religionsgemeinschaft der Welt von mehr als einer Milliarde Menschen hat sich in den nachkonziliaren Jahren auf eine bemerkenswerte Weise als Lerngemeinschaft in Sachen Ökumene, Toleranz und Religionsfreiheit gezeigt¹² und sorgte mit anderen für viele politische und kulturelle Veränderungen, die den Weg der Erfahrung der einen Menschheit ebnet¹³. Warum wird dann dieser katholisierende Weg – selbst von vielen Katholiken – als obsolet erlebt?

2. *Catholica electronica et oeconomica unitas*

Durch die Weltkriege, v.a. durch den Zweiten Weltkrieg, aufgrund moderner Verkehrsmittel und der Migration von Menschen, durch Rundfunk, Fernsehen und nun auch Internet ist die Welt für die Menschheit des ausgehenden 20. Jahrhunderts auch auf der Ebene der alltäglichen Erfahrung zu einem großen Dorf geworden. Doch nicht der universale Heilswille Gottes und dessen kirchliche Präsenz wird als Geburtshelfer des *global village* identifiziert. Weder dem religiösen Glauben, noch der politischen Bemühung um die Einheit der Welt kommt diese Ehre zu, sondern der modernen Informationstechnologie und dem Markt mit

¹¹ *Evangelii nuntiandi* 62. In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz. 1975, 49.

¹² Das saloppe Urteil über die bremsende katholische Kirche in Sachen Ökumene und interreligiöser Dialog übersieht die relative Unvergleichbarkeit der Gesprächspartner. Keine andere Religionsgemeinschaft weist analoge Strukturen auf und keine Großkonfession und auch -religion kennt Instanzen, die im Namen der ganzen Gemeinschaft sprechen können.

¹³ In diesem Zusammenhang ist vor allem die konsequente Verknüpfung der Menschenrechtsproblematik mit dem Weg des Evangeliums zu nennen.

seiner Eigengesetzlichkeit. Dessen „unsichtbare Hand“ hat sich in den letzten zwanzig Jahren zunehmend an die Stelle der sichtbaren Hand der Politik gesetzt, die Bilder der neuen Medien ersetzen die Bilder, Worte und Sakramente klassischer Religionen¹⁴. Der Glaube an die Bedeutung der Eigengesetzlichkeit der Computersysteme und Satellitenprogramme, von transnationalen Unternehmen, schlussendlich auch der Kapitalströme ersetzt in der politischen Philosophie und der Sozialwissenschaft der Gegenwart nicht nur den Glauben an Gottes Wirken, sondern mehr oder weniger konsequent auch das Vertrauen in den Menschen, der die Geschichte unserer Welt gestaltet. Nicht nur der Rahmen des großen Weltdorfes, auch die moderne Weltgesellschaft samt ihren Kommunikationsprozessen wird als das Ergebnis eines Vorgangs dargestellt, der sich letztendlich unabhängig vom Wollen und Planen der Menschen vollzieht.¹⁵

Obwohl von den Menschen produziert, präsentiert sich das *global village* denselben Menschen als vorgegeben; als eine *electronica et oeconomica unitas* absorbiert es Kulturen, Religionen und Individuen zu einer neuen *Catholica*. Überall in der Welt und zu jeder Zeit überwindet der entscheidende Sozialisationsfaktor der Globalkultur – die kommerzialisierten neuen Medien – Grenzen und Barrieren; Menschen aller Rassen und Sprachen, aller Schichten und Gruppen werden – und dies unabhängig davon, ob sie dies wollen oder

nicht – zu ein und derselben globalen Gemeinschaft vereinigt. Es ist allerdings eine Gemeinschaft von höchst paradoxem Charakter. Realpolitisch scheint sie immer mehr zum Inbegriff einer Illusion zu werden, „hinter deren brüchiger Kulisse die Verelendeten stehen, die keinen Zugang zu den neuen Medien haben und so vollends ihre Stimme verlieren“.¹⁶ Aber auch die Gemeinschaft derer, die auf eine privilegierte Art und Weise im großen Weltdorf beheimatet sind, ist von fundamentalen Widersprüchen gezeichnet. Die mediale Illusion der einen Welt verstärkt zwar bei ihnen die wahrgenommene Ungleichzeitigkeit, sie verführt aber zu trügerischen Hoffnungen auf die Möglichkeit einer raschen Beseitigung der Ungleichzeitigkeit durch Angleichung an einen durch die mediale Kultur selbst definierten Standard. Die feuerbachsche und leninistische Religionskritik, die im Glauben bloß Opium des Volkes – oder aber für das Volk – gesehen hat, bekommt angesichts der *electronica et oeconomica religio* eine neue Nuance. Neben der wirtschaftlich-politischen Zerrissenheit steigert die globalisierende Kultur die Zerrissenheit der Menschen in anthropologischer Hinsicht. Drei Beispiele sollen diese These beleuchten.

Die elektronisch ermöglichte Ubiquität und Gleichzeitigkeit von Zivilisationen im *global village* zielen auf eine unmittelbare Beziehung und Bindung (*religio*) zwischen der Kultur der Globalität und dem sich seine eigene Welt zusam-

¹⁴ Vgl. dazu: J. Niewiadomski, *Extra media nulla salus*. Zum Anspruch der Medienkultur. In: ThPQ 143 (1995) 227–233.

¹⁵ Die Faszination durch die Eigengesetzlichkeit der das *global village* erschaffenden Mechanismen kokettiert zwar mit der Apokalypse, führt aber logischerweise zum Traum von einem neuen evolutionären Sprung; zur Illustration solcher Hoffnungen vgl. das am Bild der Erschaffung des Menschen aus der Sixtina stilisierte Titelbild des Sonderheftes GEO zum Thema: Faszination Zukunft: Das 21. Jahrhundert (GEO 1/1995; ein Digitalfinger erschafft dort den neuen Menschen).

¹⁶ W. Guggenberger, *Universale Kirche und neue Weltordnung*. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung. In: ZKTh 120 (1998) 420–423, 420.

menbastelnden Zeitgenossen. Wenn schon jeder Zuschauer bei den Fernsehnachrichten je individuell in eine „unmittelbare“ Beziehung zu den Chancen und Problemen des *global village* tritt, tut dies umso mehr der Surfer. Das Dorf präsentiert ihm sowohl die Mechanismen des Marktes als auch die mediale Vernetzung sämtlicher Kommunikationsräume bloß als institutionelle Möglichkeitsbedingungen seiner Freiheitserfahrung. Die theoretische Auflösung des Subjektes und die radikale systemtheoretische Funktionalisierung der Wirklichkeit gehen also in der *electronica et oeconomica religio* Hand in Hand mit dem emphatischen Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung der individuellen Freiheitsträume. Der medial vermittelte Pluralismus von individuellen Lebenshaltungen, Religionen und Kulturen schafft ja automatisch ein neues Lebensideal. Es ist eben das Ideal einer frei zu wählenden Bricolage-Identität. Synkretismus, Bastelmentalität, Self-Fashioning – solche Begriffe stehen Pate für das modern gestylte Leben. Und was ist mit der ausdrücklichen „*religio*“ (Bindung)? Wenn schon Religion, dann auf jeden Fall eine freikirchliche! Oder bloß als ein „Event“! Alles andere gilt als Beschneidung der Freiheitserfahrung.

Die fortschreitende Auflösung von traditionellen kulturellen, politischen und religiösen Institutionen zugunsten der Bricolage-Logik und die Degradierung von Institutionen zum Vorbereitungsrahmen von Events bereichern zwar das gesellschaftliche Leben der Gegenwart. Die Kehrseite der Entwicklung ist inzwischen aber auch nicht zu über-

sehen. Das von den neuen Medien unablässig bezeugte „Evangelium“, das jedem Individuum seinen eigenen Gott, seinen eigenen Himmel und auch seinen eigenen Weg dorthin – seine eigene Kirche – verkündet, verbindet die Menschen nicht untereinander, sondern isoliert sie zunehmend.

Dem emphatischen Vertrauen, dass Lebensgeschichten und Traditionen im Supermarkt der Möglichkeiten nach Belieben vom Individuum gewählt und gestaltet, dass Kulturen und Religionen weltweit wie „Hamburger“ konsumiert werden können, korrespondiert auch eine Kontrasterfahrung: Zunehmend mehr Menschen definieren sich in dieser Weltgesellschaft als Opfer. Und dies wohl, weil sie bereits unter die Räder der neuen *religio* gekommen sind und den schmerzhaften Unterschied zwischen den „Hamburger-Konsumenten“ mit und jenen ohne „Geld“ entdeckten¹⁷, wohl aber auch, weil in der medial strukturierten Öffentlichkeit Opfer längst ihre Rolle als Katalysatoren des Self-Fashioning bekommen haben: Will man in der medial strukturierten Öffentlichkeit etwas erreichen oder auch nur gelten, so muss man sich als Opfer präsentieren!

Die Spannung zwischen dem programmatischen Vertrauen und der faktisch gemachten Erfahrung wird aber durch eine rituell gepflegte Anschuldigungsmentalität und die Jagd auf Sündenböcke bewältigt. Im *global village* stellt diese Strategie das Universalrezept nicht nur für die Bewältigung von Krisen und Zusammenbrüchen dar; der *electronica religio* ist sie inzwischen zum Inbegriff der Reduktion der Komple-

¹⁷ Das Geld steht hier stellvertretend für die notwendigen Mittel, die das Individuum besitzen muss, um jene Bedürfnisse befriedigen zu können, die ihm das Evangelium von der Bricolage-Identität nahe legt. Dies könnte die Gesundheit, Schönheit, Potenz u.v.a.m. sein.

xität geworden. Indem aber das Individuum unablässig auf jene Menschen, Institutionen und auch Wertvorstellungen aufmerksam gemacht wird, die sein Leben angeblich zerstören, wird es gerade im Kontext seiner Lebensgeschichte und seines tatsächlichen Lebensumfeldes noch einmal isoliert.

So paradox es also klingen mag: Das *global village* schafft zwar aufgrund der weltumspannenden Mechanismen und Kommunikationsnetze eine Schicksalsgemeinschaft der Menschheit, zugleich atomisiert es und vereinsamt auch deren Mitglieder.

3. Not-wendende Kirche

Das Bild des *global village* als einer weltumgreifenden, die Menschheit gewaltsam einigenden, Menschen aber nach und nach atomisierenden *religio* macht verständlich, warum die Katholische Kirche der Kultur des Weltdorfes zum Stein des Anstoßes, zum *mysterium tremendum*, aber auch zum *mysterium fascinosum* wurde. Die *electronica et oeconomica unitas* absorbiert zwar die Bilder von Mutter Theresa und Johannes Paul II., macht sie sogar zu Ikonen des *global village*, sie stolpert aber zugleich über diese Gestalten, genauso wie sie über die Institution stolpert, ohne die diese unzeitgemäßen Ikonen nicht denkbar wären. Den christlichen Kirchen gilt ja gerade in der medialen Öffentlichkeit wegen ihrer not-wendenden Funktion als Dienstleistungsunternehmen zur

Integration der Schwachen, Kranken, Gescheiterten und Ausgegrenzten uneingeschränkte Achtung, ja sogar Bewunderung. Bewunderung und Unverständnis zugleich werden dem Katholizismus entgegengebracht. Als weltweite, multikulturell verwurzelte Organisation mit (eigener) globaler Infrastruktur, mit dem Papst als Repräsentanten, der verbindlich in ihrem Namen zu sprechen vermag, mit Millionen von Menschen, die (nicht nur in den unzähligen katholischen Basisgemeinden) im Grunde dasselbe glauben, leben und auch tun wie Mutter Theresa, bleibt die katholische Kirche das wichtigste Sozialgebilde der Gegenwart, das sich dem verschleiernnden Globalisierungstraum nicht unterwirft, auf die faktische Zerrissenheit der Welt (gerade im Kontext der weltpolitischen Organisationen) aufmerksam macht und den Opfern der Globalisierung auch Stimme verleiht. Insofern bleibt sie weltweit der mächtigste Gegner für die anonymen Kräfte und Mechanismen der „unsichtbaren Hand des Marktes“ ebenso wie für die sichtbaren, aber verschleiernnden Bilder der neuen Medien.¹⁸ Mit ihrer Weigerung, sich der weltweiten Jagd auf Sündenböcke anzuschließen, macht sie deutlich, dass sie den Kampf gegen die Sackgassen der Globalisierung mit anderen Mitteln führt, als dies die Öffentlichkeit des *global village* tut. Zwar verfällt auch sie immer noch der Versuchung der moralisierenden Logik des erhobenen Zeigefingers¹⁹, ihr pro-

¹⁸ Mit seiner weltweiten Präsenz und der inhaltlichen Fokussierung seiner Verkündigung auf die Fragen der Menschenrechte und sozialer Gerechtigkeit hat Johannes Paul II. dem Katholizismus zu seinem sperrigen Erscheinungsbild im *global village* mehr verholfen als alle seine Kritiker (die meistens der Logik der *electronica religio* verpflichtet bleiben).

¹⁹ In dieser Rolle ist die Kirche – Gott sei Dank – längst durch die moralisierende Öffentlichkeit ersetzt worden; der gegenteilige Eindruck ergibt sich nicht zuletzt aufgrund der medialen Berichterstattung über das kirchliche Engagement, die dieses nur auf „moralisierende Geißelung“ reduziert. Vgl. dazu J. Niewiadomski, Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur. Münster 1999, v.a. 9–30.

phetisches Zeugnis und ihre Zuwendung zu den Opfern ist aber von einer anderen Qualität als die Entrüstung der Nachrichtensprecher und Fernsehkommentatoren. Nicht umsonst bleibt ja die kirchliche Diakonie in die kirchliche Liturgie eingebunden und erhält von dorthier – nicht aber von einem abstrakten Imperativ der Solidarität mit den Opfern – ihre Eindeutigkeit. Jede Eucharistie, die ja Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens darstellt, feiert ein exaktes Gegenteil zu den gesellschaftlichen Einigungsmechanismen; sie nimmt die Allgegenwart der Zerrissenheit wahr, thematisiert auch ausdrücklich die unzähligen Opfer, verschleiert aber diese nicht. Im Unterschied zur *electronica et oeconomica religio* durchbricht und transformiert das eucharistische Geschehen das ausgrenzende Verhalten in den menschlichen Gesellschaften. Die Menschen einigen sich nicht in der Benennung, Verurteilung, oder aber auch Beseitigung von Dritten. Sie versammeln sich um einen Ausgestoßenen selbst. Dessen proexistente Haltung, die alle (ausgrenzenden) Menschen gerade in ihrer Schuldhaftigkeit, damit auch in ihrer sie atomisierenden Individualität miteinschließt, ist aber ohne seinen Glau-

ben an Gott, der in dieser Geschichte wirkt, nicht denkbar.²⁰ Von diesem Sakrament begreift sich nun die ganze Institution. Sie stellt aber nicht bloß eine äußere Möglichkeitsbedingung „eucharistischer Events“ dar; ihre institutionelle Verfasstheit zielt bei aller – den sakramentalen Zeichen anhaftenden – Ambivalenz auf eine Kontrastlogik hin.²¹ So unmodern die katholische Auffassung auch sein mag, so notwendig bleibt sie! Nicht nur im Kontext der modernen Auflösung von Institutionen. Unmittelbar auf der tagespolitischen Ebene scheint sie zwar (vor allem im mitteleuropäischen Bereich) ihrem Gegner immer wieder zu erliegen. Der *oeconomica et electronica religio* gelingt es regelmäßig, ihren Gegner selbst in der katholischen Öffentlichkeit als unzeitgemäß (weil hierarchisch) und gefährlich darzustellen.²² Im Unterschied zum *global village* müsste sie in der Auseinandersetzung Gelassenheit zeigen können. Schließlich vertraut sie auf mehr als bloß auf die Eigengesetzlichkeit von Systemen. Dem Glaubensbekenntnis „*extra mercatum et media nulla vita nec salus*“ setzt sie ein anderes entgegen: Lange vor diesen war Gott schon da, und er wird auch nach ihnen sein.

²⁰ Zur Frage der Transformationskraft des eucharistischen Geschehens – im Kontext der global gewordenen Welt – vgl. M. Scharer/J. Niewiadomski, Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zu Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. Innsbruck 1999, v.a. 15–41, 75–105.

²¹ Zur sakramentstheologischen Dimension des kirchlichen Ordo in diesem Kontext vgl. J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester ...“ Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie, in: ThPQ 145 (1997) 269–280.

²² Dabei ist die religionssoziologische Struktur der *electronica religio* keineswegs eine andere als die der katholischen Kirche. Unterschiedlichste Sender in verschiedensten Ländern haben denselben Typus von Bildern und Geschichten. Die faszinierende Vielfalt der medialen Religion ist aber nur möglich, weil die pluralistische Oberfläche von einer meistens verborgenen strikt hierarchisch geordneten Struktur getragen wird; im Unterschied zur Katholischen Kirche verschleiert allerdings die mediale Religion auf eine geradezu faszinierende Art und Weise diese ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen.

FRANZ GMAINER-PRANZL

Verheißene Einheit und fragmentarische Identität

Von der Realisierung christlicher Hoffnung in der Lebenswelt der Ortskirchen

Weltkirchliches Selbstbewusstsein muss eine lange verherrschende eurozentrische Einheitlichkeit relativieren. Die damit notwendig verbundene Pluralität ist ein Preis des universalen Anspruchs der Kirche, wird aber zugleich zu einer ständigen Gefährdung ihrer Einheit. Unser Autor, Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik in Linz, stellt sich diesen Spannungen und fragt dabei nach der Erfahrbarkeit der kirchlichen Universalität und nach deren Grenzen. (Redaktion)

1. Der „qualitative Sprung“ des Zweiten Vatikanums

Zu den grundlegenden Prinzipien einer Theologie des Zweiten Vatikanums gehört wesentlich auch der „Mut zur Pluralität“. War die katholische Kirche jahrzehntelang – so die Diktion *Karl Rahners* – von einem „Pianischen Monolithismus“¹ geprägt, wurde dem Pluralismus in Theologie und Liturgie sowie in den kirchlichen Strukturen schließlich ein „Heimatrecht“ eingeräumt. So heißt es etwa – noch vergleichsweise vorsichtig – in der Liturgiekonstitution:

„In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe

der verschiedenen Stämme und Völker“². Die Dogmatische Konstitution über die Kirche spricht davon, „... dass das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird“. Von daher „gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen“³.

An diesen Stellen wird deutlich, dass die Kirche zu einer grundsätzlichen Wertschätzung des Pluralismus innerhalb ihrer Lebens- und Denkformen gelangt ist. Für *Karl Rahner* geht es dabei um einen „qualitativen Sprung“⁴ kirchlicher Existenz; seine in diesem Zusammenhang berühmt gewordene These lautet:

„Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste

¹ *Karl Rahner*, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 111–132; hier: 115.

² SC 37.

³ LG 13.

⁴ *Karl Rahner*, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 11–33; hier: 12.

amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*.“⁵

Es gehört demnach zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Vielfältigkeit ihrer Glaubensformen und Sozialgestalten nicht nur als notwendiges Übel zu akzeptieren, sondern als Ausdruck einer weltkirchlichen Identität zu begreifen. Das explizite Bekenntnis zu einer vielgestaltigen Katholizität, die durch die „einträchtige Vielfalt der Ortskirchen“⁶ zur Erscheinung kommt und sich in einer Pluralität von pastoralen und kulturellen Handlungsfeldern äußert, hat tatsächlich eine andere Qualität als die Identifizierung von Christentum und lateinisch-westlicher Kultur, wie sie jahrhundertlang das kirchliche Denken und Handeln bestimmte. „Katholisch sein“ heißt also nicht mehr, westliche Theorie und Symbolik in alle Welt zu exportieren, sondern – aufgrund eines „qualitativen Bewusstseinswandels“ – als Weltkirche zu existieren. In diesem Sinn sei eine *erste These* formuliert:

Die faktisch gegebene Pluralität kirchlicher Lebens- und Sozialformen hat – weit über den Bereich praktischer oder juristischer Regelungen hinaus – mit dem grundsätzlichen Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu tun.

2. Das Paradigma der „Inkulturation“

Die theologische Wertschätzung der kulturellen Vielfalt samt ihren Konkretisierungen verdichtete sich in der Redeweise von der „Inkulturation“. So sehr allerdings durch die Kategorie des „Inkulturierens“ eine tiefgreifende Erneuerung im Umgang mit der Pluralität und Fremdheit der Kulturen zum Ausdruck kam, so unscharf blieb die Verwendung dieses Begriffs. Nicht selten wurden mit „Inkulturation“ verschiedene Fragestellungen der Kulturanthropologie einfach vereinheitlicht, ohne auf die Differenzen der jeweiligen Definitionen zu achten⁷. Die Ungenauigkeit und die Bedeutungsschwankungen dürften damit zusammenhängen, dass die Theologie vor der Herausforderung stand, einen allgemein vielschichtigen Prozess des gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Wandels zu reflektieren⁸. Blickt man zurück auf die Geschichte der Verwendung des Begriffs „Inkulturation“⁹, so zeigt sich, welches entscheidende Anliegen hinter diesem Terminus letztlich steht: es ist die *theologische Wertschätzung nichteuropäischer Kulturen* und – daraus resultierend – ein grundlegendes Bekenntnis zum Pluralismus katholischen Lebens.

⁵ Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 287–302, hier: 288.

⁶ LG 23.

⁷ Vgl. die sorgfältige Analyse der Begriffe Inkulturation – Enkulturation – Akkulturation – Interkulturation – Transkulturation bei: Fritz Frei, Inkulturation, in: Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche. Hg. Giancarlo Collet, Immensee 1990, 162–182; bes. 166. – Vgl. auch Richard Friedli, Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt. Die Ortskirche als Ort evangelisierenden Handelns. Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation, in: FZPhTh 36 (1989) 159–172. Wichtig ist Friedlis Feststellung, „dass die Kultur-Anthropologie den Begriff ‚Inkulturation‘ nicht kennt“ (ebd. 167). Eine genaue Begriffsklärung bietet auch Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York 1994, 3–16.

⁸ Vgl. Marco Moerschbacher, Von der Inkulturation zum interreligiösen Dialog, in: Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2 (1994) 191–198. „Theologie muss sich, will sie einen Beitrag zum interkulturellen Dialog leisten, für die Inkulturationsprozesse und ihre veränderlichen Ergebnisse offen halten“ (ebd. 196).

⁹ Vgl. Giancarlo Collet, Art. Inkulturation I., in: LThK³, 5 (1996), 504–505.

Wenn etwa die Pastoralkonstitution die „Schätze verschiedener Kulturformen“¹⁰ anspricht oder das Missionsdekret auffordert zu lernen, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“¹¹, dann zeigt sich in diesen Formulierungen eine wesentlich unbefangene Umgangsweise mit fremden kulturellen Lebenswelten, als das in früheren Jahrhunderten der Fall war. In deutlichem Kontrast zur kolonialistischen Abwertung indigener Lebenskontexte kann die katholische Kirche auch „bei den Heiden ... eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“¹² wahrnehmen.

Diesem positiven Zugang entspricht eine neue missionarische Haltung, die sich nicht mehr als „Angleichung“, sondern als „Anerkennung“ versteht. So heißt es in der bereits zitierten Pastoralkonstitution:

„Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der den verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen. In gleicher Weise nimmt die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären,

um sie zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen.“¹³

In diesem Text kommt das zur Sprache, was einige Zeit später „Inkulturation“ heißt, nämlich der Versuch, die Botschaft des Evangeliums „nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung“¹⁴ in den verschiedenen Kulturen zu verwurzeln. Gegen Ende der 70er Jahre fand der Begriff „Inkulturation“ Eingang in lehramtliche Dokumente¹⁵; im Prinzip war es nun selbstverständlich, den Beitrag der vielen Ortskirchen mit ihren spezifischen Eigenheiten als Bereicherung – und nicht als Bedrohung – der Gesamtkirche wahrzunehmen¹⁶ und den Prozess der Inkulturation „als eine Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen für eine tatsächliche Verwurzelung des Evangeliums“¹⁷ anzusehen.

In diesem „Paradigma der Inkulturation“ kommt zweifellos ein beachtlicher Lernprozess der katholischen Kirche zum Ausdruck, insofern der christliche Glaube nicht mehr mit den Denk- und Lebensformen der westlich-abendländischen Kultur einfach gleichgesetzt wird, sondern in seiner *Übersetzungs- und Verwurzelungsfähigkeit* entdeckt wird und dadurch fasziniert. Zahlreiche Beispiele mutiger und kreativer Inkulturation in Liturgie, pasto-

¹⁰ GS 54.

¹¹ AG 11.

¹² AG 9.

¹³ GS 58.

¹⁴ AG 22.

¹⁵ Vgl. das Schlussdokument der römischen Bischofssynode „Die Katechese in unserer Zeit“ (1977), Nr. 5: „Die Verschiedenheit der Kulturen bewirkt für die Katechese eine große Vielfalt der Situationen. Die christliche Botschaft muss in den menschlichen Kulturen Wurzeln schlagen, damit sie diese aufnehmen und umgestalten kann ... In diesem Sinne darf die Katechese als ein gewisses Instrument der ‚Inkulturation‘ bezeichnet werden.“ (Zitiert in: HerKorr 31 [1977] 617–622; hier: 619). – Vgl. auch das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae“ (1979) von Johannes Paul II., Nr. 53.

¹⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris missio* (1990) Nr. 52.

¹⁷ Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa* (1995) Nr. 59.

raler und gesellschaftlicher Praxis, in Bezug auf die Ämterfrage und die theologische Tradition setzen bis dahin unbekannte Dimensionen einer weltkirchlichen Praxis frei¹⁸.

Dass diese Entwicklung nicht frei von Spannungen und Auseinandersetzungen bleiben konnte, liegt auf der Hand. Der Übersetzungs- und Anpassungsprozess der christlichen Glaubensüberzeugung, wie er unter dem Titel „Inkulturation“ verlief, setzte eine Dynamik in Gang, die zu einer zunehmenden Konfrontation zweier Positionen führte. Auf der einen Seite wurde die Sorge um die Einheit der Kirche sowie um die Identität des Glaubens geäußert. So wird etwa in der Enzyklika „Redemptoris missio“ darauf hingewiesen, dass die Inkulturation ein komplexer und tiefgreifender Prozess sei, der vieler Sorgfalt bedarf, „da die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen“¹⁹; in diesem Zusammenhang wird gewarnt vor der „Gefahr des unkritischen Übergangs von einer Form der kulturellen Entfremdung zu deren Überbewertung“²⁰. Auch auf den Sonderversammlungen der Bischofssynoden für die verschiedenen Kontinente²¹ wurde in den vergangenen Jahren der Konflikt

zwischen der römischen Kirchenleitung und den Anliegen verschiedener Ortskirchen immer wieder spürbar.

Zugleich brachte die theologische Reflexion der Verkündigungs- und Missionstätigkeit in der sogenannten „Dritten Welt“ ein wachsendes Unbehagen über das Inkulturationsmodell zum Ausdruck: Die Rede von der „Anpassung“ und „Fleischwerdung“ des Evangeliums verlor angesichts der multikulturellen und -religiösen Herausforderungen vieler Ortskirchen an Plausibilität, weil gerade die „Einheit“ und „Identität“ des christlichen Glaubens zur Diskussion standen. Robert Schreiter, der gegenwärtig zu den führenden Vertretern der „Kontextuellen Theologie“ zählt, hat deutlich auf die Schwäche der „Übertragungs- und Anpassungsmodelle“ aufmerksam gemacht. Erstens besteht nach ihm die Gefahr, eine konkrete Kultur „zu schnell zu verstehen“, das heißt sie nach der Plausibilität der eigenen Lebenswelt zu erklären und infolgedessen in der Missionspraxis künstliche Parallelisierungen zu produzieren²². Und zweitens impliziert das berühmte Modell von „Kern und Schale“ die Vorstellung einer in sich „überkulturellen“ Existenz des christlichen Glaubens, die sich (nachträglich) mit

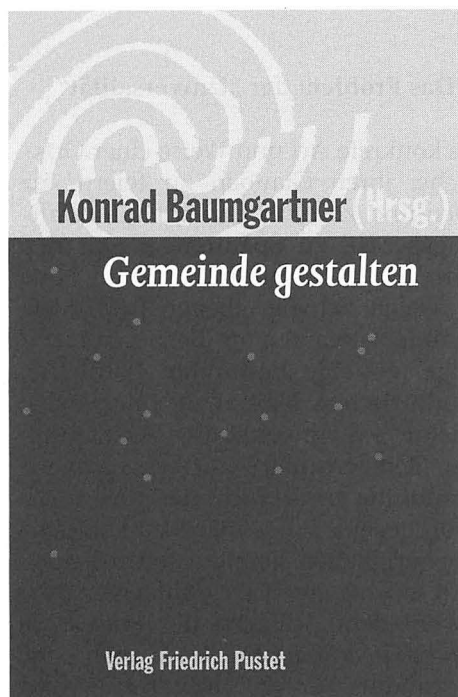
¹⁸ Vgl. Giancarlo Collet, Gottes Geist weht überall – vor allem aber bei uns. Von den Schwierigkeiten, Weltkirche zu werden, in: NZM 46 (1990) 114–126. – Weitere interessante Beiträge finden sich in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa. Hg. Ludwig Bertsch/Felix Schlösser (TDW 2), Freiburg 1981.

¹⁹ Redemptoris missio, Nr. 52.

²⁰ Ebd. Nr. 54.

²¹ Vgl. die Kommentare zu den Synoden für die Bischöfe in Afrika (11.4.–8.5.1994), Amerika (16.11.–12.12.1997), Asien (19.4.–14.5.1998) und Ozeanien (22.11.–12.12.1998).

²² Robert Schreiter führt ein eingängiges Beispiel an: „Ausländische Priester in Zambia setzten in Anlehnung an die Liturgiereform des II. Vatikanums statt Glocken, die sie als europäisches Beiwerk ablehnten, lieber Trommeln ein, um die Menschen zur Messe zu rufen. Sie stießen dabei auf großen Widerstand aus der Bevölkerung, weil die ortsansässigen Christen die dafür verwendeten Trommeln mit ausgesprochen erotischen Tänzen assoziierten. So gut diese Idee auch war, die zugrundeliegende Kulturanalyse war nicht tief genug gegangen, um andere, konkurrierende Bedeutungen aufzudecken“ (Ders., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 25).



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 Gemeindegarbeit 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 Gemeindegarbeit 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.

Verlag Friedrich Pustet Regensburg



verschiedenen Schalen einer Kultur umkleiden ließe. Hier muss mit *Johann Baptist Metz* ganz klar gesagt werden: „Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht“²³.

Die deutliche Kritik am Übertragungs- und Inkulturationsmodell begründet sich in der Einsicht, dass konkrete Formen des Lebens, Feierns und Denkens innerhalb eines kulturellen Kontextes nicht bloß ein „Gewand“ sind, das sich das Christentum anzieht, sondern legitimer Ausdruck einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁴. Anders gesagt: Das Konkrete eines bestimmten Lebenszusammenhangs (zum Beispiel Riten, Verhaltensnormen, Symbole, soziale Plausibilitäten usw.) ist nicht nur Objekt der Anwendung eines „Universalen“, sondern reale Verwirklichung eines Inhalts, der zwar prinzipiell konkrete Realisierungen transzendiert, aber niemals „an sich“ zur Geltung kommen kann. Von daher wird deutlich, dass das Konzept der „Inkulturation“ an eine Grenze gelangt ist: Die Vorstellung von der „Fleischwerdung“ des Evangeliums in der Realität der vielen Ortskirchen vermag zwar grundsätzlich die Einheit der Kirche mit der Vielfalt der Kulturen zu versöhnen, kann aber keine Kriterien zur systematischen Unterscheidung von Glaube und Kultur liefern: Was ist das „Wesentliche“ des christlichen Glaubens? Welche Ausdrucksmittel sind legitim, welche nicht? Wie verschieden

dürfen liturgische Feiern, kirchliche Ämter, theologische Denkformen, gemeindliche Strukturen sein, um noch als „römisch-katholisch“ zu gelten?

Auf dem Hintergrund dieser Problematik lässt sich eine zweite Arbeitshypothese formulieren:

Eine überzeugende Vermittlung des christlichen Glaubensanspruchs mit der Pluralität und Partikularität konkreter Kulturen setzt ein theologisch angemessenes Verständnis von „Universalität“ voraus.

3. Das Problem der „Universalität“

Die konkrete Art und Weise einer Ortskirche, ihren Glauben zu feiern, zu leben und zu reflektieren, kann erfahrungsgemäß zu Spannungen mit der Leitung der Gesamtkirche führen. Hinter vielen Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen in Bezug auf die Frage, ob eine bestimmte Form der Inkulturierung legitim sei oder nicht, scheint ein ungeklärtes Verständnis von „Universalität“ zu stehen. Diese Vermutung erhebt nicht den Anspruch, sofort geeignete Lösungen für konkrete Schwierigkeiten bereitzustellen²⁵, sondern möchte einen Weg aufzeigen, der sowohl dem Anliegen der *Einheit im Glauben und in der Kirche* als auch dem Verständnis für die *nicht reduzierbare Vielfalt von Realisierungen* gerecht wird. Zu diesem Zweck sollen vier bekannte Beobachtungen zur Sprache kommen, die in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen.

²³ *Johann Baptist Metz*, Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: Conc 25 (1989) 337–342; hier: 338.

²⁴ Ebd. 337.

²⁵ Einige solcher praktischen Probleme sind zum Beispiel die „Materie“ der Eucharistie (Verwendung von Palmwein und Reis), die Verlesung nichtchristlicher Texte im christlichen Gottesdienst, die Teilnahme an politischen Auseinandersetzungen, der ekklesiale Stellenwert „Kleiner christlicher Gemeinschaften“, der Bezug zu indigenen Traditionen (Ahnenverehrung, Eheverständnis, Familienstruktur), der Umgang mit den Phänomenen des Synkretismus, die Weiterentwicklung kirchlicher Ämter usw.

a. Die Vielgestaltigkeit des Evangeliums

Nach wie vor wird in den christlichen Kirchen nicht konsequent genug zur Kenntnis genommen, dass die Heilige Schrift eine äußerst vielfältige und disparate Sammlung von Texten ist. Selbst die vier Evangelien, die als „Hauptzeugnis für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes“²⁶ gelten, lassen sich nicht auf den Nenner einer partikulären Kultur oder Theologie bringen. Das zentrale Dokument des christlichen Glaubens existiert „nur“ in vierfacher Brechung; die „Ganzheitsgestalt Jesu Christi“²⁷ geht nicht in einem einzelnen Text auf. Diese Vielgestaltigkeit, die der Heiligen Schrift a priori zugrundeliegt, bedeutet nach *Peter Knauer*, „dass bereits im Kanon die Vielstimmigkeit des ursprünglichen Zeugnisses exemplarisch zur Geltung kommt. ‚Wort Gottes‘ ist von vornherein das Angesprochenwerden ganz verschiedener Menschen, das auf ihren je eigenen Glauben abzielt und von ihnen mit eigenen Worten weiterzubezeugen ist. Deshalb ist das ‚Wort Gottes‘ von Anfang an nicht an einen einzigen Wortlaut gebunden. Diese Tatsache hat selbst kanonischen und damit normativen Rang“²⁸.

Weil also die Heilige Schrift *in sich* vielgestaltig ist und – in ihr – die Evange-

lien es ebenfalls sind, gibt es für das Christentum weder eine „Heilige Sprache“ noch eine „Heilige Kultur“. Die ursprüngliche Vielfalt von Übersetzungen des Wortes Gottes verweigert sich der Anmaßung einer einzelnen Kultur, als „norma normans“ des Glaubens zu gelten²⁹. Als erste Beobachtung ist also festzuhalten: Es gibt das biblische Glaubenszeugnis überhaupt nur als vielfältiges.

b. Die diachrone und synchrone Multikulturalität der Kirche

Wie auch immer die Kirche in ihrer Geschichte beurteilt werden mag, eines steht außer Streit: Die Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens, seiner Strukturen und Handlungsmodelle haben sowohl in der historischen Abfolge als auch in ihrer weltweiten Koexistenz einen ausgesprochen hohen Grad an Pluralität. Liturgische Feiern, theologische Überzeugungen, amtliche Regelungen usw. in unterschiedlichen Epochen und an verschiedenen Orten differieren in einer Weise, dass das „tertium comparationis“ oft nicht mehr deutlich wird. *Franz Schupp* hat bereits 1974 in einer sorgfältigen Analyse dieses Problems von „kulturellen Transformationen“³⁰ gesprochen und auf die subtile, aber ungeheuer tiefgreifende Verschiebung von gesell-

²⁶ DV 18.

²⁷ *Rudolf Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT. S 4), Freiburg 1993, 25.

²⁸ *Peter Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, 283.

²⁹ Dadurch ist der wesentliche Unterschied zwischen Evangelium und Kultur ernst genommen; denn – wie *Paulo Suess* sehr richtig sagt – „selbst wenn es eine Ursprungsnormkultur des Christentums gäbe, so würde sie nicht den wahren Zugang zum Original des Evangeliums garantieren, sondern nur den Zugang zu einer kulturellen Übersetzung“ (*Ders.*, Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: *Edmund Arens* (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation. [QD 156], Freiburg 1995, 64–94; hier: 79).

³⁰ *Franz Schupp*, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, 24.

schaftlichen Plausibilitäten und Bewusstseinskonstellationen aufmerksam gemacht, die häufig der Grund dafür sind, dass theologische Begriffe oder religiöse Symbole *unverständlich* werden. Was im Kontext A beziehungsweise in der Epoche A als selbstverständlicher Ausdruck des christlichen Glaubens gilt, kann im Kontext B beziehungsweise in der Epoche B fremd oder missverständlich erscheinen, wenn der *Bruch* nicht beachtet wird, der zwischen disparaten kulturellen Dispositionen liegt: „Es gibt sprachliche wie nichtsprachliche Symbole, deren Bedeutung von theoretischen Voraussetzungen abhängig ist, unter denen sich eines oder mehrere Axiome befinden, die vor einem solchen ‚Bruch‘ liegen, für deren Übersetzung somit der theoretische Rahmen nicht mehr vorhanden ist“³¹.

Wenn also eine bestimmte Ausdrucksform des christlichen Lebens keine Akzeptanz mehr findet, sollte man sich ernsthaft die Frage stellen, ob nicht kulturelle Transformationen übersehen wurden, welche die Glaubenskommunikation entscheidend beeinflussen. Es ist auf jeden Fall eine unleugbare Tatsache, dass die Bedeutung von Symbolen und Begriffen nicht „selbstverständlich“ auf der Hand liegt, sondern eingebunden ist in eine vielfältige – und immer auch *diskontinuierliche* – Abfolge kultureller und gesellschaftlicher Paradigmen³². Der theologische „Mehrwert“ dieser Beobachtung besteht nicht

in der bloßen Kenntnisnahme der Pluralität, sondern in der Einsicht, dass das Evangelium Jesu Christi zwar nur innerhalb von Geschichte, Kultur und Gesellschaft existiert, aber mit *keiner* partikulären Ausdrucksform identifiziert werden darf. „Es muss“, schärft der kongolesische Theologe *Bénézet Bujo* zu Recht ein, „immer wieder in Erinnerung gerufen werden, dass es keine universale christliche Kultur gibt.“³³

Der nüchterne Blick auf die pluriforme und multikulturelle Erscheinungsweise des Christentums von Anfang an hat aber – wie manchmal unterstellt wird – keine Beliebigkeit zur Folge, sondern eine geschärfte Aufmerksamkeit für die Differenz von Glaubensgrund und Glaubenstradition(en). Diese Unterscheidung ist für die (Fundamental)theologie im allgemeinen und das Verständnis der Katholizität der Kirche im besonderen von zentraler Bedeutung. Somit lässt sich festhalten: Die Verwirklichung christlichen Lebens war und ist immer pluriform; die Anmaßung einer exklusiv „christlichen Kultur“ widerstrebt dem inneren Verständnis des Glaubens.

c. Die sakramentale und eschatologische Verfasstheit der Kirche

Im Mittelpunkt der Theologie des Zweiten Vatikanums steht das Selbstverständnis der Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für

³¹ Ebd.

³² Mit „Paradigma“ ist hier ein Komplex gemeinsamer Überzeugungen gemeint, dem in einem bestimmten (historischen beziehungsweise kulturellen) Kontext eine erkenntnisleitende und praxisbestimmende Funktion zukommt. In Anlehnung an Thomas Kuhn versteht sich ein „Paradigma“ als „die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden“ (*Ders.*, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [stw 25], Frankfurt 1988, 186).

³³ *Bénézet Bujo*, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog* (Studien zur theologischen Ethik 49), Freiburg/Schweiz 1993, 99.

die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“³⁴. Wenn sich die Kirche als Sakrament, ja sogar als „allumfassendes Heilssakrament“³⁵ bezeichnet, ist damit keine Überheblichkeit intendiert, sondern vielmehr eine radikale Korrektur triumphalistischer Gesinnung. Die Kirche begreift sich selbst als *vermittelndes und verweisendes Zeichen*, nicht als Selbstzweck; gerade der Begriff „Sakrament“ verhindert eine totalitäre Identifikation der Institution mit dem, wofür sie stehen sollte³⁶. Der innere Grund dafür, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug, also Sakrament des Heils ist, besteht im *eschatologischen* Charakter kirchlicher Existenz. Der Kirche kommt in der Sicht des Konzils die entscheidende Aufgabe zu, „... das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar“³⁷. Eine ähnliche Formulierung sieht das Volk Gottes „für das ganze Menschengeschlecht [als] die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“³⁸. Und auch die Pastorkonstitution zeigt eine bedeutsame Verhältnisbestimmung von Kirche, Welt und Reich Gottes auf: „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“³⁹.

Der sakramentale Charakter der Kirche besteht letztlich darin, wirksames „Zeichen des schon erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils“⁴⁰ zu sein. Alles, was die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags in Anspruch nimmt – liturgische Formen, theologische Begründungsmuster, amtliche Strukturen usw. – hat wesentlichen Anteil an dieser sakramental-eschatologischen Grundform. Jegliche christliche Verkündigung relativiert insofern sich selbst, als sie das Heil als *ausstehendes* ansagt; auch der christliche Gottesdienst ist kein „heiliger Kult“, der Bestehendes verklärt, sondern die feiernde Vorwegnahme der kommenden Vollendung. Dementsprechend sind alle Fragen, die im Spannungsfeld von universal- und ortskirchlicher Zuständigkeit auftreten, auch vor dem Anspruch der „Reich-Gottes-Verwiesenheit“ des gesamten kirchlichen Handelns zu verantworten. Kurz zusammengefasst: Alle Realisierungen (welt)kirchlicher Identität nehmen Teil an der eschatologischen Zeichenhaftigkeit der Kirche als solcher.

³⁴ LG 1.

³⁵ LG 48; vgl. AG 1.

³⁶ Otto Semmelroth SJ, der durch seine ekklesiologischen Studien eine wichtige Vorbereitungsarbeit für das Konzil geleistet hat, hebt diesen ideologiekritischen Aspekt des Sakramentsbegriffs ganz klar hervor: „Man kann sein Heil nicht nur dadurch verschmerzen, dass man der sichtbaren Kirche (sündhaft) den Rücken kehrt, sondern auch dadurch, dass man sie verabsolutiert, das heißt ihre Bezogenheit auf das Heil, das die sichtbare Kirche nicht selbst ist, nicht mitvollzieht und kein Zeugnis dafür gibt. Ein ‚Mittel‘ zum Ziel machen, heißt immer das Mittel gegen sich selbst verkehren“ (Ders., Die Kirche als Sakrament des Heiles, in: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. Johannes Feiner – Magnus Löhrer, Band IV/1, Einsiedeln 1972, 309–356; hier: 342).

³⁷ LG 5.

³⁸ LG 9.

³⁹ GS 45.

⁴⁰ Walter Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Hg. Elmar Klinger/Klaus Wittstadt, Freiburg 1984, 221–239; hier: 227.

d. Die anthropologische Bedeutung „materieller“ Identität

In gewisser Spannung zu den vorangegangenen Überlegungen soll hier auf eine wichtige Voraussetzung für den Umgang mit dem Phänomen des Pluralismus hingewiesen werden: Der Mensch braucht – gerade als geistiges Wesen – einen sinnlich erfahrbaren „materiellen Anhalt“ zur Strukturierung der Wirklichkeit. Menschliches Denken und Handeln ist auf die stets neu vollzogene Hinwendung zur konkreten „Materie“ dieser Welt verwiesen⁴¹. Die scholastische Philosophie sprach davon, dass der Mensch eine „hinnehmende Erkenntnis“⁴² habe, also nur sinnlich-materiell vermittelt denken könne. Diese These ist für die christliche Anthropologie und Sakramententheologie von großer Tragweite: Der Mensch ordnet und reflektiert die auf ihn einströmenden Erfahrungen nicht rein ideell, sondern orientiert sich an Symbolen; ja er ist selbst „jene Materialität, die sensuell im kommunikativen Raum als signifikante erfahren wird“⁴³.

Wenn diese „materielle“ Bedingtheit menschlicher Geistigkeit und Kommunikation theologisch ernst genommen wird, stellt sich zum Beispiel die Frage

nach der „Wandelbarkeit“ beziehungsweise „Beliebigkeit“ liturgischer Formen in einem neuen Licht: Auf der einen Seite steht das berechtigte Bedürfnis nach „Kontextualisierung“ im Rahmen einer konkreten Kultur, auf der anderen Seite darf aber das Anliegen der „Wiedererkennbarkeit“ für Außenstehende sowie der „Kompatibilität“ zum Beispiel einer gottesdienstlichen Fei ergestalt mit dem gesamt kirchlichen Bewusstsein nicht untergehen. Zwar besteht die „Einheit im Glauben“ nicht primär in äußeren Formen, sie braucht aber auch ein sinnvolles Maß an „materieller Identität“. Denn so wünschenswert und bereichernd der welt kirchliche Pluralismus ist, so sehr sind die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft auch auf konkrete Zeichen der Einheit angewiesen; eine rein vergeistigte „Gesinnung“ ist zu wenig⁴⁴. In diesem Sinn sieht sich die Kirche immer wieder der Frage ausgesetzt, welches Minimum an sinnlich erfahrbarer Identität im Glauben sie als Gemeinschaft braucht – auch über die Grenzen der Sprachen und Kulturen hinweg⁴⁵. Somit lautet die vierte Beobachtung: Geistige und gläubige Verbundenheit von Menschen muss sich *auch* – aber nicht ausschließlich – „materiell“ und konkret manifestieren.

⁴¹ Dies war die Grundthese von *Rahners* früher Arbeit „Geist in Welt“ (1939), in der er – in schärfstem Widerspruch zu jeglichem platonischen Ansatz – die Auffassung vertrat, dass die geistige Erkenntnis des Menschen notwendigerweise eine „*conversio ad phantasma*“ vollzieht: „*Conversio ad phantasma* ist Ausdruck dafür, dass die sinnliche Anschauung wesentliche und bleibende Voraussetzung alles Denkens ist, die dem aktuellen Denken als bleibende immer zugrunde liegt“ (*Karl Rahner*, *Geist in Welt*, in: *Sämtliche Werke*, Band 2, Freiburg 1996, 3–300; hier: 232).

⁴² *Karl Rahner*, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Band 4, Freiburg 1997, 1–281; hier: 188. „Hinnehmende Erkenntnis ist sinnlich, das heißt das Beisichsein eines Seienden, dessen Sein Wirklichkeit der *materia* ist“ (ebd. 190).

⁴³ *Franz Schupp*, *Glaube – Kultur – Symbol*, 219.

⁴⁴ „Der Mensch als geistiges Wesen ‚erzählt‘ sich leiblich und so bietet er sich auch der Begegnung mit anderen geistigen Wesen, Mitmensch und Gott, an“ (*Alexander Ganoczy*, *Einführung in die katholische Sakramententheologie*, Düsseldorf 1984, 110f).

⁴⁵ Vgl. die treffenden Fragen von *Robert Schreier*: „Wie viele unterschiedliche Arten der Eucharistiefeier kann es geben, ohne Auflösungsgefahr für die Bedeutung der Eucharistie? Wie viele unterschiedliche Kirchenordnungen sind vorstellbar, bevor Zusammenarbeit und Kommunikation unter den Kirchen unmöglich werden?“ (*Ders.*, *Abschied vom Gott der Europäer*, 160).

Der Versuch, die vorangegangenen Überlegungen auf dem Hintergrund der Frage nach einem angemessenen Verständnis von „Universalität“ zu bedenken, also die Vielgestaltigkeit der biblischen Zeugnisse, die kulturelle Pluralität der kirchlichen Gemeinschaft, deren sakramentale Gestalt und eschatologische Bedingtheit sowie die Notwendigkeit sinnlich-erfahrbarer Symbole der Einheit ernst zu nehmen, führt zu einer abschließend näher zu erläuternden *dritten These*, die das Verhältnis von Universal- und Ortskirche in all ihren Konkretionen und Spannungen auf neue Weise begreifen will: *Die Katholizität der Kirche lässt sich als „regulative Universalität in konkreter Identität“ verstehen.*

4. „Universalität“ als Verheißung

Christliches Leben ist primär eine *Praxis* des Glaubens und zwar zunehmend in einem wirklich weltkirchlichen Kontext. Zwar vermag kein theologisches Modell das Verhältnis von unverfügbarem „Evangelium“ und partikulärer „Kultur“ auf befriedigende Weise zu erklären. Die Theologie ist aber durch das Problem der „Universalität“ zu neuen Denkansätzen herausgefordert. Mehrere Autoren aus dem nichteuropäischen Raum haben in letzter Zeit für ein erneuertes Verständnis von „Universalität“ plädiert; deutlich spürbar ist dabei eine Kritik an monokulturellen beziehungsweise geschichtstota-

litären Konzepten, die jegliche Pluriformität kirchlicher Sozialformen „immer schon“ eingeordnet haben wollen. *Jean Marc Ela* etwa, der in seiner Heimat Kamerun wissenschaftlich und pastoral tätig war, schreibt: „Die Universalität des Christentums ist keine bereits bestehende Tatsache: sie erscheint am Horizont einer Verheißung, die sich durch die dialektische Spannung in der Konfrontation der Kulturen verwirklicht“⁴⁶.

Aloysius Pieris SJ, der bekannte Theologe und Religionswissenschaftler aus Sri Lanka, hat das spezifische Verständnis „christlicher Universalität“ auf ähnliche Weise konkretisiert:

„Die christliche Erfahrung aber hat, wie alle anderen religiösen Erfahrungen, eine andere Wahrnehmung des Universalen. So wie die universale Kirche nicht eine abstrakte *ecclesia ut sic* ist, sondern eine ‚Gemeinschaft aller Teilkirchen‘, eine *ecclesia ecclesiarum*, so ist auch eine Lehre universal, wenn das in konkreten Situationen gelebte soziale Evangelium zusammengefasst wird in eine kohärente Lehre.“⁴⁷

Der Kubaner *Raúl Fornet-Betancourt*, der sich intensiv mit der nachkolonialen und interkulturellen Gestalt des Christentums auseinandersetzt, hat vorgeschlagen, „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms umzuarbeiten“⁴⁸, um eine neue Form „interkultureller Universalität“ zu bedenken, die gerade für das Selbstverständnis einer *katholischen* Kirche von zentraler Bedeutung ist:

⁴⁶ *Jean Marc Ela*, Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit (TDW 10), Freiburg 1987, 181.

⁴⁷ *Aloysius Pieris*, Drei Unzulänglichkeiten in den Sozialenzykliken, in: Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum (TDW 19), Freiburg 1994, 69–92; hier: 80f.

⁴⁸ *Raúl Fornet-Betancourt*, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 1), Frankfurt 1997, 105. – Das spanische Original spricht von einer „idea regulativa de una *universalidad conseguida*“ (*Ders.*, *Filosofía intercultural*, México 1994, 37).

„Die interkulturelle Philosophie hebt sich von der Art Universalität ab, die der Okzident diktiert hat, da diese vom Okzident selbst ausgerufene Universalität im Grunde die Extrapolation und Expansion einer regionalen Kultur ist. Deshalb orientiert sich die interkulturelle Philosophie vielmehr an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer Universalitäten erlangten Universalität, die sich vielleicht als eine durch Solidarität wachsende Pluriversität konfigurieren wird.“⁴⁹

Ein kurzer Blick auf diese Stellungnahmen zeigt, dass die vollendete „Universalität“ des Christentums eine Ver-

heißung ist, die sich in jeder Epoche beziehungsweise Kultur fragmentarisch verwirklicht. Um sowohl die multikulturelle Präsenz als auch den kulturtranszendenten Vorbehalt des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, wurde der Begriff einer „regulativen Universalität“⁵⁰ eingeführt. Eine *weltkirchlich* strukturierte Glaubensgemeinschaft muss mit der – evangeliumsgemäßen! – Spannung leben, die Fülle des christlichen Glaubens nur als „Konzept an der Grenze“⁵¹ vor sich zu haben, nicht aber als verfügbaren Besitz. Aber gerade eine – so verstandene – „regulative Universalität“ kann zum Glaubens- und Hoffnungszeichen für das 21. Jahrhundert werden.

⁴⁹ Ders., Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, 140. – „Pluriversität“ meint hier eine Haltung, welche die Vielfalt kultureller und gesellschaftlicher Lebensformen als bleibende Grundlage des Zusammenlebens begreift – als Chance und nicht als Bedrohung.

⁵⁰ Vom Sprachgebrauch Kants her bedeutet „regulativ“ ein Denkprinzip, das ein bestimmtes Ziel postuliert, nicht aber konkret antizipiert (Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B 537), weil der konstitutive Grund einer konkret erfahrbaren Realität (zum Beispiel „Einheit der Welt“) nicht selbst sinnlich wahrnehmbar ist: „Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen“ (zitiert nach: Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Band 4, 473). „Regulative Universalität“ wäre demnach keine Gedankenfiktion, sondern ein – jegliches innerweltliche System transzendierendes – Prinzip, gleichsam eine „Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft“ (ebd. B 703 [Weischedel, 586]).

⁵¹ Fabien Eboussi Boulaga, Der afrikanische Christ auf der Suche nach seiner Identität, in: Conc 13 (1977) 361–367; hier: 365.

ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER

Die Struktur der katholischen Kirche in neuer Perspektive

Auch nach dem II. Vatikanischen Konzil hat das Kirchenrecht eine wichtige Aufgabe in der Kirche. Nicht eine Geringschätzung oder Marginalisierung entsprechender Ordnungselemente ist für die Mainzer Kanonistin das Gebot der Stunde, sondern die angemessene Ausgestaltung, eine Anpassung an die Realitäten und die Überwindung struktureller Gegensätze. (Redaktion)

1. Die Rede vom Strukturwandel der Kirche

Die heute weitgehend innerkirchlich in Fragen des Glaubens und der Moral polarisierte Situation, in der sich die Gläubigen und Autoritäten der Kirche befinden, bietet den Anlass, nach den Mitteln und Zielen zu fragen, mit denen sich eine größere Übereinstimmung unter den Gläubigen erreichen lässt. Während die einen den Glaubensschwund beklagen, verlangen die anderen eine strukturelle Anpassung der Kirche an die wirklichen Erfordernisse für ein im Glauben begründetes Leben in einer weithin säkularisierten Gesellschaft. Diese innerkirchliche Befindlichkeit fordert dazu heraus, auch nach dem Kirchenrecht und nach seiner Funktion für die gegenwärtige Lage der Kirche zu fragen. In einer weithin disparaten Situation der Kirche erwartet man von dieser Disziplin Richtlinien und Maßstäbe, mit denen Integrität, Identität und Gemeinschaft in der Kirche wiederhergestellt werden können. Es stellt sich die Frage, ob dazu grundlegende strukturelle Veränderungen in der katholischen Kirche vorgenommen werden müssen. Ein Blick in die diesbezügliche nachkon-

ziliare Diskussion, auf die seit dem II. Vatikanischen Konzil differenziertere Verfassungsstruktur der Kirche, auf die Bedeutung, Bewertung und Eigenart kirchlichen Rechts, auf das Rechtsverhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen sowie auf das Verhältnis zwischen dem Bischofskollegium und der Römischen Kurie soll in paradigmatischer Weise einige strukturelle Defizite und Notwendigkeiten der nachkonziliaren Kirche aufzeigen, um die gegenwärtig als aporetisch empfundene kirchliche Situation in einigen Bereichen der Kirche wenigstens ansatzweise aus einer neuen Perspektive anzugehen.

Zum Auftakt der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) veröffentlichte Karl Rahner 1972 seine programmatische Schrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“. Anlässlich seines nicht mehr erlebten 85. Geburtstages schreibt sein Schüler Johann Baptist Metz zur Neuausgabe dieser Schrift, dass sich für Karl Rahner, der als Theologe maßgeblich beim II. Vatikanischen Konzil mitwirkte, „das Ringen um die künftigen Wege der Kirche an der Art entscheidet, wie dieses Konzil im Leben der Kirche

gegenwärtig bleibt“.¹ Karl Rahner war sich bewusst, dass der Weg der nachkonziliaren Kirche zwischen zwei sich schon damals abzeichnenden extremen Formen eines tutoristischen und eifernden Traditionalismus und Fundamentalismus einerseits sowie eines banalisierenden und unkritischen Liberalismus und Progressismus andererseits verlaufen werde. Unvergesslich sind seine Mahnungen, den Weg zwischen diesen Fronten in der Welt der Moderne immer wieder zu suchen. Im Hinblick auf die rechtliche Verfasstheit der Kirche und im Zusammenhang eines damit zu reflektierenden Strukturwandels der Kirche weist Karl Rahner darauf hin, dass die auf diese Weise aufgeworfene Frage „nicht durch Aufrechterhaltung oder Veränderung rechtlicher Strukturen der Kirche allein konkret beantwortet werden kann, sondern immer eine Synthese bedeutet, in der Geist, Liebe, Hoffnung und Demut innerlich gegeben sein müssen, die weder durch autoritäre noch durch demokratische Gesetznormen erzwungen oder ersetzt werden können“.² So redet dieser Theologe nicht etwa einer Infragestellung der geistlichen Vollmacht und der Ämter in der Kirche das Wort, sondern lenkt das Bewusstsein auf die lebendige Mitwirkung der Laien im Leben der Kirche und deren angemessenere Beteiligung nicht nur an konsultativen, sondern ebenso auch an deliberativen Entscheidungen, auf das Verhältnis der kirchlichen Organe zueinander wie auch auf die konkrete Art der Bestellung kirchlicher Amtsträger und die Modalitäten

ihrer Amtsausübung. Der in diesen Zusammenhängen in Aussicht gestellte Strukturwandel der Kirche, für den nicht völlig neue Strukturen oder alternative Strukturen für die Kirche gefordert werden, verweist auf einige Defizite struktureller Art in der Kirche und verlangt eine vertiefte theologische Besinnung auf die Grundlagen kirchlicher Institutionen und Rechtsinstitute. In diesem Kontext hat Karl Rahner bereits vor den Konflikten einer in feindliche Lager gespaltenen und polarisierten Kirche gewarnt.³ Trotz vielfältiger nachkonziliarer Bemühungen, dieser Gefahr zu begegnen, erscheint die Kirche heute vielen in dieser Lage, vor der schon vor über dreißig Jahren gewarnt wurde. In der Analyse der Ursachen hat man bislang nicht zu einem Konsens finden können. Nach wie vor stellt sich die Frage, ob der heute feststellbare und unbestreitbare Rückgang der Volkskirche in Richtung kleinerer, vermeintlich elitärer Gemeinschaftsbildungen durch strukturelle Veränderungen beziehungsweise Ergänzungen aufgehalten oder sogar rückgängig gemacht werden kann. Kardinal Carlo Maria Martini von Mailand hat bei der jüngsten Bischofssynode für Europa in Rom auf einige klärungsbedürftige strukturelle Elemente in der heutigen Kirche hingewiesen und es für erforderlich erklärt, dass alle katholischen Bischöfe angesichts verschiedener drängender Fragen der Kirche im kommenden Jahrzehnt zu einer gesetzgebenden weltweiten Beratung zusammenkommen sollen.⁴ Das Ziel bestünde darin, die Vorstellungen und

¹ *Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz, Freiburg-Basel-Wien 1989, 10.

² Vgl. ebd., 142.

³ Vgl. ebd., 51–56.

⁴ Vgl. Bericht in Radio Vatikan vom 11.10.1999.

Intentionen des II. Vatikanischen Konzils unter den Bedingungen der Moderne zu erfüllen und in diesem Sinn Fehlentwicklungen infolge struktureller Defizite abzubauen.

2. Die Struktur der katholischen Kirche

In der von Papst Johannes Paul II. als Promulgationsdekret zum gesamt-kirchlich geltenden Gesetzbuch *Codex Iuris Canonici* von 1983 erlassenen Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae legis*“⁵ äußert sich der Träger höchster kirchlicher Autorität⁶ auch zu der infolge des II. Vatikanischen Konzils allgemeine Verbindlichkeit beanspruchenden Verfassungsstruktur der katholischen Kirche.⁷ Mit Bezug auf die konziliare Kirchenkonstitution⁸ spricht der Papst von den verschiedenen ekklesiologischen „Elementen, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen“, wozu er die Lehre von der Kirche als Volk Gottes und als *Communio* zählt und diese auf die hierarchische Autorität der Kirche und die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Dienst Christi als Priester, Prophet und König und die sich daraus namentlich für die Laien ergebenden Rechte und Pflichten explizit bezieht. Diese Lehren bestimmten die gegenseitigen engen Verbindungen

[*mutuae necessitudines*] zwischen Teilkirche und Gesamtkirche sowie zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität.⁹ Der Papst bezieht diese ekklesiologischen Prämissen auch auf die Rechtsgestalt der Kirche. Die Kirche ist für den obersten kirchlichen Gesetzgeber „nach Art eines sozialen und sichtbaren Gefüges errichtet“. Deshalb bedürfe sie auch der Rechtsnormen, „damit ihre hierarchische und organische Struktur sichtbar wird und die Ausübung der ihr von Gott anvertrauten Dienste, insbesondere der geistlichen Vollmacht [*sacra potestas*] und der Verwaltung der Sakramente [*administratio sacramentorum*] ordnungsgemäß geregelt wird, damit die wechselseitigen engen Verbindungen unter den Gläubigen in einer auf der Liebe beruhenden Gerechtigkeit gestaltet werden, nachdem die Rechte der einzelnen sichergestellt und umschrieben sind, und letztlich damit die gemeinsamen Vorhaben, die zur Vervollkommenung des christlichen Lebens unternommen werden, durch die kanonischen Gesetze unterstützt, gestärkt und gefördert werden“.¹⁰ Diese der Intention des Gesetzgebers [*mens legislatoris*] entsprechende Struktur der Kirche spiegelt sich auch in der Systematik und in den einzelnen Normen des *Codex Iuris Canonici* wider. In den Bestimmungen über das Volk Gottes

⁵ Vgl. *Codex des kanonischen Rechts*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1983, VIII-XXVII. Zum authentischen lat. Text vgl. AAS 75, 1983-II, VII-XIV (SDL), 1–317 (CIC). Die im Text gegebene eigene deutsche Übersetzung enthält einige Korrekturen.

⁶ Vgl. cc. 330–341 CIC/1983, denzufolge der Papst in der Nachfolge des Apostels Petrus und das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst als den Nachfolgern des Zwölferkreises der Apostel als Träger der höchsten – legislative, exekutive und judikative Jurisdiktionsvollmacht umfassenden – Autorität gelten.

⁷ Vgl. Anm. 4, XX-XXIII.

⁸ In LG 2 und 3 hat das Vat. II das heilsökonomische und christologische Verständnis von Kirche, das heißt die Kirche als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit zum Heil und als organischer Leib Christi zum sichtbaren Zeichen des Heils in der Welt umschrieben.

⁹ Vgl. Anm. 4, XX.

¹⁰ Anm. 4, XXII.

(Buch II) wird vom kirchlichen Grundstatus aller Getauften her die Verfassung der Kirche strukturell bestimmt. Jedem einzelnen Christgläubigen und allen gemeinsam kommt das von Gott selbst ausgehende Recht und die darin auch begründete Pflicht zu, die von Jesus Christus selbst ausgehende Sendung der Kirche in dieser Welt zum Heil der Menschen zur Erfüllung zu bringen. Alle Getauften haben vor jeder Differenzierung nach ihrer konkreten Rechtsstellung und Handlungsfähigkeit [*condicio*]¹¹ innerhalb der katholischen Kirche¹² Anteil an der universalen kirchlichen Heilssendung, die in der aktiven Mitwirkung am Dienst der Verkündigung durch Bekenntnis, Zeugnis und Weitergabe des Glaubens (Buch III), am Dienst der Heiligung durch aktive Mitfeier der Gottesdienste und Sakramente sowie durch ein zeichenhaftes und vorbildliches Leben (Buch IV) und am Dienst für die Bewahrung der Gemeinschaft und Einheit aller Gläubigen (Buch II) mit der Kirche besteht. Diese auf der Taufe und damit auf der Eingliederung der Getauften in die Kirche Jesu Christi beruhende kirchliche organische Grundstruktur [*communio fidelium*] ist untrennbar von der hierarchischen Verfassung der Kirche [*communio hierarchica*], die ohne diese Basis in der Gemeinschaft aller Christgläubigen nicht vorstellbar ist beziehungsweise missdeutet werden könnte, denn es handelt sich um ein das Sein und Sollen der Kirche bestimmendes wechselseitiges Beziehungsverhältnis zwi-

schen allen Gliedern des Volkes Gottes, deren Dienste in organischer Verbundenheit dem Wesen der Kirche entsprechen, und der auf die apostolische Sendung Jesu Christi zurückgehenden hierarchischen Leitungsstruktur der Kirche im Sinne einer der Gemeinschaft der Gläubigen inhärenten, aber unverzichtbaren Verfassung.

Die organische Struktur der Kirche, prinzipiell als *Communio fidelium* gestaltet, schließt also keineswegs die hierarchische Struktur der Kirche, das heißt die *Communio hierarchica* aus Papst und Bischöfen aus. Diese ist vielmehr ebenso wie die Gemeinschaft der Glaubenden ein der Kirche eigener wesentlicher Teil. Insofern hat die hierarchische Struktur der Kirche ihre Wurzeln nicht allein im Apostolat infolge von Taufe und Firmung, sondern in der weitergehenden sakramentalen Befähigung und Bestimmung durch die Bischofsweihe, die sich in der für die Kirche konstitutiven apostolischen Sendung der Bischöfe und in der spezifisch petrinischen Sendung des Papstes manifestiert. Die der Kirche eigene, miteinander verbundene organische und zugleich hierarchische Struktur steht deshalb zum einen der bloßen Übernahme irgendeines politischen Gesellschaftsmodells für die Kirche im Sinne einer totalen Strukturveränderung entgegen, wie zum anderen aber auch einer bloßen Über- und Unterordnung verschieden berechtigter und verpflichteter Kirchenglieder. Die heute aufscheinende Schwierigkeit der konkreten, auch juristisch fassba-

¹¹ Vgl. c. 96 iVm c. 204 §1 CIC/1983, wo die grundsätzliche Rechtsfähigkeit jedes Getauften und seine Eingliederung in die Kirche Jesu Christi von der an unterschiedliche „condiciones“ gebundene rechtlichen Handlungsfähigkeit in der katholischen Kirche unterschieden werden.

¹² Die Kirche Jesu Christi verwirklicht sich in der als „societas“ sozial begründeten und geordneten katholischen Kirche, in die jene Getauften voll eingegliedert sind, die im sichtbaren Verband der katholischen Kirche mit Christus durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung verbunden sind. Vgl. cc. 204 §2, 205 CIC/1983.

ren Umsetzung des durch das II. Vatikanische Konzil theologisch und ekklesiologisch differenziert begründeten Strukturmodells der Kirche liegt in der mittlerweile weit verbreiteten nachkonziliar gewachsenen mangelnden Akzeptanz, unter Beachtung der wechselseitigen Dienstleistungen und Rechtsbeziehungen in der Kirche, welche jeweils für sich wesentliche theologische Gründe haben, die für die Zielsetzung und die Einheit der Kirche notwendige Maßgeblichkeit und Verbindlichkeit anzuerkennen und zu erreichen. In säkularer Diktion würde man einwenden, dass der heutigen kirchlichen „Verfassungswirklichkeit“ entsprechend die organische und die hierarchische Verfassungsstruktur eher voneinander getrennt oder sogar isoliert bestehen; dem „Verfassungsideal“ der Kirche, in dem beide Strukturen als in sich differenzierte Einheit existieren, entspricht diese Wirklichkeit nicht. Umso wichtiger wird deshalb die Eindeutigkeit der durch das II. Vatikanische Konzil umschriebenen Verfassungsstruktur der Kirche und ihre Maßgeblichkeit für die daraus rechtlich abgeleiteten Organe und Institutionen.

3. Die Notwendigkeit und Eigenart des Kirchenrechts

Angesichts der Schwierigkeiten für die Kirche, die sich aus der Divergenz der ihr eigenen, das heißt theologisch begründeten Verfassung einerseits und der kirchlichen Verfassungswirklichkeit andererseits ergeben, gehe ich von der These aus, dass durch die Beach-

tung und richtige Auslegung der aus den zutreffenden theologischen Vorgaben abgeleiteten und legitim erlassenen Kirchengesetze einer Erosion der Kirche entgegengewirkt werden kann. Diese These kann missverstanden werden, wenn man meint, dass damit eine bloß formale Gesetzesbefolgung eingefordert, die Differenz zwischen Ethos und Recht nicht beachtet oder der pastorale Charakter des kirchlichen Rechts exklusiv als logische Konsequenz der hierarchischen Struktur der Kirche verstanden wird.¹³ Meine These richtet sich stattdessen gegen den in der Folge des II. Vatikanischen Konzils weithin postulierten und praktizierten Antijuridismus in der pastoralen Praxis der Kirche.¹⁴ Mag er noch als Reaktion auf ein rechtlich fixiertes Kirchenbild im Zuge der veränderten Sichtweise durch das II. Vatikanische Konzils verständlich gewesen sein, so erweist jedoch die darauf gegründete, allem Recht prinzipiell abgeneigte pastorale Praxis in der Kirche, dass es schädlich war, über dreißig Jahre lang dem Kirchenrecht keine ausreichende Beachtung zu geben oder es allenfalls als abzuwehrende Zwangsordnung gegenüber einer vermeintlich freien pastoralen Praxis in der Kirche zu verstehen. Vor allem vernachlässigte man, den auch im geltenden Kirchenrecht durch das Konzil vollzogenen Paradigmenwechsel zur Kenntnis zu nehmen, der sich sowohl auf die theologischen Grundlagen und die Kompatibilität des Kirchenrechts mit einer reflektierten und verantworteten pastoralen Praxis wie auch auf den dem Kirchen-

¹³ Zum sogenannten pastoralistischen Missverständnis des Kirchenrechts vgl. *Heribert Hallermann*, Präsenz der Kirche an der Hochschule. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Verfassung und zum pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart, München 1996, 448–450.

¹⁴ Vgl. *Eugenio Corecco*, Theologie des Kirchenrechts: HdbKathKR, Regensburg 1983, 19.

recht zugrundegelegten Rechtsbegriff bezieht. Vielen Gliedern der Kirche sind die neuen nachkonziliaren Gesetze und ihre Interpretation im Rahmen der theologischen Vorgaben des Konzils unbekannt geblieben. Weitgehend blieben deshalb auch die Vorurteile erhalten, die Kirchenrecht und Pastoraltheologie im kontradiktorischen Widerspruch sehen oder eine vermeintliche Liebeskirche gegen eine Rechtskirche ausspielen wollen.¹⁵ Dabei wird dem Kirchenrecht unterstellt, die kirchliche Pastoral durch Juridismus im Sinne einer von der kirchlichen Wirklichkeit und Praxis abgehobenen Zwangsordnung zu ersetzen. Ein bemerkenswerter Topos dabei ist zum Beispiel, dass die kirchenrechtlich verfasste Pfarrei im klaren Widerspruch zur lebendigen Gemeinde gesehen wird und manche bereit sind, „der Pfarrei als einer rechtlichen Institution den Gemeindecharakter abzusprechen und den Gemeindebegriff für lebendige, offene Gruppierungen im Sinne von territorialen oder nichtterritorialen kirchlichen Substrukturen zu reservieren“.¹⁶ Wie verblüffend wirkt dann der Hinweis, dass die geltende kirchenrechtliche, an den ekklesiologischen Vorgaben des Konzils orientierte Definition die Pfarrei primär als eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen innerhalb einer Diözese oder anderen Teilkirche umschreibt, deren Seelsorge einem Hirten [*pastor proprius*] unter der Leitung des Diözesanbischofs anvertraut ist und die wegen einer geregelten Seelsorge dauerhaften Bestand haben soll.¹⁷ Sekundär bleibt dem-

gegenüber, dass eine solche Pfarrei nur in der Regel [*regula generali*] territorial, durchaus auch personal, nicht aber in einer bestimmten Weise zu ordnen ist.¹⁸ Besteht nicht stattdessen im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein die Vorstellung von der Pfarrei, wie sie noch im Codex Iuris Canonici von 1917 festgelegt war, heute aber nicht mehr geltende Rechtsvorstellung ist, nämlich als ein bestimmter Gebietsteil der Diözese, dem die Gläubigen unter der Leitung eines Pfarrers durch Pfarrzwang zugeteilt waren?¹⁹

Das durch das Konzil für die Kirche veränderte Rechtsverständnis hat dazu geführt, Pastoral und Kirchenrecht von ihrer gemeinsamen Zielsetzung zu verstehen: Beide nämlich haben dem Heil der Menschen sowie dem Wohl und Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft zu dienen. Dabei sind sie beide an dieselben offenbarungstheologischen Vorgaben gebunden und haben diese im Horizont ihres jeweiligen, das heißt unterschiedlichen Selbstverständnisses und im jeweiligen geschichtlichen Kontext für die Menschen fruchtbar werden zu lassen. Für das geltende universalkirchliche Recht gelten die „*salus animarum*“ als höchstes Gesetz in der Kirche und das „*bonum commune ecclesiae*“ als schützenswertes Gut. Insofern ist das Kirchenrecht selbst mit den ihm eigenen juristischen Mitteln pastoralen und gemeinschaftlichen Zielen verpflichtet, in dem es die Rechte und Pflichten aller Gläubigen und auch die der Hirten der Kirche gegeneinander und innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft umschreibt und schützt.

¹⁵ Dazu vgl. die Analyse von *Pedro Juan Viladrich*, *Derecho y Pastoral. La justicia y la función del Derecho Canonico en la edificación de la Iglesia*: *Ius Canonicum* 13. 1973, 171–258.

¹⁶ *Norbert Mette*, *Pfarrei versus Gemeinde?*: *Diakonia* 20 (1989) 152.

¹⁷ Vgl. c. 515 §1 CIC/1983

¹⁸ Vgl. c. 518 CIC/1983.

¹⁹ Vgl. can 216 §1 CIC/1917.

Kirchenrecht ist wie das Recht im allgemeinen ein überaus komplexes System, das auch den anthropologischen und sozialen Notwendigkeiten zu entsprechen hat. Es weist einen engen Bezug zum sozialen Dasein des Menschen auf und versteht sich als Inbegriff von Regeln, nach denen Menschen ihr Verhalten untereinander ausrichten und an denen sie sich messen lassen.

Dem Recht kommt insofern Maßgeblichkeit und Verbindlichkeit, das heißt Normativität, zu. Es entlastet von der Notwendigkeit, immer wieder neu in jedem einzelnen Fall maßgebliches Verhalten und Handeln zu ermitteln und zu vereinbaren. Vor allem ermöglicht es auch, weil es prinzipiell mit der Möglichkeit des Fehlverhaltens von Menschen rechnet, Konflikten vorzubeugen oder frei vom Zufall der Gegebenheiten Möglichkeiten zu bieten, Konflikte in friedlicher, das heißt in einer allgemein akzeptierten, der jeweiligen Gesellschaft und ihren Gliedern förderlichen Weise beizulegen. Als wirkliches Recht bietet auch das Kirchenrecht durch seine allgemein in der Kirche geltende Maßgeblichkeit und spezifische Förmlichkeit die für das gerechte und richtige menschliche Handeln und Verhalten in der Kirche notwendige Sachlichkeit, Überprüfbarkeit und den Ausschluss von menschlicher Willkür bei der Auferbauung der Kirche auf dem Weg zu ihrer geistlichen Zielsetzung. Dabei kommt dem Kirchenrecht die Aufgabe zu, auf der Grundlage der Generalisierbarkeit seiner Normen die Identität, Einheit und soziale Ordnung der Kirche vor subjektiv begründeten Eingriffen zu schützen und damit die Freiheit und die Rechte des einzelnen Gläubigen mit ihrem für die Kirche spezifischen Dienst zu ermöglichen und zu schützen. Übertragen auf die dem Kirchenrecht zu-

grundeliegende organische und hierarchische Struktur der Kirche bedeutet das, dass das für die Kirche notwendige und förderliche Zusammenwirken der Gläubigen mit den Trägern hierarchischer Leitungsvollmacht sowie aller Kirchenglieder unter- und miteinander die Anerkennung und Ausübung der jeweils eigenen Rechtsstellung und Zuständigkeit für bestimmte Aufgaben und Dienste sowie der damit verbundenen Rechte und Pflichten voraussetzt. Gegenwärtig scheint gerade diese Prämisse durch die Nichtbeachtung legitimer Rechte und die mittlerweile häufiger werdende Usurpation illegitimer Zuständigkeit in der Kirche verdunkelt zu werden. Eine Rückbesinnung auf die geltende rechtliche Ordnung der Kirche kann aus dieser Dilemmasituation herausführen. Der Nutzen des Kirchenrechts bedarf jedenfalls in der Kirche einer breiter werdenden Akzeptanz.

4. Das Verhältnis der vom Papst geleiteten Universalkirche zu den durch Bischöfe geleiteten Ortskirchen

Zu einer größer werdenden Akzeptanz des Kirchenrechts gehört auch das richtige Verständnis des differenzierten Rechtsstatus der Kirchenglieder und der dadurch bestimmten Rechtsverhältnisse untereinander. Das Rechtsverhältnis zwischen dem Papst in der Nachfolge des Apostels Petrus und den Diözesanbischöfen in der Nachfolge der Apostel ist differenzierter, als es in der aktuellen Wirklichkeit der Kirche aufscheint. Nimmt man die diesbezüglichen positiven Rechtsnormen und ihre dogmatischen Vorgaben im Kontext der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in den Blick, so dürfte manches Problem, das sich der Kirche heute

stellt, weniger ein Strukturproblem als eines der Nichtbeachtung von Rechten und Pflichten in der Kirche sein. Das zeigt sich zum Beispiel im Hinblick auf die *Communio hierarchica seu collegialis* der Bischöfe mit dem Papst und des Papstes mit den Bischöfen. Als irdischer Stellvertreter Christi und oberster Seelsorger der Kirche verfügt der Papst als Bischof der Kirche von Rom kraft seines Amtes über die höchste, volle, unmittelbare und universale Leitungsvollmacht in der Kirche.²⁰ Dieses für die Kirche geltende Gesetz stimmt inhaltlich sowohl mit den Aussagen in der dogmatischen Konstitution „Pastor Aeternus“ des I. Vatikanischen Konzils²¹ wie mit denen in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils überein.²² Interpretiert man die dem universalkirchlichen Gesetz zugrundeliegenden Konzilsstellen unter Einbeziehung der Erläuternden Vorbemerkungen zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, denenzufolge der Papst seine höchste kirchliche

Vollmacht unabhängig von äußerem Einfluss jederzeit, so wie es sein Amt erfordert, ausüben kann²³, so mag die Vorstellung entstehen, die päpstliche Jurisdiktionsvollmacht sei im strikt verfassungsrechtlichen Sinn „absolutistisch“, da diese Vollmacht an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden sei und grundsätzlich alles durchsetzen könne.²⁴ Es dürfen jedoch nicht der Kontext des Gesetzes²⁵ wie auch nicht die für die Norm maßgeblichen theologischen Vorgaben unbeachtet bleiben. Sowohl aus den Texten des II. Vatikanischen Konzils als auch aus dem Zusammenhang mit der insgesamt dem geltenden Codex Iuris Canonici zugrundeliegenden Verfassungsstruktur der Kirche und weiteren positiven Gesetzen ist zu erkennen, dass auch den Bischöfen in der Nachfolge der Apostel als Leitern ihrer Ortskirchen ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Vollmacht zukommt.²⁶ Folglich können sie nicht als Delegaten des Papstes gelten. Vielmehr

²⁰ Vgl. c. 331 CIC/1983; vgl. auch can. 218 CIC/1917.

²¹ Vgl. DHü 3050–3075.

²² Vgl. Vat. II, LG 18, 20, 22, 23; OE 3; UR 2; CD 2.

²³ In Ne Nr. 4 heißt es: „ad placitum exercere potest, sicut ab ipso suo munere requiritur“. In c. 331 CIC/1983 heißt es: „semper libere exercere valet“.

²⁴ Vgl. in diesem Sinn die Lehrmeinung von *Eduard Eichmann*, Lehrbuch des Kirchenrechts, I., Paderborn 1929, 175f.: „Als fortlebender Christus hat der Bischof von Rom den Ehren- und Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche: Er ist nicht bloß der Erste unter gleichen Bischöfen, sondern der Monarch, dem die Fülle der Kirchengewalt und die oberste, ordentliche und eigenberechtigte Gewalt über die Gesamtkirche zusteht, sowohl in den Dingen, welche Glauben und Sitten, als in denen, welche die rechtliche Gestaltung und Leitung der über den Erdbereich zerstreuten Kirche betreffen (c. 218 §1). Die Gesamtkirche ist gewissermaßen ein großes Bistum, dessen ‚Universalbischof‘ der Papst ist. Seine Gewalt ist daher eine im wahren Sinne bischöfliche Gewalt, eine ordentliche, mit seinem Amt kraft göttlicher Anordnung verbundene, unmittelbare (nicht abgeleitete) Gewalt, die, ohne irgendwelcher Zwischeninstanzen sich bedienen zu müssen, sich über die zur Gesamtheit zusammengeschlossenen Einzelkirchen selbst, über die Gesamtheit der Hirten wie über die Einzelhirten (episcopus episcoporum), über die Gesamtheit der Gläubigen wie über die einzelnen Gläubigen, und über das ganze Gebiet der Sachen (Lehre, Gottesdienst, Sakramente, Sakramentalien, heilige Orte, Vermögen, kirchliche Ämter usw.) erstreckt. Der Papst kann daher von seiner Weihe- und Jurisdiktionsgewalt überall in der ganzen Kirche Gebrauch machen, er hat eine mit der bischöflichen konkurrierende Gewalt in jedem Bistum, die Gläubigen können ihre Rechtssachen unmittelbar an ihn selbst bringen, auch mit Umgehung des ordentlichen Instanzenzuges (vgl. 1569 §1, 2, 1557 §3, 204). Der Papst vereinigt in sich die ganze Kirchengewalt; er teilt sie nicht mit dem Gesamtepiskopat oder mit dem Kardinalskollegium.“

²⁵ Vgl. c. 17 CIC/1983 als hermeneutische Auslegungsregel für alle kirchlichen Gesetze.

²⁶ Vgl. c. 381 §1 CIC/1983. – Nicht in den CIC aufgenommen wurde allerdings LG 27 (DHü 4152), wonach auch die Bischöfe die Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi leiten.

verhält sich ihre Beziehung zum Bischof von Rom „*pari ratione*“ zu der Beziehung, die zwischen dem Apostel Petrus und den übrigen Aposteln des Zwölferkreises bestand.²⁷ Diese Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zum wechselseitigen Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen wird in den Erläuternden Vorbemerkungen zur Kirchenkonstitution aufgenommen und als Verhältnisgleichheit umschrieben [*proportionalitas*]²⁸, das heißt nicht als Über- und Unterordnungsverhältnis, sondern als Zuordnungs- und Beziehungsverhältnis unter Beibehaltung der nicht voneinander abhängigen jeweils eigenberechtigten Vollmacht von Papst und Bischöfen. Dem hat der Gesetzgeber dadurch Rechnung getragen, dass er zwar den Vorrang ordentlicher Vollmacht des Papstes auch über alle bischöflich geleiteten Ortskirchen ausdrücklich normiert hat; zugleich hat er diesen Vorrang aber im Sinne des II. Vatikanischen Konzils durch die Bestimmung relativiert, dass durch diesen päpstlichen Vorrang die eigenberechtigten, ordentlichen und unmittelbaren Vollmacht der Bischöfe weder geschwächt noch ungeschützt, sondern anerkannt, gestärkt und geschützt sein soll.²⁹ Demzufolge kann gerade unter den rechtlichen Prämissen nicht von einer konkurrierenden Vollmacht zwischen Papst und Bischöfen ausgegangen werden. Für einen potentiellen Konfliktfall zwischen Papst und Bischöfen muss diese Norm jedoch solange als unzureichend gelten, als es keine kirchliche Instanz gibt, die im Konfliktfall zwischen dem Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm eine Entscheidung fällen könnte. Nicht

die kirchliche Verfassungsstruktur bedarf für solche Fälle einer Änderung, sondern es bedarf um der Rechtssicherheit und des Rechtsschutzes willen der präziseren Normierung, in welcher Weise der päpstliche Vorrang in den bischöflich geleiteten Ortskirchen ausgeübt werden kann und wie im Streitfall zu verfahren ist. Die rechtlichen Modalitäten und Verfahrensweisen wären in dieser Hinsicht gesetzlich zu bestimmen.

5. Das Verhältnis zwischen dem Bischofskollegium und der Römischen Kurie

Konfliktfelder ergeben sich in der heutigen Kirche nicht nur zwischen Papst und Diözesanbischöfen, sondern auch zwischen den Trägern höchster Autorität in der Kirche und den ihnen nachbeziehungsweise zugeordneten kurialen Behörden. Deutlich zeigt sich das im Hinblick auf das Verhältnis des Kollegiums der Bischöfe mit dem Papst und den Mitarbeitern in der Römischen Kurie. Das Bischofskollegium hat seinen Ursprung im Apostelkollegium, mit dessen Sendung und Vollmacht die Gemeinschaft aller Bischöfe zusammen mit dem Papst fort dauert. Mitglied dieses Kollegiums werden Priester durch den Empfang der Bischofsweihe und ihre darauf folgende Eingliederung in die *Communio hierarchica*, die der Kirche ihrem Wesen gemäß zukommt und aus der Gemeinschaft des Papstes und allen mit ihm verbundenen Bischöfen der Welt besteht. Der Papst als Glied und Haupt des Bischofskollegiums sowie das Kol-

²⁷ Vgl. Vat. II LG 22.

²⁸ Vgl. Ne Nr. 1.

²⁹ Vgl. c. 333 §1 CIC/1983 und Vat. II LG 13, 18, 22, 27; CD 2, 8.

legium aller Bischöfe mit dem Papst sind die höchsten Verfassungsorgane der Kirche. Dabei liegt die Autorität des Bischofskollegiums nicht nur auf der moralischen, sondern auch auf der rechtlichen Ebene der Kirche. Die Bischöfe haben ihre Weihe nicht nur für eine bestimmte Diözese erhalten, sondern ihre Hirten Sorge bezieht sich auch auf die universale Kirche und die Gemeinschaft mit allen übrigen Ortskirchen. Diese moralische Verantwortung wurde jedoch im geltenden Kirchenrecht nur punktuell rezipiert,³⁰ obwohl sie bei der Revision des kirchlichen Rechts als eigenständige Rechtsnorm vorgesehen war.³¹ Stattdessen besteht nun die rechtliche Autorität darin, dass das Bischofskollegium als kollegiale juristische Person und als dauerhafte Einrichtung in der Kirche existiert, unabhängig von einer konkreten Versammlungsform der Mitglieder, und dass dieses Kollegium iure divino höchste und vollständige Vollmacht im legislativen, exekutiven und judikativen Bereich für die Universalkirche besitzt.³² Gegen diese höchste Vollmacht des Bischofskollegiums gibt es in der Kirche keine Berufung.³³ Denn es besteht keine unmittelbare Vollmacht des Bischofskollegiums, weil es für maßgebliche und verbindliche Rechtsakte im Hinblick auf die Gesamtkirche der qualifizierten Mitwirkung des Papstes bedarf.³⁴

Der Römischen Kurie kommt dagegen im rechtlichen Sinn nur nachgeordnete Bedeutung zu. Die einzelnen kuralen Behörden sind gesamt kirchlich ausgerichtete Verwaltungsorgane des Papstes. Die für sie geltende Verfassung ist sondergesetzlich geregelt in der von Papst Johannes Paul II. erlassenen Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus“ vom 28. Juni 1988³⁵ und in der vom Staatssekretariat erlassenen und für sie speziell geltenden Geschäftsordnung „Regolamento generale della Curia Romana“ vom 4. Februar 1992.³⁶ Die Kurie ist als solche nicht juristische Person wie das Bischofskollegium, sondern die Gesamtheit der kirchlichen Ämter, Behörden und Gerichte, die den Papst bei der Leitung der Weltkirche unterstützen,³⁷ das heißt nach Maßgabe des Rechts legislative, administrative oder judikative Tätigkeiten für ihn ausüben und Aufgaben in seinem Namen und in seiner Autorität erledigen.³⁸ Die Leitungsvollmacht der einzelnen Behörden ist ordentliche, jedoch stellvertretende Vollmacht.³⁹ Alle wichtigen Entscheidungen, ausgenommen die der Gerichtshöfe und die aufgrund von Sondervollmachten, sind dem Papst zur Approbation vorzulegen. Für gesetzgebende Akte in einzelnen Fällen ist die Gesetzgebungsvollmacht, die nur einigen Kongregationen zukommt,⁴⁰ in der nach dem Recht vorgesehenen Weise auszuüben und die

³⁰ Vgl. cc. 271, 782, 791 CIC/1983.

³¹ Vgl. c. 34 §2 LEF: Communicationes 13, 1981, 50.

³² Vgl. cc. 330 und 336 CIC/1983; Vat. II LG 22.

³³ Vgl. c. 1732 CUIK/1983.

³⁴ Vgl. c. 341 §§1 und 2 CIC/1983.

³⁵ AAS 80, 1988, 841–934.

³⁶ AAS 84, 1992, 201–267.

³⁷ Vgl. PastBon Art. 1.

³⁸ Vgl. c. 360 CIC/1983.

³⁹ Vgl. c. 131 CIC/1983.

⁴⁰ Vgl. c. 135 §2 CIC/1983; Regolamento Art. 109; zum Erlass von Dekreten und Instruktionen vgl. cc. 31–34 CIC/1983 iVm PastBon Art. 156.

formelle Approbation des Papstes erforderlich.⁴¹ Die Approbation „in forma specifica“ ist gemäß der Geschäftsordnung der Römischen Kurie zwingend vorgeschrieben, wenn einzelne, genau bezeichnete Gesetze abgeändert oder aufgehoben werden sollen, wozu außerdem der Erlass eines allgemeinen Dekretes oder Gesetzes notwendig ist.⁴² Im übrigen gilt der allgemeine Grundsatz, dass Schwerwiegendes und Außerordentliches nur von den kurialen Verwaltungsorganen verhandelt wird, wenn dies dem Papst vorher angezeigt wurde. Der eng mit dem Papstamt verbundene kuriale Dienst, dessen pastoraler Charakter explizit von Rechts wegen hervorgehoben wird,⁴³ ist durch die bestehende *Communio hierarchica* des Papstes mit den übrigen Bischöfen auch mit diesen und mit der ganzen Kirche verbunden.⁴⁴ Insofern hat auch der Dienst der römischen Kurialorgane in Verbindung mit den Bischöfen und mit der gesamten Kirche zu geschehen. Dies ist jedoch nicht rechtlich normiert. Abgesehen von einigen gesetzlich vorgesehenen Ausnahmen sind die einzelnen Dikasterien rechtlich gleichgestellt, haben aber im einzelnen unterschiedliche, in den Sondergesetzen festgelegte Kompetenzen.⁴⁵ Der nachgeordneten Rechtsstellung der Kurialorgane gegenüber dem Papst und dem Bischofskollegium steht prinzipiell eine Konzentration der päpstlichen und bischöflich-kollegialen Vollmacht auf

Seiten der Römischen Kurie entgegen. Die Organisations- und Verfahrenswesen der Kurialbehörden sowie ihre Präsenz im Arbeitsbereich des Papstes führen faktisch zur zentralisierten Vollmacht der Kurienbeamten. Es fehlt ein durch den Papst und das Bischofskollegium beauftragtes Aufsichtsorgan über die kurialen Verwaltungsvorgänge und die Erarbeitung von Entscheidungsvorlagen.

Die rechtlich nicht näher definierte, aber dauerhaft institutionalisierte, nicht als eigenständiges Kollegium existierende und nur nach dem Ermessen des Papstes zusammentretende Bischofssynode hat nicht solche Befugnisse und Kompetenzen. Stattdessen stellt sie die moralische Verbundenheit der Bischöfe mit dem Papst dar und ist eine Versammlung, die vom Papst abhängig ist und an der vor allem, aber nicht ausschließlich Bischöfe teilnehmen.⁴⁶ Die an sich vom Konzil als „Vertretung des gesamten katholischen Episkopats“ und als „Ausdruck, dass alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft an der Sorge für die ganze Kirche teilhaben“⁴⁷ sowie als „Organ einer kollegialen Neustrukturierung der römischen Kirchenleitung“⁴⁸ vorgesehene Einrichtung der Bischofssynode wurde in dieser rechtlichen Stellung nicht durch das Kirchenrecht rezipiert. Ursprünglich war diese Einrichtung als eigenes Hilfsorgan parallel zum Kardinalskollegium, zu den päpstlichen Gesandten und zur Römi-

⁴¹ Vgl. PastBon Art. 18.

⁴² Vgl. Regolamento Art. 109 und 110; Die Form einer in „forma specifica“ approbierten Instruktion ist im Regolamento nicht vorgesehen.

⁴³ Vgl. PastBon Art. 33–35.

⁴⁴ Vgl. c. 333 §2 CIC/1983.

⁴⁵ Vgl. PastBon Art. 2 §2 und cc. 334 und 360 CIC/1983.

⁴⁶ Vgl. cc. 342–348 CIC/1983.

⁴⁷ Vgl. Vat. II CD 5.

⁴⁸ Vgl. René Laurentin, Synode und Kurie: Concilium 15 (1979) 476–482, 476.

schen Kurie vorgesehen. Ihr Verhältnis zu diesen Institutionen ist jedoch ungeklärt. Nach Maßgabe des geltenden Rechts handelt es sich dabei um Rechtsträger, die mit der allein auf beratende Funktionen beschränkten Bischofssynode in jurisdiktioneller Hinsicht nicht vergleichbar sind. Denn die Bischofssynode hat weder Entscheidungskompetenz noch gesetzgebende oder richterliche Funktionen. Aufgrund ihres minderen Rechtsstatus wird die Effizienz der Bischofssynode, vor allem als Stimme gegen bestimmte Tendenzen und Richtungen in der Römischen Kurie, zunehmend in Frage gestellt.

6. Abschließende Bemerkungen

Die Struktur der katholischen Kirche, wie sie in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils theologisch grundgelegt und teilweise in unveränderter Weise, teilweise aber auch abweichend von den konziliaren Vorgaben, defizitär und ergänzungsbedürftig durch das geltende Kirchenrecht rezipiert wurde, erscheint aus der über dreißigjährigen nachkonziliaren Perspektive

keiner grundsätzlichen Änderung unterworfen werden zu müssen. Vielmehr bedürfen einige strukturelle Elemente der Kirche einer gesetzlichen Bestimmung oder einer verfahrensrechtlichen Ausgestaltung. Die Beachtung des Kirchenrechts als ein Instrument der Pastoral, der Rechtssicherheit und des Rechtsschutzes sowie Anerkennung der Rechte und Pflichten, die allen Gläubigen zukommen, die wechselseitige Beziehung der Kirchenglieder mit den kirchlichen Autoritäten in der Vorbereitung und Durchführung kirchlicher Meinungs- und Entscheidungsbildung und ebenso die gegenseitige Zuordnung der für die Gesamtkirche und die Ortskirchen zuständigen Autoritäten sowie die Respektierung der verschiedenen Zuständigkeiten und der unterschiedlich begründeten Vollmacht in der Kirche sind in der Verfassungsstruktur der katholischen Kirche angelegt, bedürfen aber den Realitäten angepasster Ergänzungen. Die dazu erforderlichen rechtlichen Notwendigkeiten zu erkennen, ist die neue Perspektive im Hinblick auf die Verfassungswirklichkeit der heutigen katholischen Kirche.

**„Das Standardwerk
in grundlegender Neubearbeitung**

Am besten gleich jetzt bestellen:
zum Subskriptionspreis bis 31. Jan. 2000!

In insgesamt 121 Beiträgen stellen 55 Fachleute aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Italien, Frankreich und Ungarn das Recht der katholischen Kirche systematisch und aktuell dar.

Das Handbuch dient sowohl den Erfordernissen des akademischen Unterrichts und der Fort- und Weiterbildung als auch der Gerichts- und Verwaltungspraxis sowie den Bedürfnissen der Pastoral. In seiner Einteilung folgt das Handbuch im wesentlichen der Systematik des Codex Iuris Canonici. **Der Inhalt/Hauptgliederungspunkte:**

I. Grundlagen (Die Kirche und ihr Recht/Rechtsgrundlagen des Kirchenrechts/Allg. Normen) **II. Verfassung der Kirche** (Die Christgläubigen/Die hierarch. Organisationsstruktur der Kirche/Die Vereinigungen in der Kirche) **III. Sendung der Kirche** (Der Verkündigungsdienst der Kirche/Der Heiligungsdienst der Kirche/Der karitative Dienst der Kirche) **IV. Kirchenvermögen – V. Kirchenstrafen – VI. Kirchlicher Rechtsschutz – VII. Kirche und Staat.** Ausführlicher Anhang mit unterschiedlichen Registern.

**Joseph Listl/Heribert Schmitz (Hg.)
Handbuch des katholischen
Kirchenrechts**

2., grundlegend neubearbeitete Auflage,
LII, 1460 Seiten, mit Fadenheftung,
Hardcover / ISBN 3-7917-1664-6

Subskriptionspreis bis 31.1. 2000:

DM 138,- / sFr 133,- / öS 1007,-

ab 1.2.2000: DM 168,- / sFr 158.50 / öS 1226,-

Verlag Friedrich Pustet



HANS-JOACHIM SANDER

Glauben im Format 2000 – ein ökumenisches Ohnmachtsproblem

Auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache der Kirchen

Die Einheit der Kirche darf nicht nur als eine innerkirchliche Herausforderung angesehen werden. Im Blick auf die Berufung der Kirche, Christus in der Welt zu bezeugen, gehört die Trennung der Konfessionen zu den großen Hindernissen und Belastungen. Der Würzburger Privatdozent für Fundamentalthologie sucht deshalb nach Wegen der Verkündigung für das neue Jahrtausend in ökumenischer Perspektive. (Redaktion)

Die Morgenröte des neuen Jahrtausends hat sich als Katalysator erwiesen. Man stellt sich gesellschaftlich auf die neuen Verhältnisse ein, die es bringen soll, und hat sich nach Ressourcen dafür umgesehen. Europa ist so zum Euroland geworden. Die USA bauen ihr Militär weiter aus. Die Basketballprofi-Liga NBA hat die Geldmaschine neu justiert. Menschenrechtsaktivisten gehen auf eine neue Generation von Erklärungen zu. Am Internet wird noch flinker geknüpft. Die europäischen Eisenbahnen bauen weitere Hochgeschwindigkeitsstrecken. Selbst die großen Telefongesellschaften haben sich zukunftsfähige Tarife zugelegt. Lufthansa hat ihre Star-Alliance und Daimler seinen Chrysler. Auch Star Trek's Next Generation folgen exotisch-bunte Nachfahren in die Abenteuer des Weltraums.

Und die Kirchen? Welches Geburtstagsgeschenk überreichen sie an der Krippe des Millenniums? Gold, Weihrauch und Myrrhe können es ja nicht sein, die wurden am Anfang der 2000 Jahre schon vergeben. Außerdem sträubt sich gläubige Weisheit, einer heiligen Macht der Zeit zu huldigen. Gleichwohl vermelden auch die Kirchen öffentlichen Respekt vor dem

Jahrtausendereignis, können sie doch an seiner Existenz Mutterrechte beanspruchen. Schließlich war Dionysos Exiguus ein christlicher Mönch, auch wenn seine Rechenkünste über das Jahr 1 nicht die allerpräzisesten waren.

Zwei Unternehmungen ragen unter der öffentlichen Darstellung christlichen Glaubens im Format 2000 heraus: die kirchliche Teilnahme an der Weltausstellung Expo in Hannover und das Heilige Jahr in Rom. Beide folgen sehr verschiedenen Perspektiven und tragen unterschiedliche Handschriften. Das erste ist mehr mit protestantischer Feder gezeichnet, das letztere ist ein besonderes Anliegen von Papst Johannes Paul II. Beide Projekte verkörpern Auseinandersetzungen mit der Macht der Zeit im allgemeinen und der Übergangszeit zum neuen Jahrtausend im besonderen. Sie sind signifikant für die Suche der Kirchen nach der Zukunftsfähigkeit des Glaubens.

1. „Glaube 2000“ – ein Projekt zwischen Weltausstellung und Heiligem Jahr

Ein Vorschlag für das Leitthema der Kirchen auf der Expo lautet: „Wie ge-

stalten Christen den Übergang in das nächste Jahrtausend und was tragen sie dazu bei, dass Menschen auf diesem Globus trotz aller Bedrohungen leben können?“¹ Dazu dient eine Visualisierung des Glaubens; denn die säkularer werdende Welt ist eine Welt des Schauens und will sehen, was jemand zu sagen hat. „Ziel muss es sein, mit christlichen Angeboten gerade säkularisierte Menschen in großer Zahl anzusprechen. Ihnen soll christlicher Glaube als Lebensmöglichkeit nahe gebracht werden.“² Es geht um die Lebensmöglichkeit für Menschen in der globalisierten Welt von heute, in deren Kontext der Glaube präsentiert werden soll.³ Die Realität dieses Lebens muss also eine Basis der anvisierten Visualisierung sein. Doch geschieht das nicht einfach nur um dieser Menschen willen, schließlich bewegt man sich hier auf einem Marktplatz für's globale Geschäft. Wie alle Aussteller will auch die kirchliche Seite den Boden für künftige Geschäftsbeziehungen bereiten. „Die Kirche soll sich als eine tragende gesellschaftliche Säule darstellen und damit ihren öffentlichen Geltungsanspruch glaubwürdig vertreten. Die Präsenz der Kirche auf der

EXPO ist eine Sympathiekampagne für die Kirche.“⁴

Mit diesen Zielvorgaben werden die beiden Grundstrategien ‚Zeitreise‘ und ‚Heilsweg‘ visualisiert. Erstere erzählt die Geschichte des Christentums als Schöpfungsgeschichte in sieben Tagen, letzterer macht „die drei Ebenen des christlichen Glaubens ‚Schöpfung, Sünde, Versöhnung‘ für das Publikum erlebbar“.⁵ Man stellt sich also sowohl in die geschichtliche Kontinuität der Zeit wie in Differenz zu ihrer Realität. Die Gottesgeschichte von gestern wird mit den Mitteln von heute für eine christliche Welt von morgen dargestellt. Die Besucher sollen von der Richtigkeit des kirchlichen Expo-Slogans überzeugt werden: „Unser Weg hat Zukunft – seit 2000 Jahren“.⁶

Das andere repräsentative kirchliche Projekt, um vor der Jahrtausendwende die Zukunftsfähigkeit der Kirche anzuzeigen, ist das Heilige Jahr. Die Bulle, mit der Johannes Paul II. die Einzelheiten festgelegt hat, trägt den Titel *Incarnationis mysterium*.⁷ Das gibt schon die Basis dieser Auseinandersetzung mit der Zeit an: die Menschwerdung Gottes in Jesus, also der Ursprung des Jahres 2000 im Geheimnis Gottes.⁸ Die

¹ So war es bis Anfang 1999 im Internet unter: http://www.evlka.de/expo/allg_navigl.htm zu lesen. Vgl. auch die Adresse: <http://expo-kirche.de>.

² [Http://www.evlka.de/expo/allg_navigl.htm](http://www.evlka.de/expo/allg_navigl.htm).

³ Konrad Raiser fordert dieses Ziel von der ökumenischen Bewegung; sie dürfe sich „nicht einfach damit abfinden, von der Dynamik der Globalisierung überholt und überrollt zu werden“. (Konrad Raiser, Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?, in: Evangelische Theologie 58 [1998] 92–100, 99) Raiser wünscht sich deshalb auch den globalen Schwung der ökumenischen Bewegung vom Beginn des 20. für den Beginn des 21. Jahrhunderts, vgl. ders., Die Welt im 21. Jahrhundert. Herausforderungen an die Kirchen, in: Carmen Krieg/Thomas Kucharz/Miroslav Volf/Steffen Lösel (Hg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. FS J. Moltmann. Gütersloh 1996, 13–24.

⁴ [Http://www.evlka.de/expo/allg_navigl.htm](http://www.evlka.de/expo/allg_navigl.htm).

⁵ Ebd.

⁶ [Http://expo-kirche.de](http://expo-kirche.de).

⁷ Incarnationis Mysterium. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000. 29. November 1998, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 136); im folgenden mit „IM“ angeführt.

⁸ Bischof Koch nennt dies das „menschliche Eintreten in die innere Wirklichkeit eines äußeren Geschehens“ (Kurt Koch, Fülle der Zeit. Jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht, in: MThZ 49 [1998] 293–306, 299).

Bulle ist an alle Gläubigen adressiert, also zunächst einmal auf das Innen der katholischen Kirche gerichtet. Sie sollen im Glauben an Gottes Heil in der Geschichte ermutigt werden und mit diesem Jahr dafür ein konkretes Zeichen erhalten. „Das Näherrücken des Jubiläums ruft zudem wachsendes Interesse bei denjenigen hervor, die nach einem geeigneten Zeichen suchen, das ihnen hilft, die Spuren der Gegenwart Gottes in unserer Zeit zu erkennen.“ (IM 3) Die gegenwärtige Zeit wird mit Gottes Präsens gedeutet. Aber wie bei der Expo-Präsentation handelt es sich nicht um bloße Identifikation, sondern auch um eine Differenz zur Zeit durch den Glauben. „Die Jubiläumszeit führt uns in jene kraftvolle Sprache ein, welche die göttliche Pädagogik des Heiles anwendet, um den Menschen zu Umkehr und Buße anzuhalten.“ (IM 2) Die Auseinandersetzung mit der Jahrtausendwende und damit der Zukunftsfähigkeit der Kirche ist ein *Sprachereignis*. Die künftigen Verhältnisse mit dem Glauben zu meistern, entscheidet sich auf der Ebene der Sprache. Der Ort, zu dem dieses Sprachereignis Menschen bewegen soll, hat eine doppelte Lokalität: Rom, weil das die Tradition der Heiligen Jahre ist, und das Heilige Land, weil dort die Heilsgeschichte begonnen hat. Mit diesen Wallfahrtszielen ist ein zwischen den Kirchen kontroverser Gegenstand verbunden, den diese Bulle des Heiligen Jahres eigens bespricht: der Ablass, „der eines der wesentlichen Elemente des Jubiläumsereignisses ausmacht“. (IM 9) Auch der Ablass des Jubeljahres 2000

gehört zu dessen Sprachgeschehen; er setzt die Ablegung einer sakramentalen Beichte voraus.⁹

Weltausstellungspräsentation wie Heiliges Jahr folgen unterschiedlichem Sprach-Fokus. In Hannover blickt man eher auf den Glauben mit der Sprache heutiger medialer Kommunikation, in Rom blickt man eher auf die Glaubenssprache der Tradition. Das sind verschiedene Perspektiven, die sich wegen des gemeinsamen Gegenübers nicht widersprechen.¹⁰ Es geht beiden um die Präsenz der Kirchen in einem Augenblick, der Menschen auf dem ganzen Globus erfasst. Um die Ellipse zu zeichnen, mit welcher der Glaube diesen Augenblick umkreist, braucht man zwei Brennpunkte, die in den Sprachperspektiven der Expo-Kirche und des Heiligen Jahres benannt sind. Zum einen handelt es sich um dieselbe Ressource wie in den letzten 2000 Jahren: das Evangelium und seine Lehrtradition im Volk Gottes. Doch ist deren Sprache kein Selbstläufer, die wie ein Mantra aufgesagt werden könnte, um schon das zu verkünden, was darin gesagt wird. Diese Ressource ist selbst ein Sprachproblem. Kirchen können sie nutzen, wenn sie in der Sprache dieser Zeit jenes Wort benennen, das zu verkünden die Kirchen ins Leben gerufen sind. Deshalb braucht man sowohl die Sprache der Tradition wie die Sprache der Menschen von heute. Wie aber kann man beide für den Glauben 2000 nutzen?

Dafür möchte ich einen Vorschlag machen, der sowohl zur Sprache der Tradition wie zur Sprache der Welt von

⁹ Die dogmatisch wichtigsten Passagen dieses Dokumentes rufen denn auch die Lehre vom Ablass in Erinnerung; mit ihm „wird dem reuigen Sünder die zeitliche Strafe für Sünden erlassen, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind“. (IM 9) Vgl. auch das *Incarnationis mysterium* beigefügte Dekret der Apostolischen Pönitentiarie, a.a.O. 21–24, 21.

¹⁰ Der Geschäftsführer der Expo geht denn auch davon aus, dass Johannes Paul II. den kirchlichen Pavillon und damit die Weltausstellung besuchen wird.

heute gehört: die Ohnmacht der Menschen in der Zeit. Sie ist im Expo-Kirchen- wie im Heilig-Jahr-Projekt präsent. Auf der Expo soll ja nach kirchlicher Selbstaussage der Beitrag der Christinnen und Christen präsentiert werden, „dass Menschen auf diesem Globus trotz aller Bedrohungen leben können“. Bei aller technischen Macht, die zu visualisieren das Kerngeschäft der Expo ist, gibt es Bedrohungen, die Menschen ohnmächtig machen. 50 Sekunden Erdbeben in Kolumbien und tausende Menschen kommen ums Leben. Auch in der 2000-Zeit bedrängen Ohnmachtserfahrungen; an ihnen kann die künftige Sprache des Glaubens ansetzen. Sie sind in der Glaubenssprache der Tradition präsent, beim päpstlichen Heilig-Jahr-Projekt in Gestalt des Ablasses. Schließlich soll er zeitliche Sündenstrafen erlassen, also dazu dienen, in der Ohnmacht vor eigener und fremder Schuld nicht unterzugehen.¹¹

Ohnmachtserfahrungen gehören zur Substanz der 2000 Jahre Glaubenssprache, welche die Kirchen zu sprechen gelernt haben. Die Aufmerksamkeit für die Ohnmacht von Menschen stellt einen Ort bereit, die Tradition und Zeit in der Sprache des Glaubens miteinander ins Spiel zu bringen. Dieser Kontrast ist in der katholischen Tradition mit höchster lehramtlicher Autorität versehen. „Der Eintritt in das neue Jahrtausend ermutigt die christliche Gemeinschaft dazu, bei der Verkündigung des Reiches Gottes im Glauben auf neue Horizonte hinauszublicken.

Aus diesem besonderen Anlass verlangt es die Pflicht, mit Festigkeit und Treue auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils zurückzugreifen, die in den missionarischen Einsatz der Kirche neues Licht gebracht und dabei die heutigen Erfordernisse der Evangelisierung berücksichtigt hat.“ (IM 2) Man legt Ressourcen für Glauben im Format 2000 frei, wenn man an die Lehre dieses Konzils erinnert.

2. Der Glaube an den Menschen in der Ohnmacht der Zeit – die Lehrtradition des II. Vatikanums

Das jüngste Konzil stand vor einer ganz ähnlichen Frage wie die Kirchen vor der Jahrtausendwende. Es ging um eine Verhältnisbestimmung zu etwas, was Kirche und Glaube nicht sind: zu der Welt von heute. Mit diesem Gegenüber sind die Kirchen an der Jahrtausendwende ebenfalls konfrontiert. Ihm kann niemand ausweichen; das neue Jahrtausend bricht einfach irgendwann an. Aber die Art und Weise, wie man sich darauf einstellt, bestimmt die Sprachfähigkeit ihm gegenüber.

Vor dem Konzil galt als katholische ekklesiologische Grundperspektive: die Kirche hier – die Welt dort; beide existierten als Blöcke mit in sich geschlossenem Wesen. Die katholische Kirche verstand sich als eine *societas perfecta*, eine vollkommene Gesellschaft im Sinne des politischen Platonismus, die dem Staat gegenübersteht und in diesem aufgrund ihres übernatürlichen Wesens eigene Rechte beanspruchen

¹¹ Es ist bemerkenswert, dass die Pönitentiarie in ihrem Dekret verfügt, dass Gläubige den Jubiläumsablass „an jedem Ort“ erlangen können, „wenn sie für eine angemessene Zeit Brüder und Schwestern, die sich in Not oder Schwierigkeiten befinden (Kranke, Gefangene, einsame alte Menschen, Behinderte usw.), besuchen, dabei gleichsam zu Christus pilgern, der in diesen Menschen gegenwärtig ist, und die üblichen geistlichen und sakramentalen Bedingungen, einschließlich der vorgeschriebenen Gebete, erfüllen“. (a. a. O., 23) Der Ablass ist nicht das Zeichen kirchlicher Macht, die ihn gewährt, er ist vielmehr ein Zeichen des Glaubens, das der Gewalt menschlicher Ohnmacht widersteht.

darf. Dieser Anspruch scheiterte historisch, bestimmte jedoch das innere Leben der Kirche bis zu Johannes XXIII. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums *Lumen gentium* sprengte ihn auf: Kirche ist das Volk Gottes, keine geschlossene Gesellschaft platonischen Zuschnitts, in der die Menschen dieser Zeit als Akzidentien einer überzeitlichen Idee fungieren.

Die theologische Grundperspektive, die der *societas perfecta* korrespondierte, war die Trennung von Natur und Übernatur. Beide sind wesentlich verschieden und stehen allein von der Übernatur her in einer Gnadenbeziehung. Das Übernatürliche greift in die Geschichte ein, ist jedoch selbst nicht Geschichte, sondern gibt der Theologie in Schrift und Tradition eine überzeitliche Einheit. Dieser Anspruch scheiterte an den historisch-kritischen Erkenntnissen über Bibel und Dogmenentwicklung und wurde theologisch von der Thomasrezeption auf dem Boden von Kant, Blondel und Heidegger in der *Nouvelle Théologie* und in der *Essenz- und Existenztheologie* Karl Rahners überschritten.¹² Auf dem Konzil führt das zur Offenbarungskonstitution *Dei verbum*, die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Wort und Tat begreift.¹³ In Christus sind deshalb alle Menschen der göttlichen Natur teilhaft.

Erst mit diesen neuen Sprachen der Theologie konnte das Konzil wesentliche Elemente der Grundperspektive umsetzen, die Johannes XXIII. dem Konzil gegeben hatte. Es richtet sich an

alle Menschen und hat allen etwas zu sagen. Die von ihm propagierte Vergegenwärtigung des Glaubens, das berühmte *Aggiornamento* der Kirche, stützt sich einerseits auf die Lehre und andererseits auf die Menschen von heute. Der Papst gibt dem Außen der Lehre ein konstitutives Gewicht für ihre Sprache: „Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, das heißt des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird.“¹⁴ Die Lehre und ihre Sprache sind zu unterscheiden; in die Sprache geht jenes Gegenüber ein, dem die Lehre dargestellt wird.

Die Glaubensdarstellung mit dieser Innen-Außen-Konstellation nennt das Konzil ‚Pastoral‘. Sie stellt die herkömmliche Seelsorge in einen weiteren Rahmen; denn Pastoral ist jener Sprachprozess des Glaubens vor den Menschen in der heutigen Welt, der mit Taten bezeichnet, was er besagt. Die anderen in der eigenen Zeit gehören zum Fundament des Begriffs vom Glauben. Sie haben der Kirche etwas zu sagen und sind ihr gegenüber eine eigene Autorität. Diese Autorität wird von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* benannt: „Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, dass etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die auf-

¹² Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Une école de théologie*. Tournai/Etiolles 1937, und Karl Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 4, bearbeitet von Albert Raffelt. Düsseldorf/Freiburg 1997, 404–448.

¹³ Vgl. dazu die ausführliche Studie Hanjo Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt 1993.

¹⁴ Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig 1990, 136; Sp. 228–235.

richtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht.“ (GS 3) Der Mensch ist von Gott berufen, und deshalb trifft die Kirche bei den Menschen auf den, den sie zu verkünden hat. Wozu die Menschen von Gott berufen sind, wird nicht näher spezifiziert. Also beruft Gott die Menschen zum Menschsein. Ihre Art, Menschen zu werden, und ihre Fähigkeit, der Unmenschlichkeit zu wehren, begründen die Autorität der Menschen von heute für die Sprache des Glaubens.

Aber Menschwerdung ist keine unproblematische Angelegenheit. Sie ist fortlaufend von Mächten und Gewalten bedroht, die auf die Würde von Menschen zugreifen, und gerät beständig in innere Widersprüche, an denen sie zerbrechen kann. Aufmerksamkeit auf die Menschwerdung der Menschen bedeutet deshalb eine Auseinandersetzung mit den Differenzen der Zeit sowie mit dem Wohl und Wehe menschlicher Existenz. Dem stellt sich *Gaudium et spes* mit dem berühmten ersten Satz des Textes: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, insbesondere der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“. (GS 1) Der Kontrast aus Lebensperspektiven und Ohnmachtserfahrungen beschreibt den Ort der Kirche unter den Menschen dieser Zeit. Mit ihm wird eine Analyse der Bedrohungen wie der Chancen menschlichen Lebens notwendig. Das geschieht in dem Text mit der Einleitung; sie verkörpert den ersten der

drei Schritte der pastoralen Methode Sehen – Urteilen – Handeln. In dieser Einleitung werden vorrangig Erscheinungen der Zeit, die damals das Heute war, zum Thema, die Bedrohungen und Knechtungen menschlichen Lebens verkörpern. Dem Grundoptimismus über die Beziehung Gottes zu den Menschen korrespondiert der Realismus über die Probleme heutigen Menschseins. Die Gegenwart wird auf humane Differenzen hin analysiert. Ohne Kenntnis der menschlichen Ohnmacht hier lässt sich die Sprache des Glaubens heute nicht finden. Kirche glaubt an die Berufung der Menschen und muss deshalb um die Differenzen wissen, welche dieser Berufung entgegenstehen. Ohne das Wissen um menschliche Ohnmacht kann sie die Würde der Berufung zum Menschsein nicht benennen. Diese Ohnmacht konfrontiert mit jenen Größen der Zeit, die einen Zugang zum Evangelium vom Außen der Kirche eröffnen: den Zeichen der Zeit.

3. Der Glaube an das Evangelium in den Zeichen der Zeit – die Zukunftsfähigkeit der Pastoral

„Zeichen der Zeit“ ist ein biblischer Begriff, den erst Johannes XXIII. mit der Einberufungsbulle des Konzils *Humanae Salutis* in die katholische Lehre eingeführt hat.¹⁵ In der Vorbereitungsphase des Konzils verschwindet er wieder, wird aber vom Papst in seiner letzten Enzyklika *Pacem in terris* wenige Wochen vor seinem Tod in Überschriften benutzt, um bestimmte Zeiterscheinungen zu kennzeichnen.¹⁶

¹⁵ AAS 54 (1962) 5–13.

¹⁶ Diese Überschriften sind in der lateinischen Veröffentlichung der Enzyklika in den *Acta Apostolicae Sedis* ausgelassen, finden sich aber in der italienischen Erstveröffentlichung des *Osservatore Romano*.

Diese Enzyklika verwendet ein neues Format; sie war das erste päpstliche Lehrschreiben, das sich ausdrücklich an alle Menschen guten Willens richtete. Um diese auch zu erreichen, befasst sie sich mit all jenen Erscheinungen, die Menschen hier und heute angehen. Ein halbes Jahr danach greift ihr Format bei jenem Schema, welches das pastorale Programm des Konzils schon im späteren Titel präsentiert. Die pastorale Konstituierung der Kirche auf die Welt hin, die *ecclesia ad extra*, war der zweite Teil des Programms, das sich die Konzilsväter auf Vorschlag von Kardinal Suenens gegeben hatten. Sein erster Teil, die *ecclesia ad intra*, wird von der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* präsentiert. Das Konzil hat also zwei Kirchenkonstitutionen, auch wenn im Bewusstsein der deutschsprachigen Kirche meist nur *Lumen gentium* unter diesen Begriff fällt.

Im Verlauf des Sommers 1963 war der Text zur *ecclesia ad extra* in eine tiefe Krise geraten, weil sich die beiden Lager auf dem Konzil wechselseitig den Zugriff auf den Text genommen hatten.¹⁷ Um weiterzukommen, entscheidet man sich auf französischsprachige Initiative hin, den Text von den Zeichen der Zeit her zu formulieren. Dabei entstand im Dezember 1963 auch der erste Satz von *Gaudium et spes*. Im weiteren Verlauf verschwinden die Zeichen der Zeit wieder aus dem Text, um am Ende doch aufzuerstehen. Der Terminus wird sachlich in der Nr. 11 umschrieben, kommt wörtlich aber nur

einmal im Text vor, in der Nr. 4: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Wenn Kirche sich mit der humanen und inhumanen Signatur der Zeit auseinandersetzt, wird ihr die Bedeutung des Evangeliums gegenwärtig. Sie trägt die Botschaft von Gott gleichsam auf ihrem Rücken und wird ihrer von denen her ansichtig, denen sie diese bringt. Gottes Präsenz wird ihr selbst gegenwärtig, wenn sie sich die Realität dieser Zeit vergegenwärtigt. Die Sprache für Gottes Präsenz fußt auf dem Wissen darüber, was Menschwerdung heute bestimmt und gefährdet.

Der Ansatz einer doppelten Vergegenwärtigung ist nicht allein aus der katholischen Kirche erwachsen. Um vor der Neuheit der Fragestellung zu bestehen, suchten die Verantwortlichen Rat beim Weltrat der Kirchen. Lukas Vischer von dessen Sektion ‚Faith and Order‘ hatte am 18.4.1963 an Bischof Guano von Livorno geschrieben, wie man dort ein Schema über die heutige Welt angehen würde.¹⁸ Vischer arbeitet darin mit der Trilogie Gemeinschaft, Diakonie und Zeugnis. Dieser Kontakt gedieh zur regelrechten Zusammenarbeit nach der Entscheidung des Redaktionskomitees, die Zeichen der Zeit als Schlüssel für den Text zu verwenden. Bischof Guano, der Leiter dieses Komitees, traf Vischer im Januar 1964, um die Grundlage der ersten Textfassung des Redaktionskomitees beurteilen zu lassen.

¹⁷ Dazu ausführlicher Hans-Joachim Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gotthard Fuchs/Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘, Münster 1997, 85–102.

¹⁸ „Bischof Guano nahm dieses Dokument sehr ernst. Erst wurde vervielfältigt und am 17.5.1963 an alle verteilt, die es haben wollten.“ (Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK² Erg. Bd. III: 242–280, 252).

Das Gespräch ist ökumenisch über den unmittelbaren Anlass hinaus signifikant: Jede solidarische Bezugnahme auf die Probleme der Welt verlangt eine offene Begegnung mit den nicht-katholischen Kirchen; denn sie stehen vor denselben Problemen. Darin liegt damals wie heute die Chance, sich im Zeichen der Hoffnung, dem Weltauftrag der Christen und Christinnen, jenseits der gegebenen kirchlichen Grenzen aufeinander zu beziehen. „Genauer noch brachte man den Wunsch zum Ausdruck, dass man, wo man der Welt begegnen müsse, dies zusammen tun müsse. [...] In der Sache sehen sich alle Christen gemeinsam den gleichen schwierigen Fragen gegenüber.“¹⁹ Die Begegnung der Kirchen hat eine realistische Zukunft über die Begegnung der Kirchen mit der Welt; denn hier begreift man, wozu es sie überhaupt gibt. Die Ökumene erhält angesichts der Zeichen der Zeit einen neuen Rahmen, der von *Gaudium et spes* gezogen wird. Lukas Vischer hat das selbst auch so gesehen: „Die Konstitution ist tatsächlich vielleicht wie kaum ein anderer Text geeignet, der Ökumenischen Bewegung neue Wege zu eröffnen“. Diese neuen Möglichkeiten eröffnen sich, „weil sich die Fragen, die sie behandelt, allen Kirchen in gleicher Weise stellen“.²⁰

Vischer riet damals dem Redaktionskomitee, die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt mit reformatorischer Grammatik anzugehen: „In diesem Sinn ist das, was die Kirche in der zeitlichen Ordnung tut, *Zeichen*, nicht durch das Bemühen selbst, an dem sie

sich beteiligt, sondern durch die Tatsache, dass das ‚zeitliche‘ Handeln der Kirche in einer Welt, die durch den Kampf zwischen Gut und Böse gekennzeichnet ist, Zeichen ihrer Berufung setzt. Man muss daher den Eindruck vermeiden, als habe man ein Programm. Was die Kirche tun kann und muss, ist *Zeugnis* zu geben. Eher als vom Versagen muss man daher vom ‚Zeichen der Hoffnung‘ sprechen, was der vorgeschlagene Text zu wenig tut.“²¹ Kirche ist mit den Menschen dieser Welt solidarisch, steht aber zugleich in Differenz zum Gewaltaspekt der Welt. Das ist in den französisch geschriebenen sogenannten Züricher Text 1964 auch eingegangen, der in der langen Textgeschichte von *Gaudium et spes* so etwas wie ein Kristallisationskern war. Das macht die Debatte mit Vischer zum maßgebenden nichtkatholischen Beitrag zur Pastoralkonstitution.

Vischer benennt mit seiner Intervention eine entscheidende Größe für die Auseinandersetzung des Glaubens mit der jeweils gegenwärtigen Zeit: die Ambivalenz der Geschichte. Wenn diese Zeit jenes Außen markiert, an dem sich die Sprache des Glaubens vor den Menschen von heute konstituiert, dann muss ihre Ambivalenz von gut und böse beachtet werden. Wenn man ihre signifikanten Ereignisse erheben will, wird man mitten in diese Differenz geführt. Die Zeichen der Zeit sind von ihr geprägt, und die möglichen Handlungen, die sich aus ihrer Erkenntnis ergeben, bewegen sich in diesem Rahmen. Aus diesem Grund sind die Zeichen der Zeit nicht beliebige

¹⁹ Moeller a.a.O., 258.

²⁰ Vischer in *Guilherme Baraúna* (Hg.), *Die Kirche in der Welt von heute*. Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr, Salzburg 1967, 484 und 485.

²¹ Moeller a.a.O., 258. Diese kritisch-dialektische Haltung zum pastoralen Ansatz des Textes hat sich Vischer bewahrt, vgl. Lukas Vischer, *Zwei Jahrtausendwenden*, in: *Krieg/Kucharz/Volf/Lösel* a.a.O., 69–79, bes. 77.

Geschehnisse, sondern Ereignisse, in denen Menschen bedroht werden und zugleich um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Sie verweisen auf Wohl und Wehe der Zeit und markieren Not und Segen der Geschichte. Wer um sie weiß, wird in den Widerstand gegen diese Bedrohung hineingezogen.

Das Objekt der Zeichen der Zeit ist die Menschwerdung, und sie sind damit jene Ereignisse, in denen Menschen um die Anerkennung ihres Menschseins ringen. Zeichen der Zeit verweisen auf die Lage der Humanität in der Gegenwart. Sie kennzeichnen, wie es um die Würde der Menschen hier und heute bestellt ist und bieten zugleich eine Perspektive der Menschwerdung über deren Bedrohung. Indem sie der Bedrohung widerstehen, verweisen sie auf die Menschwerdung Gottes und deren Potential, die Bedrohung der Humanität zu überschreiten. Folglich sind die Zeichen der Zeit keine zufälligen Erscheinungen, sondern mögliche Wendepunkte der Zeit; es sind jene Ereignisse, welche eine Macht haben, die Zeit in der Perspektive der Menschwerdung zu verändern.²² Bei diesem Prozess wird das Evangelium in den Differenzen der Zeit entdeckt. Das ist es, was das II. Vatikanum Pastoral genannt hat. Diese Differenz von Evangelium und Zeit erscheint mir methodisch gesehen weitreichender als der Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Sie greift diesen biblischen Kontrast auf, aber vermeidet die Versuchung eines kulturellen Gegenprojektes der Kirchen.²³ Vielmehr verschafft

sie ihnen einen Raum, in der Zeit selbst Zeichen für eine humane Entwicklung zu setzen. Pastoral bedeutete die handlungsbezogene Analyse der Zeichen der Zeit; sie ist ein Dienst an Menschen, der das Heil aller ausdeutet.

Beim Aufspüren dieser Zeichen ist deshalb entscheidend, wovon sie sich in der Zeit absetzen; in ihnen sind Mächte und Gewalten repräsentiert, die Menschwerdung heute bedrohen. Sie führen eine eschatologische Existenz und sind mit den Brüchen der Geschichte verbunden, die sich in Ohnmachtserfahrungen niederschlagen. Sie entstehen in Krisen- und Konfliktzuständen der Gegenwart und markieren sie auf ihre humanen Gefahren und Potentiale hin. Ihre Deutung im Licht des Evangeliums widersteht diesen Gefahren und befreit jene Potentiale. Diese Deutung verlangt deshalb sowohl nach einer Sprache, welche benennen kann, was hier und heute der Fall ist, als auch fähig ist, die Gewalt der Ohnmachtserfahrungen zu überschreiten. Die prophetische Kraft dieser Sprache ist in doppelter Weise widerständig: Sie steht im Außen der Zeit gegen den Zugriff auf die Würde der Menschen und im Innen der Kirche für die Umkehr zum Evangelium. In dieser Deutung der Zeit wird das Evangelium gegenwärtig für die, denen es zugesagt wird, aber auch für jene, welche es zur Sprache bringen. Gegenüber den Zeichen der Zeit gilt besonders für die professionellen Verkünderinnen und Verkünder des Evangeliums der berühmte Satz Gor-

²² Deshalb kann man aus Lk 12, 54–57 auch so deuten, dass Jesus von sich als dem Zeichen der Zeit spricht.

²³ Vgl. Michael Welker, *Christliche Theologie. Wohin an der Wende zum Dritten Jahrtausend?*, in: *Krieg/Kucharz/Volf/Lösel a.a.O.*, 105–125; vgl. dagegen die anderen methodischen Perspektiven bei Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn 1996.

batschows: Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben. Diese Zeichen repräsentieren Zugänge zum Reich Gottes, zu dessen *kairos* Kirchen sich nicht in nachlässiger Weise verhalten können.

Der Dienst der Kirchen an den Menschen ihrer Zeit ist pastoraler Natur; sie kommen ihrem Auftrag nach, wenn sie angesichts der Menschen von heute die Zeichen der Zeit benennen können. Verstehen sie ihre Botschaft im Zeichen der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, können sie Zeichen der Humanität wahrnehmen und selbst setzen. Dann benennen sie Perspektiven, welche Menschwerdung in der Ohnmacht der Menschen fördern. Es ist mithin auch ein Dienst an den Menschen, die pastorale Existenz von Kirche zu gestalten; denn damit baut man an einer Macht, die Zeit auf die Menschwerdung hin zu bezeichnen. Nach Innen gesagt, also auf die Kirche selbst hin, bedeutet das: die Kirche an der Zeit halten, damit sie die Gefahren und Potentiale der Menschwerdung hier und heute wahrnehmen kann. Die Zeichen der Zeit wirklich zu treffen, setzt die Demut vor der Menschwerdung heute voraus. Darin liegt eine Perspektive für die Ökumene über das Jahr 2000 hinaus.

4. Der Glaube an die Macht aus der Ohnmacht – eine Hoffnung für die Ökumene

Wenn *Gaudium et spes* die Bedeutung der Zeichen der Zeit für die Rede von Gott anerkennt, dann wird nicht einfachhin die Gottesrede in die Beliebigkeit der Zeit gestellt, vielmehr kommen jene Fragen zur Sprache, die für die humane oder inhumane Situation dieser Zeit signifikant sind. Johannes XXIII., „le docteur des signes des

temps’, wie ihn Marie-Dominique Chenu nannte, hat unter die Zeichen der Zeit die Frauenfrage, die Arbeiterfrage, die Frage der Entkolonialisierung der Völker, aber auch die Grundrechtskataloge in modernen Verfassungen und die UNO als Institution der Kriegsverhütung gezählt. All das sind Herausforderungen bis heute, wenn man weltweite Migration statt Entkolonialisierung einsetzt und die Arbeiterfrage mit der Massenarbeitslosigkeit verbindet.

Diese Zeichen sind nicht einfach Gegebenheiten der Zeit, sondern markieren Differenzen in der Zeit, welche repräsentativ für personale, gesellschaftliche und religiöse Ohnmachtserfahrungen sind. Sie zeigen auf Erscheinungen und Probleme, die danach fragen, wie wir heute Menschwerdung entwerfen können. Sie sind Herausforderungen für die humane Gestaltung dieser Welt, vor der alle christlichen Kirchen stehen. Wegen dieser Konfrontation sind die Zeichen der Zeit für die Ökumene systematisch einschlägig. In ihnen präsentiert sich Ohnmacht, wie sie Menschen in der Welt von heute erfahren; vor dieser Ohnmacht muss sich die Wahrheit des Glaubens rechtfertigen lassen. Kann mit ihr die Gewalterfahrung darin überschritten werden?

Vor dieser Frage stehen alle christlichen Kirchen. So gesehen ist die Ökumene ein Sprachproblem der Kirchen nach innen wie nach außen. Man ist gewohnt, dieses Sprachproblem nach innen hin wahrzunehmen. Man betreibt Ökumene unter der Frage: Schließen sich die unterschiedlichen Darstellungsweisen des Glaubens aus, oder hängt die sprachliche Differenz am unterschiedlichen Verständnis? Auf dieser Linie ist das ökumenische Gespräch in den letzten Jahrzehnten weitgehend verlaufen; die Zielperspektive

waren Konsenserklärungen.²⁴ Aber die Ökumene ist auch nach außen ein Sprachproblem. Wird in dem, worüber Kirchen sich einigen, die Ohnmacht der Menschen von heute zum Thema oder nur die Macht ihrer eigenen Gemeinschaften, oder gar lediglich die gemeinsam empfundene Ohnmacht, für sich allein gesellschaftlich zunehmend unwichtiger zu werden? Wenn die Ökumene sprachlos ist vor dem, was menschlicher Würde heute entgegensteht, dann ist sie auf das Innen der Kirchen reduziert und kann nicht die Bedeutung einer gemeinsamen Sprache benennen. Mit der Option auf das Innen der Kirchen ist das Sprachproblem Ökumene bisher nicht gelöst und wahrscheinlich auch in Zukunft nicht zu lösen. Es gibt entweder Verstummen über eine gemeinsame Sprache oder Streit über gemeinsam gefundene Sprachregelungen, wie die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung belegt.

Die Fähigkeit, in der Sprache des Glaubens signifikante Ohnmachtserfahrungen heute zu benennen, die im allgemeinen Sprachgetöse sonst untergehen, und damit eine Plattform der Kirchen zu schaffen, auf der ihre Frohbotschaft wahrgenommen wird, entscheidet sich nicht am Konsens der Kirchen. Sie entscheidet sich vielmehr am Dissens mit jenen Mächten und Gewalten, welche die Würde der Menschen heute antasten. Im konziliaren Prozess über Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung und im Gemeinsamen Sozialwort der deutschen Protestanten und Katholiken sind Ansätze

dafür vorhanden. Hier erlebten Kirchen eine breite Aufmerksamkeit, die sie für ihre Konsensgespräche nicht erreichen können. Öffentliche Aufmerksamkeit ist kein Wert in sich, aber in ihr repräsentiert sich gleichwohl die Sprachfähigkeit der Kirchen über ihre eigene Sache. Eine gemeinsame Erklärung der Kirchen verkörpert nicht automatisch diese Sprachfähigkeit, sie ist zunächst nur eine Sprachregelung, wie man gemeinsam den Glauben darstellen will. Doch kommt der wirkliche Test erst danach: Ist diese Sprache in den Ohnmachtserfahrungen heute überzeugend? Die Kraft, die in der Sprache des Glaubens liegt, entscheidet sich im Außen der Kirchen. Ohne Respekt vor der menschlichen Ohnmacht, die auf sonst verschwiegene Differenzen hinweist, verkümmert ihre Überzeugungskraft.

Aus der Kenntnis der Ohnmachtserfahrungen heute heraus kann aber die Botschaft der Kirchen selbst Zeichen unter den Menschen dieser Zeit setzen. Wenn Ökumene auf solche Zeichen ausgerichtet wird, dann sind Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen das hoffnungsvolle Ringen um eine Sprache des Glaubens, die zu bewirken vermag, was sie bezeichnet. Die Rede von Gott ist die gemeinsame Aufgabe aller Christinnen und Christen, aber sie finden die Blaupause dafür nicht von sich aus, sondern von denen her, denen diese Rede gilt. So angesetzt ist eine gemeinsame christliche Rede von Gott ein Präsens jener Macht in der Ohnmacht, welche die Zeit auf das Evangelium hin aufbricht.

²⁴ Zu den Problemen dieser Konsensperspektive, die im Hintergrund des gegenwärtigen Streites um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung stehen, vgl. *Wolfgang Seibel*, Grenzen der Konsensökumene, und *Christoph Böttigheimer*, Das Ringen um die Einheit der Kirchen. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der ‚versöhnten Verschiedenheit‘, beide in: StZ 217 (1999) 73–74 und 87–100.

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 SCHEELE
CHRISTOPH SCHWÖBEL
HARALD WAGNER

ANHANG
GEMEINSAME ERKLÄRUNG
ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

1999 wurde die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ unterzeichnet und damit eine bedeutende „Brücke“ zur Einheit der christlichen Kirchen gebaut. Experten zeichnen hier Inhalt, Geschichte und Wege zur aktuellen Situation sowie Perspektiven für die Zukunft:

**Bernd Jochen Hilberath/
Wolfhart Pannenberg (Hrsg.)**

Zur Zukunft der Ökumene

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“

200 Seiten, kart.

DM 36,- / sFr 24,- / öS 263,-

ISBN 3-7917-1626-3

„...**D**ie Beiträge geben einen guten Einblick in die Geschichte des Problems und in die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung der Rechtfertigungslehre...

Außerdem ist der Wortlaut der

Erklärung im Anhang abgedruckt. Die einzelnen Beiträge geben die Vielfalt der Meinungen wieder, und sind gerade damit zum einen Stimulans für weitere Diskussionen, zum anderen Dokument der unterschiedlichen Standpunkte. Ein wichtiges, wenn nicht gar grundlegendes Dokument für die weitere Diskussion, denn die muß und wird weitergehen.“

Ökumenische Rundschau, Frankfurt

Verlag Friedrich Pustet



SABINE PEMSEL-MAIER

Frauen in der Seelsorge – theologische Begründung und praktische Konkretion

Auch 35 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil sind die Fragen nach angemessenen Rollen der Frau in Kirche und Gesellschaft aktuell. Der geschlechtsspezifischen Zuspitzung, die auch das Thema „Frauen in der Pastoral“ bekommt, widmet sich die Professorin an der Katholischen Fachhochschule Freiburg. (Redaktion)

Frauen in der Seelsorge – zwischen Gewohnheit und Ausnahme

„Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, dass sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen.“ (AA 9). Diese Vorgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils konkretisierte 1981 das Wort der Deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“: „Wir werden uns weiterhin dafür einsetzen, dass gesamtkirchlich und für den eige-

nen Jurisdiktionsbereich Frauen zu allen Diensten zugelassen werden, die theologisch möglich, pastoral sinnvoll, angemessen und notwendig sind.“¹ In ähnlicher Weise sprach sich die Österreichische Pastoraltagung 1984 für eine verstärkte Beteiligung von Frauen an der Seelsorge aus²; die Voten der Delegiertenversammlung zum Dialog für Österreich (1998) haben dies mit aller Deutlichkeit bekräftigt³.

Teilweise sind diese Vorgaben eingelöst, teilweise ist die Kirche weit davon entfernt. Einerseits gehören Frauen, insofern sie als Pastoralassistentinnen⁴

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Bonn 1981, 19. Die deutschen Bischöfe konnten anknüpfen an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Beschlüsse der Vollversammlung*, Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg 1976, 617: „Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (läßt) es heute unverantwortlich erscheinen (...), sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen.“ Vgl. den Gesamtzusammenhang 581–636.

² Vgl. dazu: H. Erharter/R. Schwarzenberger (Hg.), *Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauenseelsorge*. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1984, Freiburg 1985. Mit dem Stichwort „Frauen-Seelsorge“ wollten die Herausgeber „die Frauen ausdrücklich auch als Subjekte der Pastoral, und nicht nur als Objekte einer priesterlichen Seelsorge“ verstanden wissen (9).

³ Dialog für Österreich. Dokumentation, in: *Kirchenzeitung der Diözese Linz* (29.10.1998), 11–22, 21: „Gleichberechtigung und Partnerschaft sind eine Forderung des Evangeliums, jedoch in der kirchlichen Alltagswirklichkeit weitgehend nicht eingelöst. Daher regen die Delegierten an, die Mitarbeit von Frauen in allen kirchlichen Bereichen zu fördern und den Frauenanteil in kirchlichen Gremien, Leitungspositionen und in der theologischen Forschung deutlich anzuheben (...).“ Eine intensivere Beteiligung von Frauen im Bereich der Pastoral ist auch das Anliegen verschiedener Frauenkommissionen der österreichischen Diözesen.

⁴ Während in Deutschland und der Schweiz zwischen Gemeindereferentinnen und Pastoralreferentinnen unterschieden wird, besteht in Österreich die einheitliche Berufsbezeichnung Pastoralassistentin.

in der Seelsorge tätig sind, mittlerweile zum Alltag der Kirche. Auch die gegenwärtige Literatur macht sie, vom Bereich der spezifischen Frauenseelsorge einmal abgesehen, kaum zum Thema⁵. Andererseits sind Frauen in der Seelsorge doch nach wie vor Schlagzeilen wert, insbesondere wenn sie dort Leitungsfunktionen übernehmen.

Ein Überblick: Seelsorgerinnen in der Geschichte

Präsenz und Verdrängung

Ein Blick auf die Anfänge des Christentums zeigt, dass Frauen in der Pastoral keineswegs ein Novum sind⁶. Sie waren engagiert in der Mission – wie Priscilla (Apg), Euodia und Syntyche (Phil) und wie die Frauen, die Paulus am Ende des Römerbriefes als seine „Mitarbeiterinnen“ grüßen lässt. Sie standen Hausgemeinden vor – wie die Purpurchandlerin Lydia in Philippi, Appia in Kolossä, Nympha in Laodizea und Phöbe in Kenchräe. Und sie waren in der frühen Kirche zuständig für den „Dienst an Frauen“, insbesondere für die Taufvorbereitung, den Unterricht der weiblichen Katechumenen

und für die Vornahme der Salbung im Rahmen der Taufe.

Im Lauf der Geschichte wurde ihnen dieser Platz streitig gemacht. Dabei lassen sich mehrere solcher Verdrängungsprozesse unterscheiden. Die Verdrängung aus öffentlichen Funktionen nahm ihren Anfang um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert mit der Ausbildung der kirchlichen Ämterstruktur. Als öffentliche Einrichtung wurden diese Ämter in Analogie zu denen der griechisch-hellenistischen Gesellschaft nur zu solchen von Männern. Ganz ähnlich verhielt es sich mit dem öffentlichen Lehrverbot für Frauen: Weil Frauen in der griechischen Polis nicht öffentlich auftreten, reden oder lehren durften, war ihnen dies auch in der Öffentlichkeit der christlichen Gemeinde untersagt.⁷

Die Verdrängung aus liturgischen Funktionen gründet sich auf ein Axiom, das von der frühen Patristik an bis in unser Jahrhundert hinein immer wieder angeführt wurde: Frauen gehören nicht an den Altar und können darum auch keine liturgischen Funktionen wahrnehmen. Diese Vorstellung ist nicht im NT begründet, sondern in der Orientierung der frühen Kirche an der jüdischen Sakralordnung und den alttestamentlichen Vorstellungen von

⁵ Wertvolle Hinweise auf die faktische Situation von Frauen in der Seelsorge in Deutschland gibt die für die Diözese Rottenburg-Stuttgart erstellte sozialwissenschaftliche Studie von Ch. Bender/H. Graßl/H. Motzkau/J. Schuhmacher, *Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion*, Mainz 1996. Innerhalb der Untersuchung der Beschäftigungsverhältnisse von Frauen beim Arbeitgeber Diözese Rottenburg nimmt die Situation von hauptamtlich in der Seelsorge beschäftigten Frauen breiten Raum ein (141–283). Weniger umfangreich, doch nicht weniger prägnant für die Situation in Österreich ist der Aufsatz von L. Wilk, *Das (Selbst)verständnis der Frau*, in: H. Erharder/R. Schwarzenberger (Hg.), *Frau – Partnerin in der Kirche*, 53–66, v.a. 62ff. Aufschlussreich ist auch der Beitrag von E. Synek, *Zur Frage von Frauenämtern in der katholischen Kirche*, in: GuL 1997, 218–232.

⁶ Ausführlich beschreibt dies L. Schrottroff, *Das Neue Testament als Quelle für Frauengeschichte*, in: Dies./S. Schroer/M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 175–195.

⁷ Vgl. dazu R. Nürnberg, *Das Lehrverbot für Frauen im Rahmen der altkirchlichen Oikos-Ekklesiologie*, in: P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997, 172–185.

kultischer Reinheit beziehungsweise Unreinheit: Weil Menstruation und Geburt kultisch unrein machten, waren Frauen vom Altarraum und von zentralen liturgischen Aufgaben ausgeschlossen.⁸

Ein dritter und entscheidender Schritt in diesem Verdrängungsprozess war die Gleichsetzung von Seelsorge und Weiheamt: In dem Moment, wo das Amt in der Kirche als priesterliches Amt verstanden und mit einer Weihe verbunden wurde, konzentrierten sich die pastoralen Aufgaben in zunehmendem Maße auf das Weiheamt. Der Priester galt als Seelsorger schlechthin; die Seelsorge durch Laien – und damit auch durch Frauen – trat mehr und mehr in den Hintergrund.

Und dennoch: Seelsorge ohne Amt und öffentlichen Auftrag

Dennoch hat es durch alle Zeiten hindurch Frauen in seelsorglichen Funktionen gegeben. Dies gilt vor allem für die Aufgabe der „Seelenführung“ beziehungsweise der geistlichen Begleitung. In diese Richtung weist auch die „Briefseelsorge“ bei Hildegard von Bingen und Theresa von Avila, die „politische Seelsorge“ der Katharina von Siena, die Bemühungen um eine Mädchenbildung im jesuitischen Stil bei Mary Ward. Neben diesen bekannten Frauen hatten Schwesterngemeinschaften und Frauenorden, die Beginenbewegung und weibliche Kongregationen durch die Jahrhunderte hindurch seelsorgliche Aufgaben in

geistlicher Begleitung, Katechese und Verkündigung, vor allem aber in Diakonie und Caritas. Darüber hinaus sind unzählige namenlose Frauen in ihrem Alltagsleben allezeit pastoral tätig gewesen, ohne dass dies in irgendeiner Weise in die Geschichte eingegangen wäre – im Bereich der Familie und der Kindererziehung, in der Ehe- und Familienberatung, vor allem auch in der Begleitung von Kranken, Sterbenden und Trauernden. Wenn Frauen in der Vergangenheit seelsorgliche Aufgaben übernahmen, taten sie dies also entweder im Rahmen ihres alltäglich gelebten Christseins oder aufgrund ihrer besonderen, gewachsenen persönlichen Autorität – aber eben nicht kraft Amtes und ohne offiziellen Auftrag beziehungsweise ohne eigene Sendung.

Die theologische Begründung: Der Neuansatz mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Seelsorgeverständnis: Seelsorge als Aufgabe der ganzen Kirche

Einen ersten Umschwung markierte 1920 die Einführung des Berufes der „Seelsorgehelferin“, der freilich nicht aufgrund theologischer Erwägungen, sondern aufgrund einer pastoralen Notsituation geschaffen wurde⁹. Eine grundlegende Änderung brachte erst das 2. Vatikanische Konzil mit sich. Die Wahrnehmung der Seelsorge ist seit dem Neuansatz von „Gaudium et spes“ keine rein priesterliche Tätigkeit

⁸ Näheres dazu bei G. Muschiol, Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter, in: Heiliger Dienst 51 (1997) 42–54.

⁹ Zur Entwicklung und Veränderung des Berufsbildes vgl. R. Birkenmaier (Hg.), Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufes, München-Zürich 1989; sowie C. Kohl, Amtsträger oder Laie? Frankfurt 1987.

und nicht auf das Weiheamt fixiert. Vielmehr gehört die Solidarität mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ angesichts der Herausforderungen der Gegenwart zur Sendung der ganzen Kirche und ist Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, die von allen Mitgliedern je nach ihrem Charisma wahrgenommen wird.

Das Kirchenverständnis: Die Kirche als Subjekt des Heildienstes

Dieses neue Konzept von Seelsorge wurde letztlich nur möglich durch ein erneuertes Kirchenverständnis. Das Konzil hat in „Lumen Gentium“ eine ekklesiologische Konzeption entfaltet, die, ohne die hierarchische Verfasstheit der Kirche zu bestreiten, die ganze Kirche als Subjekt des Heildienstes in den Blick nimmt und die Mitwirkung aller Glaubenden an diesem Dienst sowie die Einheit der einzelnen Dienste betont¹⁰. Grundlage dieses Ansatzes ist die Kirche als Volk Gottes und Communio, Gemeinschaft von Männern und Frauen, Amtsträgern und Laien, die auf Jesus Christus als ihren Mittelpunkt hingebunden sind. Diese Kirche hat den Auftrag, Sakrament zu sein: Zeichen und Werkzeug des Heils. Jedes ihrer Glieder kann und soll dazu beitragen, Gottes Zuwendung zum Menschen in dieser Welt greifbar und sichtbar zu machen. Damit wird die Rolle der Gläubigen als der „zu Betreuenden“ aufgebrochen. Theologisch unterstützt wurde dieser Ansatz durch die Neubelebung des Gedankens vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen.

Das Kirchenverständnis des Konzils gipfelt in den Aussagen über die Laien. Diese betonen, dass „eine wahre Gleichheit“ besteht „in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“. Darum haben die Laien ein eigenes Apostolat, das weder einfach von dem des Amtes abgeleitet ist, noch sich auf den Weltdienst beschränkt. Das Konzil eröffnet die Möglichkeit, dass Laien über die in der Taufe begründete Teilnahme an der Sendung der Kirche hinaus „zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie“ berufen werden und „zu gewissen kirchlichen Ämtern, die geistlichen Zielen dienen“ herangezogen werden können (LG 33). Damit sind die Mitarbeit in der christlichen Unterweisung, liturgische Handlungen und ausdrücklich auch seelsorgliche Aufgaben gemeint (AA 24).

Die heutige Notwendigkeit der „Sichtbarmachung“ von Frauen in den Konzilstexten

Bei allen diesen Aussagen hatte das Konzil – wiewohl Papst Johannes XXIII. die Frauenfrage bereits zu den „großen Fragen der Zeit“ rechnete – die Frauen noch nicht eigens im Blick; weder wurden sie inhaltlich zum Thema, noch verwendete das Konzil eine inklusive Sprache. Wenn die Konzilsväter von den „Laien“ oder den „Christgläubigen“ sprachen, so verstanden sie ganz selbstverständlich Männer darunter; Frauen waren allenfalls „mitgemeint“. Schon gar nicht reflektierte man über den spezifischen Beitrag von Frauen in der Seelsorge.

¹⁰ Vgl. O. H. Pesch, Die Volksangehörigen werden zum Volk. Das Verständnis von der Kirche, in: Ders., Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1993, 132–208.

Entsprechend dauerte es noch viele Jahre, bis sich die Frauen nicht mehr nur als Objekte einer – in der Regel von Männern – betriebenen Pastoral erlebten und zunehmend darauf beharrten, selbst Trägerinnen und Gestalterinnen von Seelsorge zu sein.

Diese Entwicklung verdankt sich wesentlich dem Bewusstseinswandel in Kirche und Gesellschaft, der kirchlichen Frauenbewegung und nicht zuletzt der Kritik der feministischen Theologie. Dieser Wandel wirkt zurück auf die heutige Interpretation der Konzilsaussagen. Wenn die Hermeneutik im Hinblick auf Konzilstexte fordert, sie auf die jeweilige Zeit hin zu lesen, dann entspricht es durchaus dem Geist dieses Konzils, sämtliche Aussagen über die Laien beziehungsweise über die „Christgläubigen“ einmal explizit auf Frauen zu beziehen und die „Mitgemeinten“ auf diese Weise sichtbar zu machen.

So hieße es in LG 34: *Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die Frauen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den Frauen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten.*

LG 37 würde demnach lauten: *Die Frauen haben wie alle Christgläubigen das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche (...) von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen. Und ihnen sollen sie ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Schwestern in Christus ansteht, eröffnen. Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen*

auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. (...) Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Frauen in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Vorhaben, Eingaben und Wünsche, die die Frauen vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen. (...) Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Frauen und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Frauen wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert. Die Kraft der Frauen verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Frauen in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen.

Die kirchenrechtliche Ausgestaltung

Zahlreiche Aussagen des Konzils sind in den Codex Iuris Canonici 1983 eingeflossen und erfuhren auf diese Weise praktische Konkretion. Die entscheidende Differenzierung zwischen Männern und Frauen wird dabei im Bereich des Weiheamtes vorgenommen, das nur Männern zugänglich ist. Ansonsten macht das Kirchenrecht keinen Unterschied in den Rechten und in der Behandlung von Männern und Frauen. Diskriminierende und die Pastoral behindernde Vorschriften wurden gestrichen, wie das im alten CIC 1917 noch verankerte Verbot für Frauen, während liturgischer Handlungen den Altarraum zu betreten. Durch den veränderten Rechtsstatus der Laien wurden in der Konsequenz die Rechte und Mög-

lichkeiten von Frauen in Kirche und Pastoral eindeutig verbessert: Sie haben das Recht, sich theologische Bildung anzueignen und in diesem Bereich akademische Grade zu erwerben (can. 229 §2). Sie können Religionsunterricht halten und Katechese ausüben (can. 776). Sie können eine Beauftragung zur Lehre in den theologischen Wissenschaften erlangen (can. 229 §3). Sie können bestimmte liturgische Dienste übernehmen (can. 230 und 276) – als Lektorin, Kantorin, Leiterin von Wortgottesdiensten auch mit Kommunionausteilung. Frauen können gemäß Eignung kirchliche Ämter und Aufgaben übernehmen (can. 228 §1)¹¹, was zur Herausbildung der neuen hauptamtlichen pastoralen Dienste geführt hat, die in einer eigenen Beauftragung beziehungsweise durch eine eigene Sendung übertragen werden. Sie können in verschiedenen Funktionen in der kirchlichen Gerichtsbarkeit tätig werden (vgl. can. 1421, 1424, 1428 und 1435) und in der kirchlichen Verwaltung die Ämter des Kanzlers, Notars und Ökonomen innehaben. Von den Hirten können sie als Sachverständige und Beraterinnen herangezogen werden (can. 228 §2). Schließlich können sie von Inhabern des Weiheamtes an der Leitungsvollmacht in der Kirche beteiligt werden (vg. can. 129 und 274). Zusammenfassend lässt sich sagen: Die seelsorgliche Tätigkeit von Frauen stellt, abgesehen von der Nichtzulassung zum Weiheamt, weder dogmatisch noch kirchenrechtlich eine besondere Schwierigkeit dar.

Die praktische Konkrektion

Faktische Präsenz von Frauen in seelsorglichen Funktionen

Die entscheidende Frage ist nun, inwieweit Frauen de facto die ihnen vom Recht her eingeräumten Möglichkeiten auch tatsächlich wahrnehmen beziehungsweise wahrnehmen können. Da in den einzelnen Bistümern keine Erhebungen zur Anzahl und Situation der hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Frauen existieren¹², ist eine statistisch abgesicherte Antwort darauf nicht möglich. Die Anzahl der ehrenamtlich tätigen Frauen ist ohnehin kaum zahlenmäßig zu erfassen, zumal eine kontinuierliche ehrenamtliche Arbeit immer seltener wird.

Grundsätzlich begegnen Frauen in den verschiedensten Seelsorgebereichen: in der Gemeindepastoral, in der kategorialen Seelsorge und vereinzelt auch im Bereich konzeptioneller und verwaltungsorientierter Seelsorgearbeit. Dazu kommt ihre Präsenz im schulischen Religionsunterricht und in der Bildungsarbeit, die zwar nicht zur Seelsorge „im klassischen“ Sinne gerechnet werden, aber doch in diesem Zusammenhang erwähnt werden sollen.

Ein Blick auf die Ausbildungssituation zeigt, dass mittlerweile über 40 Prozent der Theologiestudierenden Frauen sind, die freilich nicht alle später in seelsorglichen Bereichen arbeiten. Erheblich geringer ist der Anteil der Promovendinnen und erst recht der Habilitandinnen. Entsprechend rar sind

¹¹ Man beachte in diesem Zusammenhang den weiten Amtsbegriff des Codex, der Amt nicht auf das Weiheamt reduziert, sondern auch die kirchlichen (Laien-)ämter einschließt. Er definiert nach can. 145 §1 das Kirchenamt (officium) als „jedweden Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient“.

¹² Eine Ausnahme stellt die bereits erwähnte Studie für die Diözese Rottenburg-Stuttgart dar. Der Anteil von hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Frauen liegt dort bei ca. 22 Prozent; vgl.: Machen Frauen Kirche? (siehe Anm. 5) 118.

Frauen in der theologischen Ausbildung und der Lehre, insbesondere an den Universitäten¹³.

Ein großer Teil des Religionsunterrichtes wird von Frauen erteilt. Dabei fällt auf, dass sie in der Primarstufe eindeutig in der Überzahl sind, in der Sekundarstufe II hingegen in der Minderheit. Weniger präsent sind Frauen in der Bildungsarbeit, einschließlich der Fort- und Weiterbildung pastoraler Mitarbeiter.

Innerhalb der Gemeindepastoral sind hauptamtliche Frauen in erster Linie als Pastoralassistentinnen beziehungsweise als Gemeinde- und Pastoralreferentinnen tätig. In Deutschland, wo sich die beiden letztgenannten Berufe von der Ausbildung und den Arbeitsfeldern her unterscheiden, fällt auf, dass „Gemeindereferentin“ ein klassischer Frauenberuf mit einem Anteil von 80–90 Prozent ist, während unter den (höher qualifizierten) Pastoralreferenten nur etwa ein Drittel Frauen sind. Im ehrenamtlichen Bereich liegen vor allem die Kinder- und Sakramentenkatechese (und dort insbesondere die Erstkommunionvorbereitung) in den Händen von Frauen.

Im Bereich der Kategoriaalseelsorge kristallisiert sich als ein Schwerpunkt die Seelsorge in Grenzsituationen heraus – die Begleitung von Kranken, Sterbenden und Trauernden. Ein weiterer Bereich, in dem die Präsenz von Frauen zwar noch nicht verwirklicht, aber verstärkt eingefordert wird, ist die geistliche Begleitung im Rahmen der Individualseelsorge. Dies gilt besonders für die Verbandsarbeit, wo gerade die Frauen- und Jugendverbände eine ernsthafte theologische Debatte um die

geistliche Begleitung durch qualifizierte Frauen führen. Weitere Felder, in denen Frauen geistliche Begleitung wahrnehmen, sind die Hochschuleelsorge, die geistlichen Mentorate und die Exerzitienarbeit.

Schließlich sind Frauen haupt- wie ehrenamtlich stark vertreten im sozial-diakonischen Bereich: in der Schwangerschaftskonfliktberatung, in der Erziehungs- sowie der Ehe- und Familienberatung und innerhalb caritativer Aufgaben. Eigens ist die Telefonseelsorge zu erwähnen, die zu mehr als drei Viertel von ehrenamtlichen Frauen getragen wird.

Frauen sind durchaus in diözesanen wie überdiözesanen Beratungsgremien vertreten, begegnen ansonsten aber in der Seelsorge auf der Ebene der bischöflichen Ordinariate ausgesprochen selten. In der kirchlichen Gerichtsbarkeit gibt es derzeit einige wenige Frauen, in vielen Diözesen überhaupt keine. Wenn man bedenkt, dass der größte Anteil der Prozesse, die vor den Offizialaten geführt werden, Ehenichtigkeitsverfahren sind, eröffnet sich hier ein bislang von Frauen so gut wie nicht besetztes pastorales Arbeitsfeld.

Erst recht gilt dieses Defizit für die oberen Leitungsebenen der Diözese. Sind hier schon männliche Laien deutlich in der Minderzahl, so sind Frauen überhaupt nur höchst vereinzelt dort vertreten. Auch auf unteren Leitungsebenen dominieren de facto eindeutig Männer.

Insgesamt zeigt sich, dass die von der Theologie und vom Kirchenrecht eröffneten Möglichkeiten der Seelsorge für Frauen nur in begrenztem Maße und nur für bestimmte Gebiete wahrge-

¹³ Vgl. M. Wagner, Ein doppeltes Handicap? Zur Lage der Frau in der Katholisch-theologischen Forschung und Lehre, in: HerKorr 1993, 149–153.

nommen werden. Vor allem in seelsorglichen Leitungspositionen sucht man Frauen in der Regel vergeblich.

Bestehende Defizite und ihre möglichen Gründe

Worin liegen die spezifischen Defizite beziehungsweise Schwierigkeiten für Frauen in der Seelsorge und worin sind sie begründet? Dass in diesem Zusammenhang soziologische Faktoren eine zentrale Rolle spielen, die auch in der Gesellschaft die Berufstätigkeit von Frauen behindern, wie das Problem der Vereinbarkeit von Beruf und Familie, ungünstige Arbeitszeiten, fehlende Möglichkeiten zu Teilzeitarbeit oder, falls doch gegeben, mangelnde Aufstiegschancen, liegt auf der Hand und kann hier nicht eigens thematisiert werden. Vielmehr soll das Augenmerk auf theologisch bedingte Defizite und Schwierigkeiten gerichtet werden¹⁴.

„Laienprobleme“ als „Frauenprobleme“

Im Kontext der Seelsorge von Frauen wird eine Reihe von grundsätzlichen Problemen virulent, die in erster Linie mit dem ungeklärten Verhältnis von Laiendiensten und Weiheamt zusammenhängen. Sind diese Schwierigkeiten an sich also keineswegs frauenspezifisch, greift es doch zu kurz, „Frauenprobleme“ einfach allgemein als „Laienprobleme“ abzutun. Denn diese stellen sich angesichts „weiblicher Laien“ nochmals verschärft. Dies gilt vor allem für die Wahrnehmung von Leitungsvollmacht. Während seelsorgliche „Begleitung“ durch Laien

relativ unproblematisch erscheint, besteht eine gewisse Scheu, ihnen zugleich auch „Leitung“ in diesem Bereich zuzugestehen; Frauen haben es dabei nochmals deutlich schwerer als Männer. Dies ist erst recht der Fall, wo eigenverantwortliche Leitungstätigkeiten gefragt sind, die über die Ebene der Kooperation von Geistlichen und Laien hinausgehen. Schwierigkeiten treten auch dort auf, wo Frauen – ebenso wie männliche Laien – im Rahmen ihrer seelsorglichen Tätigkeit, etwa der Kranken- und Sterbebegleitung, nicht die zugehörigen Sakramente spenden können und es zu einer problematischen „Arbeitsteilung“ zwischen Kleriker- und Laiendiensten kommt. In diesem Zusammenhang müsste weiter über eine Ausdifferenzierung sakramentaler Vollmacht nachgedacht werden.

Spezifische Probleme der hauptamtlichen pastoralen Dienste als Frauenprobleme

Über die genannten Probleme hinaus sind hauptamtliche Seelsorgerinnen im pastoralen Dienst mit bestimmten „berufsspezifischen“ Schwierigkeiten belastet, die zwar die männlichen Inhaber dieser Dienste ebenfalls betreffen, sich im Fall von Frauen jedoch wiederum zuspitzen. Hier erweist sich vor allem die Letztverantwortlichkeit der Pfarrer für die Seelsorge und die daraus resultierende Weisungsgebundenheit als Problem. Doch auch in der Gemeindeöffentlichkeit werden die betreffenden Frauen nicht als eigenverantwortliche Mitarbeiterinnen, sondern vielfach als Hilfs- und Zuarbeiterinnen angesehen.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. auch den Erfahrungsbericht von U. Exeler, Fünf Jahre Pastoralassistentin, in: H. Erharter/R. Schwarzenberger (Hg.), Frau – Partnerin in der Kirche, 118–120, die sich anschließende schriftlich dokumentierte Podiumsdiskussion sowie die Berichte aus verschiedenen Arbeitsgruppen (121–155).

Geschlechtsspezifische Schwierigkeiten

Frauen werden in der Seelsorge häufig ganz bestimmte, als „typisch weiblich“ tradierte Tätigkeiten zugeschrieben, die teilweise aus dem Bereich der Haus- und Familienarbeit stammen. So ist Caritasarbeit an der Basis vielfach Frauensache – aber die Referate auf diözesaner Ebene und vor allem das Amt des Caritasdirektors sind fest in Männerhand. Führungs- und Leitungsaufgaben werden immer wieder auch von Seiten der Gemeinden als „typisch männlich“ qualifiziert.

Umgekehrt werden Frauen aber auch „spezifisch weibliche“ Eigenschaften und Fähigkeiten nachgesagt, die als ausgesprochen positiv qualifiziert werden: Sie stünden vielfach dem Leben im Alltag und den damit verbundenen Problemen näher und schienen mehr „geerdet“ als Männer. Ihre Rede von Gott sei konkreter, ihr Glaube lebensnäher, die von ihnen praktizierte Seelsorge sinnhaft und ganzheitlich, die Seele wie den Leib umfassend. Weiter seien sie beziehungsorientiert und verfügten in besonderer Weise über die Fähigkeit zur Empathie und zum Mitleiden. Schließlich werden Frauen verstärkt kommunikative Kompetenzen zugesprochen, die bekanntlich alle Formen von Seelsorge erfordern – in der Weise des Begleitens, Beratens, Zuhörens und Tröstens¹⁵. Inwieweit in solchen Fähigkeiten in der Tat ein spezifischer Beitrag von Frauen für die Seelsorge liegen kann – und inwieweit sie letztlich doch wieder zu einer Festlegung seelsorglicher Arbeit von Frauen führen – ist umstritten beziehungsweise wird derzeit heftig diskutiert.

Ausblick

Frauen haben ihren Ort in der Seelsorge und müssen ihn auch haben – nicht weil sie die besseren Seelsorgerinnen wären, sondern weil dies die unbestrittene Konsequenz des gegenwärtigen Seelsorge- und Kirchenverständnisses ist. Abgesehen davon, dass sie unter Umständen auf ihre „spezifische“ Weise zur lebendigen Gestaltung von Seelsorge beitragen, leitet sich ihre Aktivität nicht von ihrem Frausein her, sondern von ihrer Stellung als gläubige Laien mit einem spezifischen Sendungsauftrag in dieser Kirche.

Nötig ist dafür – über die Bereitschaft und den Mut von Frauen, bestimmte seelsorgliche Aufgaben zu übernehmen, hinaus – eine gezielte und kontinuierliche Bewusstseinsbildung beziehungsweise -veränderung. Denn Kirchenrecht und Theologie allein schaffen noch keine veränderte Praxis. Nötig ist eine Korrektur des traditionellen Frauenbildes, das Seelsorgerinnen auf bestimmte Aufgaben und Rollen festlegt. Nötig ist eine gezielte Förderung von Frauen von Seiten der Kirche. Wünschenswert wäre es, dass überall dort, wo Aufgaben, insbesondere Jurisdiktions- und Leitungsaufgaben, nicht an das Weiheamt gebunden sind, diese erheblich mehr und ganz gezielt Frauen anvertraut werden. In diesem Zusammenhang wären auch Frauen-Förderpläne im Bereich der Personalplanung hilfreich, die es bislang praktisch nicht gibt¹⁶. Die Kirche wird nicht umhin können, die spezifischen Schwierigkeiten von Frauen in der Seelsorge anzugehen.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von B. Hintersberger, Elemente und Strukturformen weiblicher Spiritualität, in: S. Spendel (Hg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum*, Regensburg 1996, 20–33.

¹⁶ Eine Ausnahme, die Anlass gibt zur Hoffnung, ist der 1998 erstellte Frauenförderplan der Diözese Eisenstadt.

Regina Ammicht-Quinn
Stefanie Spindel (Hg.)

Kraftfelder

Sakramente
in der Lebenswirklichkeit
von Frauen

Verlag
Friedrich Pustet

„Aus der deutlich profilierten Perspektive von Frauen suchen die Autorinnen Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Sakramente zum Leben der Menschen, insbesondere zur Lebenswirklichkeit von Frauen: An **welche biografischen Daten** im Leben von Frauen können, müssen Sakramente heute anknüpfen? **Welche Erfahrungen** von Frauen können in den Sakramenten bearbeitet werden? **Wie 'sinnlich'** können, müssen Sakramente sein, um 'hautnah' erlebt zu werden...“

**Regina Ammicht-Quinn
Stefanie Spindel (Hrsg.)**

Kraftfelder

**Sakramente in der Lebenswirklichkeit
von Frauen**

232 Seiten, kart.

DM 34,- / sFr 32,- / öS 248,-

ISBN 3-7917-1616-6

“...**M**it Argumentationshilfen ebenso wie mit sehr konkreten praktischen Vorschlägen und Beispielen beleben die Autorinnen der Beiträge die brisante Diskussion um eine Neuorientierung und Wiederbelebung der Sakramente und Sakramentalien. Besondere Aufmerksamkeit erfahren dabei die Sakramente Taufe, Eucharistie, Ehe und Beichte.“
Frauenseelsorge, München

Verlag Friedrich Pustet



SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für den Klerus:
Der Priester, Lehrer des Wortes,
Diener der Sakramente und Leiter der
Gemeinde für das dritte christliche
Jahrtausend vom 19. März 1999

Als praktisches Hilfsmittel hat die Kongregation für den Klerus den Rundbrief *Der Priester, Leiter des Wortes, Diener der Sakramente und Leiter der Gemeinde für das dritte christliche Jahrtausend* verfasst. Dieses eher spirituelle Schreiben möchte zum einen zur gemeinschaftlichen Vorbereitung auf das Heilige Jahr beitragen, zum anderen sollen damit einige zentrale Aspekte priesterlichen Lebens zur persönlichen „Gewissenserforschung“ vorgelegt werden. Dabei handelt es sich substantiell um keine Neuerungen gegenüber früheren lehramtlichen Dokumenten (besonders die *Direktorien für Dienst und Leben der Priester beziehungsweise der Ständigen Diakone* sowie die *Instruktion über einige Fragen zur Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*). Da nach der Überzeugung des Kardinalpräfekten Dario Castrillón Hoyos „kein missionarisches Vorhaben ohne den motivierten und begeisterten Einsatz der Priester realistischerweise gelingen kann“, soll mit diesem Leitfaden „für Priestertage, Einkehrtage, Exerzitien und Priestertreffen“ ein Instrument der Selbstprüfung zur Verfügung gestellt werden. Dem dienen vor allem die „Anregungen zum Nachdenken“, die den einzelnen Abschnitten beigegeben wurden.

Das Kennwort des Dokumentes ist die „Neu-“ oder „Wieder-Evangelisierung“

angesichts der Infragestellung des Glaubens und des zunehmenden religiösen und moralischen Indifferenzismus in vielen Gesellschaftsbereichen heute. Letzterem wird die Verpflichtung der Kirche zur Sendung *ad gentes* gegenübergestellt, insofern in vier Kapiteln die unverzichtbaren priesterlichen Aufgaben auf das Zeugnis des einzelnen hin durchbuchstabiert werden.

Der erste Teil wendet sich zunächst generell der Rolle des Priesters „im Dienst der Neu-Evangelisierung“ zu. Um den religiös suchenden Menschen angemessen Rede und Antwort stehen zu können, ist sowohl eine realistische Wahrnehmung der säkularisierten Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts gefordert als auch eine profunde philosophische und theologische Ausbildung, die in die Lage versetzt, das christliche „Fachvokabular“ in verständliche „Ausdrucksweisen“ zu übertragen. Jedoch darf sich die Verkündigung des Evangeliums „keinesfalls im Gespräch erschöpfen“, vielmehr bleibt vor allem das persönliche Zeugnis gefordert, „der Mut zur Wahrheit“ gegenüber „der Versuchung des Konformismus, der Suche nach müheloser Popularität oder nach der eigenen Ruhe“. Dabei gewinnt auch „die ökumenische Bildung der Gläubigen“ jenseits eines falschen Irenismus eine immer größere Bedeutung.

Der zweite Teil widmet sich der Verkündigungsaufgabe der Priester als „Lehrer des Wortes“ insofern sie *nomine Christi et nomine Ecclesiae* handeln. Gerade dies verlangt einen au-

thentischen, vom Gebet inspirierten „Dienst“ am Wort, denn so sehr „das menschliche Gepräge des Amtsträgers ... der apostolischen Fruchtbarkeit der Kirche nützen“ kann, so sehr kann es ihr – im gegenteiligen Fall – „aber auch schaden“. Eigens hingewiesen wird auf die Herausforderungen des Informationszeitalters, der raschen Kommunikation und der audiovisuellen Massenmedien, die von den Verkündern über die ständige theologische Weiterbildung hinaus eine angemessene „professionelle“ Qualität der Präsentation verlangen. Der Priester hat zwar „aus einer echten Sicht des Glaubens“ zu sprechen, „aber mit Worten, die in den verschiedenen Milieus verständlich sind“.

In das Zentrum priesterlicher Existenz führt der dritte Teil, der sich jenen Aufgaben widmet, die mit dem Priester als „Diener der Sakramente“ aufgrund seiner Weihe verbunden sind. Dadurch soll unter den Gläubigen eine gesunde Frömmigkeit, abseits jedes „nebulösen Spiritualismus“, gefördert werden, im Sinne einer wirklichen Neu-Evangelisierung. Das bedürfe aber auch vermehrter Anstrengung, allen das Sakrament der Buße und Versöhnung (wieder) näherzubringen.

Das abschließende vierte Kapitel mahnt die Priester, „liebende Hirten der ihnen anvertrauten Herden“ zu sein. Um diese Leitungsfunktion nicht mit einer rein soziologischen Auffassung bürokratischer Organisationsfähigkeit zu verwechseln, verlangt das *munus regendi* des Priesters „ein Ausüben der Stärke (und Autorität) mit Liebe, dessen Vorbild in dem Verhalten des Hirten Jesus Christus entdeckt werden muss“. Markant werden dabei auch die Grenzen im Sinne des bisherigen Lehramtes abgesteckt: der Priester soll „in enger Gemeinschaft mit dem

Bischof und mit allen Gläubigen ... vermeiden, in sein Hirtenamt Formen eines Stegreifautoritarismus oder ‚demokratistische‘ Führungsbedingungen einzuführen, die der tieferen Wirklichkeit des Dienstamtes fremd sind und als Folge zur Säkularisierung des Priesters und zur Klerikalisierung der Laien führen“.

„Die Neu-Evangelisierung braucht neue Verkünder“ – damit greift das Nachwort einen Ausruf von Papst Johannes Paul II. im postsynodalen Schreiben *Pastores dabo vobis* (Nr. 82) auf, bevor das Rundschreiben der Kleruskongregation mit einem marianischen Gebet endet.

(Sekretariat der dt. Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apost. Stuhles Nr. 139)

Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten (PCI), Authentische Auslegung von c. 1367 CIC und c. 1442 CCEO

In seiner Vollversammlung vom 4. Juni 1999 hatte der Päpstliche Rat für die Interpretation von Gesetzestexten folgende vorgelegte Frage zu beantworten:

Frage: „Ob in can. 1367 CIC und 1442 CCEO das Wort ‚abicere‘ als Akt des Wegwerfens zu verstehen ist oder nicht“.

Antwort: „Negativ auch dem Sinn nach.“

Der Sinn ist: Jedes Handeln, das die konsekrierten Gestalten absichtlich und schwerwiegend verächtlich macht, ist im Wort ‚wegwerfen‘ als eingeschlossen zu betrachten“.

Am 3. Juli 1999 hat Papst Johannes Paul II. diese Entscheidung der PCI bestätigt und zur Veröffentlichung angeordnet.

Zur Erläuterung ist anzumerken: Es handelt sich um eine authentische Auslegung gemäß c. 16 CIC (2. Alternative), wodurch im vorliegenden Fall ein Gesetz erweitert (beziehungsweise ein zweifelhaftes Gesetz erklärt) wird. Im Ergebnis bedarf daher diese authentische Auslegung der Promulgation. Eine Rückwirkung ist damit nicht verbunden.

Inhaltlich betrifft diese Auslegung das Verständnis von c. 1367 CIC und 1442 CCEO. Gemäß c. 1367 CIC zieht sich jener, der die eucharistischen Gestalten wegwirft („abicit“) oder in sakrilegischer Absicht entwendet oder zurückbehält, die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zu. Ein Kleriker als Täter kann überdies mit einer weiteren Strafe belegt werden, die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen. Dazu korrespondierend normiert c. 1442 CCEO dasselbe Tatbild – die Tathandlungen werden überdies wortgleich wiedergegeben –, nur ist dem Sanktionssystem des CCEO entsprechend die *excommunicatio (maior)* vorgesehen (Die überkommene Differenzierung in Tat- und Spruchstrafen – *excommunicatio latae* und *ferendae sententiae* – findet sich in CCEO nicht, es wird ausschließlich auf Spruchstrafen [*censurae latae sententiae*] abgestellt). Die interpretatorischen Zweifel betrafen das Wort „abicere“ – fortschleudern. Ist damit, dem Begriffskern entsprechend, ein konkreter Akt des Wegwerfens gemeint oder können darunter auch allgemeine Handlungen im Sinne eines schwerwiegenden Verächtlichmachens subsumiert werden? In ihrer authentischen Auslegung hat sich die PCI über den möglichen Wortsinn hinaus für eine ergänzende Rechtsfortbildung entschieden und dem „abicere“ auch die Bedeutung einer absichtlichen –

damit ist die subjektive Begehungsform ausgesprochen – und schwerwiegenden Herabsetzung zugebilligt. Danach zieht sich nun die Exkommunikation (im CIC als Tatstrafe) zu, wer die eucharistischen Gestalten wegwirft beziehungsweise absichtlich und schwerwiegend verächtlich macht („abicit“) oder in sakrilegischer Absicht entwendet oder zurückbehält („in *sacrilegium finem abducit vel retinet*“).

Apostolische Pönitentiarie:

Neuaufgabe des Enchiridion Indulgentiarum.

Dekret vom 16. Juli 1999

Bereits in der vierten Auflage erscheint in der Verantwortung des zuständigen päpstlichen ‚Gnadengerichtshofes‘, der Apostolischen Pönitentiarie, das *Enchiridion Indulgentiarum. Normae et concessionis*, worin sich die grundlegenden Bestimmungen über den Ablass befinden. Dabei übernahm man im wesentlichen die unter Papst Paul VI. erarbeitete Version vom 29. Juni 1968, die seinerzeit jene disziplinarischen Änderungen aufgriff, welche die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* vom 1. Jänner 1967 festgelegt hatte. In der vorliegenden Ausgabe werden jedoch auch einige Sonderregelungen im Lichte der jüngeren Dokumente – etwa der Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums *Incarnationis mysterium* (vgl. zur Ablasstheologie dort: ThPQ 3[1999], 308f) – neu dargestellt. Darüber hinaus ordnete man die Möglichkeiten der Ablassgewährung nach einem systematischen Kriterium, wodurch nicht bloß eine Straffung im Text erzielt wurde, sondern auch die Bedeutung „frommer Zuneigung zur Nächstenliebe“ deutlicher herausgestellt werden sollte.

Insbesondere wurde eine vierte „allgemeine Konzession“ eingefügt, die einem öffentlichen, unter bestimmten Umständen des täglichen Lebens abgelegten Glaubenszeugnis die Gnade des Ablasses gewährt. Diese kommt zu den bisherigen drei hinzu, wonach jene Gläubigen einen Ablass gewinnen können, (1.) die sich bei der Erfüllung ihrer Pflichten beziehungsweise bei der Annahme der Unannehmlichkeiten des Lebens – wenn auch nur mit einer frommen Anrufung – Gott anvertrauen oder (2.) die aus dem Geist des Glaubens und der Barmherzigkeit sich selbst beziehungsweise ihre Güter den Bedürftigen zur Verfügung stellen oder (3.) die sich spontan aus einer Bußge-

sinnung heraus einer ihnen zustehenden und erlaubten Sache begeben. Ergänzt oder erweitert werden auch die bestehenden „anderen Konzessionen“, wobei verschiedene Anliegen der Kirche speziell aufgegriffen werden, etwa die Festigung der christlichen Grundlagen der Familie, die aktive Beteiligung am Bittgebet der Universalikirche bei bestimmten Anlässen oder die Verehrung der eucharistischen Gegenwart Christi.

Durch das Dekret vom 16. Juli 1999 wird der vorliegende Text für authentisch erklärt und dessen Veröffentlichung kraft der Autorität des Papstes (mit Weisung vom 5. Juli 1999) angeordnet.

Das aktuelle theologische Buch

LÜTZ MANFRED, *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche.* Mit einem Geleitwort von Paul Watzlawick. Pattloch, Augsburg 1999. (208). Brosch. DM 29,90/S 219,-/sFr 27,50.

Auf unterhaltsame Art illustriert der Autor, Chefarzt eines psychiatrischen Krankenhauses, zugleich Theologe und Berater großer Wirtschaftsunternehmen, in seinem Buch den Paradigmenwechsel in der Psychotherapie: weg von jenen Methoden, die bei dem isolierten Patienten und seinen Schwierigkeiten ansetzen, hin zu systemischen und lösungsorientierten Ansätzen. Anlass für eine Rezension in einer theologischen Zeitschrift ist allerdings der Patient, an dem L. die neuen Erkenntnisse illustriert. Wer als Mitglied der (katholischen) Kirche das Buch liest, „wird die Darstellungen der Kirchengeschichte als die eigene ‚Familiengeschichte‘ lesen mit all den ‚Familiemythen‘ und traumatischen Krisen. Er ist ja Teil dieser ‚Alkoholikerfamilie‘, und so werden ihn vor allem die Lösungen interessieren, die endlich Entlastung bringen könnten, die aus den Sackgassen herausführen und Kräfte für die Zukunft freisetzen. Vielleicht wird er überrascht sein, dass ein Psychotherapeut den Patienten Kirche für gar keinen so aussichtslosen Fall hält. Freilich würde auch die völlig ausgebrannte Frau eines passionierten Alkoholikers jedem therapeutischen Optimismus zunächst mit verärgelter Skepsis begegnen.“ (11)

Der innerkirchliche Umgang legt jedenfalls für L. den Vergleich mit dem klassischen Szenario einer Problemfamilie nahe: „Anstrengende Konflikte, Erstarrung der Rollen, dauernder Betrieb, und dennoch kommt aus all dem Trubel nichts Kreatives mehr heraus.“ (14) Der systemischen Therapie geht es genau um die Überwindung einer solchen „Problemtrance“, in der sich alle von dem derzeit offensichtlich nicht lösbaren angezogen fühlen und damit faktisch handlungsunfähig werden. Dabei wird nicht nach letzten Ursachen gefragt, sondern nach feststellbaren Wechselwirkungen, auf die man Einfluss nehmen

kann. Die neueren therapeutischen Ansätze sind von daher bestimmt durch eine Arbeit „mit Umdeutungen, mit Perspektivwechseln, mit sogenannten Lösungen zweiter Ordnung. Dadurch gelang es, aus der bisherigen Konfliktebene auszusteigen, auf eine Metaebene zu wechseln und so unerwartete und ungewöhnliche Auswege aus völlig verclinchten Situationen aufzuzeigen und dadurch zu ermöglichen.“ (64)

Bei den angebotenen neuen Perspektiven, unter denen kirchliches Verhalten betrachtet werden kann, wird vermutlich jeder Leser mehr als einmal spontan sagen: Wird hier aus dem Perspektivwechsel nicht doch Schönfärberei? Man lese (und ärgere sich ggf. über das), was L. zum Beispiel zu den Kreuzzügen, über Hexenverbrennungen, Unfehlbarkeit und die Rolle der Laien sagt. Aber sind nicht die heute innerhalb der Kirche stereotyp vorgetragenen Positionen zumindest mit ähnlicher Einseitigkeit behaftet? Diese aber haben in den letzten Jahrzehnten kaum positive Entwicklungen angestoßen.

Die begrenzte Perspektivität des Buches – von L. mehrfach in Erinnerung gerufen – muss bewusst bleiben und prägt auch die perspektivischen und insofern einseitigen Deutungen kirchlicher Phänomene. Aber wer sich auf diese Einseitigkeiten einlassen kann, findet in dem Buch bedenkenswerte Anregungen, auch im alltäglichen Umgang mit und in der Kirche aus den eingefahrenen Verhaltens- und Deutungsmustern auszusteigen, auf Unterschiede zu setzen, die einen Unterschied machen, und so Auswege aus der ekklesialen Problemtrance zu versuchen. Dass damit die Kirche nicht heil (und heilig) gemacht werden kann, ist evident. Aber vielleicht ist der ressourcenorientierte Ansatz doch fruchtbarer, weil er trotz aller Belastungen zu einer größeren Handlungsfähigkeit führt und so hoffentlich auch dem Evangelium Raum schafft.

Vermutlich wird man dem Buch am meisten gerecht, wenn man den thesenhaften Charakter beachtet. Nicht alles kann bewiesen werden, aber fast alles ist es wert, bedacht zu werden. Eine lohnende Lektüre, die nach einer Auseinandersetzung ruft.

Linz

Winfried Haunerland

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

■ BROCKER MANFRED/NAU HEINO (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Primus, Darmstadt 1997. (X und 310). Kart. DM 39,80/sFr 37,-/S 291,-.

Die Stichworte „Globalisierung“ und „multikulturelle Gesellschaft“ bezeichnen eine Entwicklung, vor der niemand mehr die Augen verschließen kann: Während es in wirtschaftlichen Bereichen zu Zusammenschlüssen und Firmenfusionierungen größten Ausmaßes kommt, tendiert ein neu erwachtes kulturelles Bewusstsein zu einer bewusst anti-universalen Identität. Hat also die ungeheuer erfolgreiche wirtschaftlich-technische Vereinheitlichung eine Radikalisierung kultureller Konflikte zur Folge? Welche Schlüsse sind aus dem weltweit zunehmenden „Ethnozentrismus“ zu ziehen? Dieser interdisziplinär angelegte Sammelband versucht, sich diesen drängenden Fragen zu stellen und Impulse zu einer Weiterentwicklung des interkulturellen Dialogs zu leisten.

Die Grundsatzfrage, die bereits im *Vorwort* der Herausgeber (VII-X) angesprochen wird, „ob ‚universalistische‘ Vorstellungen nicht doch allein ideologische Produkte des westlichen Kulturkreises sind“ (VII), bestimmt den Gang der Überlegungen. Dass die Auseinandersetzung mit den Extrempositionen eines ethnozentrischen Kulturalismus einerseits und eines westlichen Absolutheitsanspruchs andererseits kein Glasperlenspiel, sondern für das Gelingen internationaler beziehungsweise interkultureller Beziehungen von entscheidender Bedeutung ist, wird sehr schnell deutlich. Spätestens bei der Frage nach der Geltung der Menschenrechte zeigt sich, dass universale Kriterien der Verständigung – mindestens als „regulatives Prinzip“ (9) – den Anspruch des Humanen besser gewährleisten als kulturrelativistische Positionen. Der Sammelband mit seinen insgesamt 15 Beiträgen ist drei Schwerpunkten zugeordnet: *Philosophie* (1–110), *Kulturwissenschaften* (111–214) und *Politische Wissenschaft* (215–306). Auch wenn die Autoren die Möglichkeiten einer Überwindung ethnozentrischer Einstellungen unterschiedlich optimistisch einschätzen, so weisen sie auf die Wichtigkeit

eines dynamischen Kulturbegriffs hin. Interkulturelle Begegnung – verstanden etwa als „analogische Hermeneutik“ (Mall, 72) – kann keine Interaktionsstrategie sein, die aus einer gesicherten kulturellen Identität heraus auf „andere“ zugeht; vielmehr ist bereits eine Kultur selbst „das Ergebnis eines offenen und instabilen Prozesses des Aushandelns von Bedeutungen“ (Wimmer, 128), und die dabei vorausgesetzte „Identität“ einer Kultur erweist sich als „Projekt“ (Fuchs, 147) und nicht als „natürliche“ Größe.

Wer sich einen qualifizierten Einblick in die Fragestellung interkultureller Verständigung verschaffen will, ist bestens beraten, dieses Buch zu lesen. Geht es auch in erster Linie um kulturelle, philosophische und politische Fragestellungen, darf sich die Theologie dem hier dokumentierten und reflektierten Bewusstseinsstand nicht verschließen, will sie der Herausforderung des religiösen und kulturellen Pluralismus gerecht werden.

Corrigendum: S. 171, 24. Zeile: das.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ MALEK ROMAN (Hg.), *Hongkong. Kirche und Gesellschaft im Übergang. Materialien und Dokumente/China-Zentrum Sankt Augustin.* Steyler Verlag, Nettetal 1997. (557). Kart. DM 58,-.

Hongkong – südostasiatische Millionenmetropole und gigantischer Wirtschafts- und Finanzstandort – ist auch die größte chinesische Diözese der Welt. Seit die Insel Hongkong (1842) sowie die Halbinsel Kowloon (1860) an Großbritannien gefallen waren und schließlich die New Territories (1898) für die Dauer von 99 Jahren gepachtet wurden, nahm die britische Kronkolonie einen gewaltigen Aufschwung, und die katholische Kirche spielt(e) eine wichtige Rolle in dieser rasanten Entwicklung vom Fischerdorf zur 6,3-Millionen-Stadt, auch nach der Rückkehr Hongkongs in den chinesischen Staatsverband am 1. Juli 1997.

Dieser von Roman Malek SVD herausgegebene Band lässt Geschichte und gegenwärtige Situation der katholischen Kirche Hongkongs lebendig werden. In einer Fülle von Artikeln, Übersichten, Tabellen, Interviews, Fotos und wichtigen Dokumenten wird ein interessantes und zugleich realistisches Bild dieser chinesischen Ortskirche gezeichnet. Die Diözese Hongkong mit ihren 374.000 Katholiken steht in einem mehrfachen Spannungsfeld: einerseits als Integrationsfaktor in einer Stadt voller Luxus und (versteckter) Armut; als „Brückenkirche“ (504) zwischen dem Vatikan und der Volksrepublik China; als asiatische Lokalkirche, die bislang von

„geborgten Theologien“ (449) gelebt hat und erst allmählich einen „Prozess der theologischen Entkolonisierung“ (450) durchläuft; und nicht zuletzt als kulturell-politischer Brennpunkt, in dem die Menschen eine „dreifache Identität“ (422) leben: als Chinesen, als Bürger von Hongkong und als katholische Christen.

Der vorliegende Sammelband ist eine reiche und sorgfältig erarbeitete Darstellung und Reflexion der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Realität Hongkongs – ein Schlüssel zum Verständnis eines der faszinierendsten und herausforderndsten Kontexte der Weltkirche.

Corrigenda: S. 200, 17./18. Zeile v.u.: Work-shop [Trennfehler]; S. 202, 15. Zeile v.u.: „Weise“ [muss entfallen]; S. 409, 8. Zeile v.u.: Regierungschef; S. 458, 10. Zeile v.u.: Dritte-Welt-Theologie; S. 523, 17. Zeile: gelegt.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ FISCHER BRIGITTE, *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. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Supplementa, Bd. 42). Imensee 1995. (382). Kart. sFr 56,-.

Anregung und Voraussetzung für die vorliegende Arbeit, die 1994 von der Gregoriana als missionstheologische Dissertation angenommen wurde, waren zwei längere Aufenthalte in Taiwan (1989 und 1990), die der in einer Schweizer Pfarre tätigen Pastoralassistentin ermöglicht waren.

Die zentrale Frage ist natürlich auch in Taiwan, wie in der Gemeindepastoral Priester und Laien in einer Weise zusammenarbeiten können, die sowohl der kirchlichen Theologie und Rechtslage wie der pastoralen Situation gerecht wird. Bei der Lösung dieser Frage spielen dann aber auch ortsbedingte Gegebenheiten eine Rolle. So ist zum Beispiel zu bedenken, dass die in Taiwan tätigen weißen Missionare und die chinesischen Priester aus Taiwan und jene vom Festland verschieden geprägt sind. Eine eigene Rolle spielen bei der Lösung der Frage auch die hauptberuflich tätigen Katechisten.

Die Impulse des II. Vaticanums und eine verstärkte Wahrnehmung der vielfach an den Rand gedrängten Ureinwohner Taiwans sowie ein spürbar werdender Mangel an Priestern haben auch in Taiwan bewirkt, die in Taufe und Firmung grundgelegten Möglichkeiten und Aufgaben von Laienmitarbeitern zu entdecken, die für ihre Aufgabe durch eigene Kurse geschult werden sollten. Ein Detail am Rande: Gerade das

Verhältnis zwischen den ‚alten‘ hauptberuflichen Katechisten und den neuen ehrenamtlichen Mitarbeitern erwies sich als nicht ganz spannungsfrei. Worum es hier – vor allen in den Bergregionen und den ländlichen Gebieten – auch geht, ist offensichtlich der schwierige Schritt von einer Pastoral, die von außen kommt und bezahlt wird, zu einer Pastoral durch Laienapostel, die in und mit der Gemeinde leben und ihren Dienst in der Gemeinde zu ihrem Lebensziel gemacht haben (244).

Fischer zeigt in ihrer Studie die Prozesse auf, die in der katholischen Kirche Taiwans im Bemühen um eine Neuorientierung der Pastoral stattfinden. Auch wenn endgültige Lösungen noch nicht gefunden sind, so ist der Einblick in die Wege, die in Taiwan beschritten werden, neben dem Zeugnis eines ehrlichen Ringens eine Anregung für alle, die mit ähnlichen Fragen befasst sind.

Hingewiesen sei noch auf die ersten beiden Kapitel, die eine grundlegende Information über die geschichtliche Entwicklung der Kirche Taiwans von ihren Anfängen im 17. Jhdt. bis zum II. Vatikanum (21–92) und die Aufbrüche in der asiatischen Kirche nach dem II. Vatikanum bieten (93–208).

Linz

Josef Janda

■ TOMKA MIKLÓS/ZULEHNER PAUL M., *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. (Gott nach dem Kommunismus, Bd.1). Schwaabenverlag, Ostfildern 1999. (244). Paperback, DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

Wie steht es um Gott in den postkommunistischen Gesellschaften Ost(Mittel)Europas? Haben pessimistische Stimmen recht, die als Erbe des Kommunismus eine weitgehende Entchristlichung feststellen? Oder darf man Optimisten Glauben schenken, die eine neue religiöse Blüte aufkeimen sehen? Die Religionssoziologen P.M. Zulehner (Wien) und M. Tomka (Budapest) legen einen Untersuchungsband vor, der ein höchst differenziertes Bild zeichnet und simple Antworten ad acta legen lässt. „Die Verschiedenheit der Länder, damit der geschichtlich gewachsenen Kultur und die Position der Religion beziehungsweise des Atheismus in ihr, ist enorm.“ (221) Einerseits finden wir Länder mit einer religiös geprägten Kultur wie Rumänien, Polen oder Kroatien, andererseits Länder, deren Kultur atheistische Einstellungen begünstigt: mit Abstand an der Spitze Deutschland-Ost, gefolgt von Tschechien, schließlich Ungarn und Slowenien. Basis dieser Analysen ist eine in zehn Ländern (des weiteren Litauen, Slowakei, Ukraine) durchgeführte quantitative religionssoziologische Studie.

Auch wenn die kirchenfeindliche Politik der kommunistischen Ära tiefe Spuren in der Gesellschaft hinterlassen hat – einschneidendere Auswirkungen auf die religiöse Landschaft hatte wohl die rasante Urbanisierung, Industrialisierung sowie die berufs- und bildungsmäßige Mobilisierung dieser Zeit. Zu diesem Schluss kommen die Autoren auf der Basis einer Analyse der religiösen Sozialisation (131). Sie sehen aber durchaus auch Chancen für die Kirchen: etwa im anhaltend beachtlich hohen Wunsch nach christlichen Ritualen zu den Lebenswenden, selbst bei atheistisch eingestellten Bürgern (185); in Anzeichen einer verstärkten religiösen Suche in der jüngeren Generation (124); in religiösem Interesse bei Bildungsaufsteigern, und dies gerade in Ländern mit eher atheistisch geprägten Kulturen wie Tschechien oder Ungarn.

Im Detail wäre gewiss manche kritische Anmerkung zu machen. Mit welcher theologischen Begründung etwa das Item ‚nach maximaler Leistung streben‘ als positives Merkmal des Christseins fungiert, und ob diese Leistungsmentalität legitimerweise gemeinsam mit ‚sich um alte Menschen kümmern‘ und ‚den Bekannten nach Möglichkeit Freude machen‘ die Dimension der Diakonie erschließt, (66ff) wäre wohl ausführlich zu diskutieren. Insgesamt ermöglicht dieser Band nach aller Mühe mit den zahlreichen Tabellen und Grafiken einen interessanten Einblick in die religiöse Situation von Ländern, die bisher diesbezüglich weitgehend ‚terra incognita‘ geblieben sind. Ein Dienst an den Kirchen dieser Länder will die Untersuchung sein (10), die nur die erste Publikation im Rahmen eines größeren Forschungsprojekts des ‚Pastoralen Forum‘ Wien darstellt. Es ist ihr zu wünschen, dass dieser Dienst angenommen wird.

Linz

Markus Lehner

■ MVUANDA JEAN DE DIEU, *Inculturer pour évangéliser en profondeur*. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 101). Peter Lang, Bern 1998. (451). Kart.

Mit dieser Arbeit liegt eine mustergültige Synthese von pastoraler Erfahrung und systematischer Reflexion vor. Verf. war nach der Ausbildung in seiner Heimat (Demokratische Republik Congo) mehrere Jahre im pastoralen Dienst der Diözese Matadi tätig und erlangte 1996 das Doktorat der Theologie an der Universität Innsbruck. Mvuandas Arbeit als Kaplan und Lehrer sowie die Zeit seines Studiums fielen in eine sehr bewegte Zeit der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Entwicklung des früheren Zaire;

auf diesem Hintergrund ist die Veröffentlichung seiner liturgiewissenschaftlichen Dissertation ein authentisches Beispiel für ein engagiertes Ringen um eine glaubwürdige Verkündigung und Theologie. Im speziellen geht es hier um die Frage, inwiefern die traditionellen Initiationsriten Schwarzafrikas zu einem integralen Bestandteil christlicher Lebensformen werden können.

Im ersten Teil (21–241) zeichnet Jean de Dieu Mvuanda die Entwicklung inkulturationstheologischer Ansätze nach, wie sie vor allem seit der bahnbrechenden Veröffentlichung *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956) bestimmend wurden. Die rechte Vermittlung von christlicher Botschaft und kultureller Lebensrealität wurde durch mehrere Begriffe reflektiert (Akkommodation, Indigenisierung, Implantation, Inkarnation, Inkulturation), scheint aber – so Mvuanda – durch den Terminus „Interkulturation“ (34) am besten zum Ausdruck zu kommen. Besonders wichtig ist, dass es beim Prozess der „Missionierung“ nicht um eine Afrikanisierung des Evangeliums, sondern um eine *Evangelisierung Afrikas* geht (vgl. 92, 125, 154). Eine bloße „Anpassung“ westlicher Theologie ist hier zu wenig; vielmehr muss eine innere Begegnung mit den kulturellen Grundlagen der Afrikaner erfolgen: „L'Afrique n'est que partiellement évangélisée et christianisée tant que le ferment de l'évangile n'agit pas pour transformer la société de l'intérieur.“ (192)

Die These der vorliegenden Arbeit geht davon aus, dass den Riten der traditionellen afrikanischen Initiation eine zentrale Bedeutung für die christliche Verkündigung zukommt; sie sind „une source d'inspiration pour une initiation chrétienne promotrice de la vie évangélique“ (245). Der gesamte zweite Teil (243–419) behandelt den anthropologischen Reichtum dieser Riten in ihrer sozialen, psychologischen, ethischen, politischen und religiösen Dimension sowie deren Integration in eine christlich-sakramentale Praxis. Zwei besonders interessante Beispiele sind der *Zairische Messritus* als weltweit einzigartiges Beispiel einer inkulturierten Liturgie, die von der Gottesdienstkongregation 1988 offiziell gebilligt wurde, sowie die Jugendbewegung *Bilenge ya Mwindi*, die christliches Gemeinschaftsleben und afrikanische Sozialisierungsformen auf ansprechende Weise verbindet.

Auf diese Weise kann – wie Jean de Dieu Mvuanda in seiner *Conclusion générale* (420–432) ausführt – „un visage africain du christianisme“ (424) entstehen, also eine tiefgreifende Form von Evangelisierung und nicht eine bloße Maske. Wenn Verf. am Schluss seiner ausführlichen Studie meint, dass sich seine Überlegungen wohl nicht nur auf den Kontext seiner Ortskirche beschränken (vgl. 432), ist ihm durchaus zu-

zustimmen; die theologische Frage nach den kulturellen Bedingungen einer glaubwürdigen Verkündigung zählt zu den entscheidenden Herausforderungen des beginnenden 21. Jahrhunderts.

Corrigenda: S. 59, 14. Zeile v.u.: *L'incarnation*; S. 62, Anm. 78, 3. Zeile: *gregorianischen*; S. 67, 16. Zeile: *ecclesiain*; S. 154, Anm. 246, 4. Zeile [muss wohl heißen:] *parlaient*; S. 210, Anm. 401: [zitiertes Dokument lautet:] GS [nicht LG!]; S. 220: Anm. 424 und 425 sind faktisch identisch; ebenso S. 261: Text der Anm. 31 findet sich wortwörtlich in Anm. 32.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

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

Diese Dokumentation der Theologischen Woche 1997 am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt führt in eine Fragestellung ein, mit der die Kirchen wohl noch länger beschäftigt sein werden: das Verhältnis von christlichem Glauben und öffentlicher Kultur. In insgesamt sieben Beiträgen kommen wichtige und weiterführende Einsichten zur Sprache wie zum Beispiel die grundsätzliche Kulturtranszendenz des Christentums (vgl. 11, 48, 95, 97, 122), eine Sensibilität für die „funktionale Wettbewerbslogik“ (40 [Schramm]) in der modernen Gesellschaft, der Zusammenhang der Kirchenkrise mit der „Kulturkrise der westlichen Welt“ (57 [Maier]) insgesamt sowie die Ansätze zu einer kontextuellen Ekklesiologie in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums (vgl. 91–101 [Ullrich]) – eine weitere „vergessene Wahrheit“ des Konzils. Auch über den – für diese Beiträge maßgeblichen – ostdeutschen Kontext hinaus sind die Überlegungen dieser „Erfurter Theologischen Schrift“ sehr inspirierend. Es wäre zu wünschen, dass dieses Beispiel Schule macht.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ ZIEBERTZ HANS GEORG, *Religion, Christentum und Moderne*. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung. Kohlhammer, Stuttgart 1999. (238). Kart. DM 39,80.

Die Rolle, welche die Moderne der Religion und dem Christentum zuweist, bringt für diese neue Herausforderungen mit sich. Ziebertz, der nach Tätigkeiten an den Universitäten in Nijmegen und Utrecht in Würzburg Religionspädagogik lehrt, richtet sein Augenmerk auf die Interaktion zwischen einer notwendigen kirchlichen ‚Binnenzirkularität‘ und der Umwelt, welche die

Kirche nicht nur umgibt, sondern die durch die Mitglieder der Kirche auch in den kirchlichen Innenraum hineingetragen wird. Im 1. Teil (14–107) werden die Veränderungen reflektiert, welche die Moderne mit sich gebracht hat, und deren Auswirkungen auf die religiöse Situation der Familie, auf die religiöse Identität und auf eine Kirche, die sich als Zeichen des Heils zum Helfen verpflichtet weiß. Der 2. Teil (110–227) bearbeitet die Ergebnisse empirischer Untersuchungen, die darüber Aufschluss geben, wie die kirchliche Pastoral die Kirchenumwelt, interne Leitungsfragen und die ihr aufgetragene Sendung versteht.

Manche Zusammenhänge, die bei den Untersuchungen zum Vorschein kommen, lassen aufhorchen. So macht es zum Beispiel nachdenklich, dass es Entsprechungen gibt zwischen einem demokratischen Führungsstil und einem diesseitig orientierten Sendungsbewusstsein, während ein jenseitig ausgerichtetes Sendungsbewusstsein stärker mit einem monokratischen Leitungsverständnis korreliert (206). In der Begegnung der Kirche mit der Moderne geht es um mehr als um vordergründige Anpassungen; es ist die schwierige Aufgabe zu lösen, wie die Spannung zwischen der der Kirche aufgegebenen Botschaft und einer marktorientierten Bedürfnishaltung in eine richtige Beziehung gebracht werden kann (221). Es geht – mit anderen Worten – um die Balance zwischen vertikaler Tradition und horizontaler Umwelt (211), beziehungsweise zwischen Offenbarung und Funktion (222).

Das Kennen des Umfeldes – und damit der Bedingungen –, in dem sich Glaube auswirken und bewähren muss, ist nach wie vor eine selbstverständliche Voraussetzung pastoraler Tätigkeit. Die zunehmende Differenzierung und die damit verbundene Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat jedoch mit sich gebracht, dass dieses Kennen nicht mehr selbstverständlich ist, sondern manchmal mühsam erarbeitet werden muss. Ziebertz bietet eine Analyse der Moderne und reflektiert zugleich vorhandene pastorale Konzepte im Hinblick auf diese neue Wirklichkeit.

So notwendig heute religionssoziologische Reflexionen sind und das Verständlichmachen der Sprachformen, die Kommunikation ermöglichen, so darf andererseits nicht vergessen werden, dass damit gleichsam nur die leibliche Seite des Religiösen in den Blick kommt, während sich der persönliche Glaube als der ‚Ort‘, an dem der Einzelne seinem Gott begegnet, der ihn befreit von Schuld und ihn standhalten lässt in Leid und Tod, dem empirischen Zugriff weitgehend entzieht.

Linz

Josef Janda

■ BOBERSKI HEINER, *Der nächste Papst*. Die geheimnisvolle Welt des Konklave. Otto Müller, Salzburg 1999. (281). Geb. S 278,-/DM 38,80/sFr 36,80.

Es geht im vorliegenden Buch um die Frage, auf welchem Weg man Papst wurde beziehungsweise wird. Die Wahl durch Klerus und Volk in der frühen Kirche wich einer Dominanz römischer Adelskreise bei der Bestimmung der Päpste, übrigens mit verheerenden Wirkungen, wie das *saeculum obscurum* zeigt. Die Kaiser retteten das Papsttum durch ihr Eingreifen (zum Beispiel auf der Synode von Sutri 1046), doch brachte auch dieser Weg keine Lösung auf Dauer. Im Gegenzug wurde die Papstwahl den Kardinälen reserviert (Papstwahldekret 1059). Um Einflüsse von außen auszuschalten und den Wahlgang abzukürzen, wurde das Konklave eingeführt, das „Einsperren“ des Wahlgremiums, was 1241 erstmals geübt wurde. Auch so gab es Missbräuche, wie die Entstehung von Schismen oder die Wahlkapitulationen (Kauf der Stimmen durch Geld oder Versprechungen) beweisen. Die Konklaveordnung wurde daher wiederholt verbessert, zuletzt 1996 vom gegenwärtigen Papst. Umstritten ist die Bestimmung, dass nach 33 vergeblichen Wahlgängen statt der erforderlichen Zweidrittelmehrheit eine Stichwahl zwischen den zwei Kandidaten mit den meisten Stimmen genügt (45). Das könnte die Bereitschaft zu Kompromissen dämpfen und die Blockbildung fördern. Eine Gruppierung von knapp über 50 Prozent könnte geduldig auf den entscheidenden Zeitpunkt warten und so ihren Kandidaten, einen „hardliner“ zum Beispiel, durchbringen. Freilich könnte dieses Prinzip sich genauso gut in die umgekehrte Richtung auswirken.

Allen hier nur angedeuteten Fragen geht H. Boberski in seiner flüssig geschriebenen Darstellung nach. Ein sehr umfangreicher Teil (151–216) beschäftigt sich mit dem „nächsten Papst“. Das derzeitige Wahlgremium, das heißt die Kardinäle unter 80 Jahren, wird vorgestellt, und es werden Überlegungen angestellt, wer echte Chancen hat, gewählt zu werden. Dabei setzt der Autor noch stark auf Martini. Solche Überlegungen bleiben aber letztlich Spekulation.

Verdienstvoll ist die „Liste der Päpste und Papstwahlen“, weil der Autor, soweit das eben möglich war, jeweils auch den Ort und die Dauer des Konklaves angibt. Druckfehler finden sich kaum, und es wäre erfreulich, wenn sich Boberski in dieser Hinsicht auch in der von ihm redigierten „Furche“ besser behaupten könnte.

Doch auch Mängel sind festzustellen. Die – oft ohnedies nicht sehr aufschlussreichen – Anmerkungen sind so angebracht, dass sie nur äußerst schwer zu benützen sind. Im Literaturverzeichnis

wird die seriöse Fachliteratur nicht ausreichend berücksichtigt, während Autoren wie *De Rosa*, *Greeley*, *Holl* und *Reese* aufscheinen. Werke wie jenes von H. *Zimmermann* über „Das dunkle Jahrhundert“ oder D. *Jasper*, „Das Papstwahldekret von 1059“, habe ich vergeblich gesucht. Das führt zu Unschärfen in der Darstellung. Der Terminus „Heiligsprechung“ für die ersten vier Jahrhunderte ist zum Beispiel unangebracht (53). Benedikt IX. wurde zwar in jugendlichem Alter, nicht aber als Kind zum Papst erhoben (66). Ein Diakon ist kein Laie (76). Das Basler Konzil auf die Jahre 1431–1437 einzuschränken, entspricht nicht der Realität (78). Solche Beispiele ließen sich vermehren. Das interessante Buch sollte also kritisch gelesen und benützt werden.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste*. Die Werktage der Fasten- und Osterzeit I; *Wortgottesdienste*. Die Werktage der Fasten- und Osterzeit II; *Wortgottesdienste*. Die Sonn- und Festtage der Fasten- und Osterzeit. (Konkrete Liturgie). Friedrich Pustet, Regensburg 1998. Jeder Band (165). Geb. DM 39,80.

Die drei hier vorliegenden, von Werner Eizinger verfassten Bände sind sowohl für Priester als Hilfe bei der Vorbereitung der jeweiligen Gottesdienste gedacht als auch für Laien als Vorsteher sog. „priesterloser Sonntagsgottesdienste“. (Analoges gilt für die entsprechenden Gottesdienste an den Werktagen der Fasten- und Osterzeit.) Wahrscheinlich resultiert aus dem Wunsch, dass vorliegende Bände auch in der Liturgie verwendet werden, die recht aufwendige bibliophile Gestaltung: Die Bände verfügen über einen festen Einband, sind fadengeheftet und haben ein Zeichenband.

Vom Aufbau sind die Bücher dabei so konzipiert, dass sie ihre Verwendung möglichst nicht am Altar oder Ambo, sondern am Sitz des Vorstehers finden sollen. Sie enthalten demnach Elemente und Vorschläge für die dort zu vollziehenden Teile des Gottesdienstes, wie: Einführung, Vergebungsbitte und Kyrie-Ruf, das Tagesgebet, die Fürbitten, einen Modelltext für eine Besinnung nach der Kommunion und das jeweilige Schlussgebet.

Da es im Folgenden nicht möglich ist, alle Textelemente im einzelnen zu bewerten und zu gewichten und Rez. zudem das Gefühl hat, dass es sich hier um ein weiteres typisches Beispiel

aus dem immer weiter ausufernden Bereich der Literatur zur Gottesdienstvorbereitung handelt – im Positiven (praktischer Aufbau, gute Handhabbarkeit), wie im Negativen (Muss man wirklich jedes gottesdienstliche Element vorformulieren und dann auch gleich in Druck geben?) –, soll hier lediglich ein Aspekt besonders hervorgehoben werden: Es geht um die abgedruckten Tages- und Schlussgebete aus dem Messbuch [MB].

Teilweise findet sich bei diesen Gebeten in Klammern der Hinweis: Vgl. MB. Es handelt sich also um Paraphrasen oder Neuübersetzungen der Messbuchtexte. Rez. möchte sich gar nicht weiter bei dem Umstand aufhalten, dass es sich hier um ein weiteres Beispiel des oft beklagten liturgischen Wildwuchses handelt. (Wollte man solchen „zivilen Ungehorsam“ gegenüber liturgischen Richtlinien beklagen, käme man wohl aus dem Lamentieren gar nicht mehr heraus.) Doch ist Rez. seit Jahren Mitarbeiter der „AG3 – Gebetstexte“ der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ der IAG und schon von daher daran interessiert, nach welchen (theologischen/liturgiewissenschaftlichen) Kriterien hier Messbuchtexte überarbeitet und verändert werden. Doch um ein Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Genannt werden diese Kriterien nicht, weder im Vorwort, noch bei den veränderten Texten.

Oftmals handelt es sich lediglich um den Gebetsschluss, der in das Gebet zu integrieren versucht wurde, so zum Beispiel am Aschermittwoch, wo es in der Fassung von Eizinger heißt: „(...) und mit Entschiedenheit das Gute tun durch Jesus Christus“ (in MB: „(...) und mit Entschiedenheit das Gute tun. Darum bitten wir durch Jesus Christus.“). Ähnlich auch am 1. Fastensonntag; hier heißt es nun: „(...) und die Kraft seiner Erlösungstat durch ein Leben aus dem Glauben sichtbar machen durch ihn, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und Herr ist in Ewigkeit“. In MB schließt der Satz nach „sichtbar machen“, und es folgt als neuer Satz die übliche Mittlerformel: „Darum bitten wir (...)“.

Interessanter sind allerdings solche Fälle, in denen die Gebete der MB-Fassung komplett neuformuliert werden. So lautet das Tagesgebet am Montag der 5. Osterwoche im MB: „Gott, unser Herr, du verbindest alle, die an dich glauben, zum gemeinsamen Streben. Gib, dass wir lieben, was du befiehst, und ersehnen, was du uns verheißt hast, damit in der Unbeständigkeit dieses Lebens unsere Herzen dort verankert seien, wo die wahren Freuden sind. Darum bitten wir (...)“. Die Gebetsanrede und Prädikation belässt Eizinger, verändert jedoch die Bitte; sie heißt nun: „Gib, dass wir deine Weisungen lieben und

deine Verheißungen ersehnen, damit unsere Herzen jetzt schon dort verankert seien, wo die wahren Freuden sind, durch Jesus Christus“. Da dieses Tagesgebet in der MB/MR-Fassung identisch ist mit dem Tagesgebet vom 21. Sonntag im Jahreskreis, und dieses Tagesgebet schon in der von der „AG3 – Gebetstexte“ vorgenommenen Revision gedruckt vorliegt¹, mag ein Vergleich mit dieser Fassung gestattet sein. In der Fassung der „AG3“ lautet die Bitte: „Lass uns deine Weisung lieben, damit wir in der Unbeständigkeit dieses Lebens dort verankert bleiben, wo die wahren Freuden sind. Darum bitten wir (...)“.

Sowohl Eizinger als auch die „AG3“ übersetzen also das im lat. Text des Missale Romanum stehende Verb „praecipere“ nicht mit „befehlen“, wie die MB-Fassung, sondern positiv als einen „wegweisenden, heileröffnenden Aspekt“². Ob indes der direkt angefügte Gebetsschluss Eizingers an dieser Stelle geglückt ist, erscheint fraglich.

Dennoch bleibt nach diesem Beispiel (und anderen, die sich hier aufgrund der gebotenen Kürze nicht alle auflisten lassen) abschließend festzuhalten, dass sich Eizinger an den Stellen, an denen er den MB-Text verändert, bemüht, dem Text der Vorlage und seiner inhaltlichen Aussage gerecht zu werden. Insofern bieten die drei Bände auch gerade für den an der Thematik Gebetssprache interessierten Leser eine Fülle von wertvollen Anregungen und Hinweisen.

Münster

Martin Stuflesser

¹ Eduard Nagel (Hg.) u.a., Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Freiburg 1995, Seite 85.

² So die Begründung der „AG3“. Ebd. 85.

■ EIZINGER WERNER, *Auf dem Weg zu Gott. Maiandachten*. (Konkrete Liturgie). F. Pustet, Regensburg 1996. (87). Brosch.

Die vorgelegten Marienandachten möchten in Inhalt und Sprache neue Gestaltungsanregung für unsere Zeit geben. Ein längeres heilsgeschichtlich geprägtes Eröffnungsgebet, eine Marienlitanei und einige (zum Teil vom Autor komponierte) Marienlieder ergänzen die fünfzehn biblisch orientierten Andachten. Die Themen sind vor allem aus der lukanischen Kindheitsgeschichte genommen, aber auch aus dem Johannesevangelium, der Apostelgeschichte und der Offenbarung des Johannes. Diese Schrifttexte werden durch zwei Betrachtungen ausgedeutet –

eine aus der Sicht Mariens und eine hinsichtlich der Bedeutung für unser Leben. Die Andachten beginnen mit einem Lied und dem Eröffnungsgebet, Lieder nach dem Schrifttext und den Betrachtungen haben vertiefenden Charakter, den Abschluss bildet ein fürbittendes Wechselgebet und wiederum ein Lied. Rosenkranz (mit dazu passenden Motiven) und Litanei können die Elemente ergänzen.

Die sehr einfach gehaltene Sprache der Betrachtungen erleichtert zwar den rein akustischen Mitvollzug, verrät aber in verschiedenen Passagen auch eine etwas gar zu einfache Gedankenführung. Mehr theologische, exegetische Tiefe würde den Meditationen gut tun. Manche saloppen Formulierungen vermögen über das traditionelle Marienverständnis nicht hinwegzutäuschen. Die Andachten verschaffen im Grunde weder hinsichtlich der Fei ergestalt noch des Gehaltes wirklich neue, zeitgemäße Anregungen.

Linz

Christoph Baumgartinger

BIBELWISSENSCHAFT

■ REUTER RAINER, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments*. Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 5). Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (774). Kart. DM 178,-/S 1.192,-.

Nach jahrelangen Vorbereitungen legt der Autor nun den ersten Teil eines umfassenden Hilfsmittels vor, das vergleichende Arbeiten an der ntl. Briefliteratur anregen wird und das die einleitungswissenschaftlichen Überlegungen, ob literarische Abhängigkeit zwischen einzelnen Briefen vorliegt, zweifellos erleichtern kann. Dieser erste Band ist den Deuteropaulinen Kol, Eph und 2 Thess gewidmet: Nach einer Einleitung wird zunächst der Kol, dann der Eph jeweils mit den sieben authentischen Paulinen (Röm, 1.2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm) verglichen. Es folgt die Vergleichung des Eph mit dem Kol. Schließlich wird 2 Thess zuerst den Paulusbriefen, dann dem Kol und dem Eph gegenübergestellt. Diese einzelnen Kapitel sind jeweils folgendermaßen aufgebaut: In einer Einführung wird kurz der einleitungswissenschaftliche Forschungsstand referiert; es folgt eine Auswahlbibliographie. Dann wird eine Gesamtliste der ausgewiesenen Parallelen geboten; und zwar in zweifacher Richtung: zuerst ausgehend vom untersuchten Brief auf die damit in Bezug gesetzten Briefe; dann aber hilfreicherweise auch umgekehrt. Schließlich die eigentliche Textsynopse (im griechischen

Urtext NA²⁷): Bei der Vergleichung Kol – Paulusbriefe finden sich somit acht Kolonnen, versweise nach dem Kol-Text, dem die beobachteten Parallelen in je einer Kolonne für jeden Paulusbrief beigegeben werden. [Parallelen liegen vor, wenn folgendes gegeben ist: „Als Mindestanforderung ... wurde ... eine wörtliche Berührung von zwei Lexemen innerhalb eines Verses festgesetzt“ (19). Zur Erleichterung der Auswertung werden diese Parallelen gleich in drei Kategorien eingeteilt (Kategorie I: „Textsegmente, die ... in beiden Schriften aufeinander folgen und deren Stellung im Gesamtaufriß der Schrift ähnlich ist. ... Für eine spätere Auswertung des Materials sind gerade diese Belegstellen wichtig, da eine Vielzahl von Parallelen der Kategorie I auf das Vorhandensein einer literarischen Rezeption schließen lässt“; ebd. – Kategorie II: „Nebenparallelen“ – Kategorie III: Berührungen in Einzelworten, Anklänge)] Bei den anderen Vergleichen reduziert sich die Anzahl der Kolonnen je nach Zahl der verglichenen Briefe. Zur schnelleren Orientierung sind innerhalb der synoptischen Textkolonnen die übereinstimmenden Lexeme und Morpheme unterstrichen.

Soweit ich sehe, ist ein praktisches und zuverlässiges Hilfsmittel entstanden. Es wird vor allem im Forschungsbereich „Rezeption und Imitation von Theologie und Briefkommunikation des Paulus“ gute Dienste leisten, kann aber auch bei der bibeltheologischen Vernetzung von Themen der urkirchlichen Verkündigung anregen. An Folgebänden sind angekündigt: Pastoralbriefe (Band 2); Hebräer-Jakobus-1 Petrus (Band 3); Judas und 2 Thess (Band 4); Johannesbriefe (Band 5). Nicht vorgesehen ist, soweit aus der Einleitung zu entnehmen war, eine synoptische Vergleichung der *authentischen Paulusbriefe untereinander*. Das mag aus einleitungswissenschaftlicher Perspektive verständlich sein, weil hier die Frage einer möglichen Rezeption ja nicht in gleicher Weise gegeben ist. Dennoch besteht m.E. auch und gerade dafür ein Bedarf, der sich vom Interesse ableitet, zu den verschiedenen theologischen und kerygmatischen Themen des Paulus auch seine jeweils anderen einschlägigen Stellungnahmen bequem nebeneinander zu haben. [Ein diesbezüglicher Versuch ist in der, allerdings nicht für wissenschaftlichen Gebrauch erstellten, *Sinossi Paolina* von A. Pitta (Cinisello 1994) zu sehen.]

Linz

Christoph Niemand

■ GAUKESBRINK MARTIN, *Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert*. (Forschung zur Bibel, 82) Echter, Würzburg 1999. (346). Kart. S 350,-/DM 48,-/sFr 46,-.

Diese Dissertation (Münster, K. Kertelge) ist eine umfassende Studie zum Thema der Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus. Zur Profilierung arbeitet G. diachron heraus, was der Apostel an urchristlich-traditionellem Glaubensbewusstsein und sprachlich schon fixierten Formulierungen bereits übernommen hat und wie er dies in den jeweils unterschiedlichen Kommunikationssituationen seiner Briefe einsetzt. Der Horizont dieser Rekonstruktionsarbeit sind die Einsprüche und die Kritik, die im modernen Bewusstsein gegenüber dem Vorstellungskomplex vom Heils-, Sühne- oder Opfertod Jesu weithin verbreitet sind.

Teil A ist eine *Einführung*, in der die aktuellen Widerstände gegen das Thema vorgestellt werden und die neuere Forschungsgeschichte präsentiert wird, in der sich zwei gegenläufige Tendenzen herauskristallisierten: Viele Ausleger spiegeln die Vorbehalte gegen Sühne/Opfer auch in der exegetischen Beschäftigung wider und meinen – meist mit Hinweis auf den „soteriologischen Pluralismus“ im NT – die Bedeutung des Themas für die urchristliche und/oder paulinische Erlösungsvorstellung gering veranschlagen zu können. Andere Positionen gehen umgekehrt von der glaubensgeschichtlich grundlegenden Bedeutung der Sühnetod-Lehre aus und versuchen, sie exegetisch und hermeneutisch umfassend in ihrer Unverzichtbarkeit gerade auch für heutige Theologie/Verkündigung vorzustellen. G. selbst äußert Vorbehalte gegen die erste Tendenz und ordnet sich – differenzierend – in die zweite Linie ein. Wichtig sind dem Autor seine Hinweise zur Wortbedeutung (Bedeutungswandel von „Sühne“ in dt. Sprachgebrauch des 19./20. Jhd.) und vor allem sein Vorschlag zur Sprachregelung: Von „Sühne“ spricht er nicht nur im Vorstellungsbereich des Opferkultes (wo bibeltheologisch der Begriff primär angesiedelt ist), sondern auch im Zusammenhang von Themen wie „personaler Stellvertretung“ (Gottesknechttradition Jes 53) und überhaupt überall, wo vom „Gestorben-für-uns“ die Rede ist. – *Teil B* geht dem thematischen Umfeld der ntl. Heilstod-Lehre im AT und in der jüdischen Tradition nach. (Es wird ja heftig darüber diskutiert, ob die Rede von der Heilsbedeutung des Todes Jesu sich von einem dieser Themenfelder her inspiriert.) Zunächst wird der Begriff der kultischen Sühne nach Lev 16 dargestellt, dann die Tradition von der sühnenden Stellvertretung des Gottesknechtes nach Jes 53 und die frühjüdisch-hellenistische Vorstellung vom heilwirkenden Tod der Märtyrer, die im 2. und 4. Makkabäerbuch auftaucht. Schließlich werden noch kurz die zum NT zeitgleichen Texte von Qumran und die Targumim auf ihre jeweiligen Sühne-Theologien hin abgefragt.

Der zentrale *Hauptteil C* stellt dann die Sühneaussagen der vorpaulinisch-urchristlichen Tradition und ihre Aufnahme und Verarbeitung bei Paulus dar. Vorbereitend versucht G. eine Rekonstruktion der vorpaulinischen *Traditionsgeschichte des Sühnemotivs* (Anfänge in der Abendmahls-tradition mit der Deutung „für die Vielen“. Dann eine zunächst noch ungedeutete, bloße Aussage des realen Gestorbenseins im Zusammenhang mit der Auferweckungsansage [„Doppelformel“ hinter 1 Thess 4,14; Röm 14,9]. Daraus entwickelt sich bald eine Formel, die das „Gestorben-für-uns“ zur Mitte hat. Daneben steht die Redeweise vom „Dahingegeben-für-uns“. Dann folgt schon die vollgestaltige Überlieferungsformel, die Paulus in 1 Kor 15,3–5 zitiert. Neben dieser Entwicklung der ältesten Glaubensformeln steht eine bildlich-typologische Überlieferung, die Jesu Tod als Heilsereignis in der Linie des atl. Sühnekults, bes. am Jom-Kippur, versteht und von Paulus dann in Röm 3,25f aufgegriffen wird. – Nach diesen Hypothesen zur Traditionsgeschichte die eigentliche Exegese: In der Abendmahlsüberlieferung (1 Kor 11,23b–25), in den Gestorben-für-Formeln (Röm 5,6,8; 1 Thess 5,10; 1 Kor 15,3b–5; 2 Kor 5,14–15; Röm 14,14; 1 Kor 8,11), in den Hingabeaussagen (Röm 4,25; 8,32; Gal 1,4; 2,20) und anderen, abgewandelten Aussageformen (2 Kor 5,21; Gal 3,13) versucht G. jeweils den präzisen Umfang des aufgenommenen Traditionsgutes zu ermitteln und dieses in seinen ursprünglichen Sinnansprüchen zu verstehen und anschließend die paulinische Rezeption zu erklären, wobei das Hauptaugenmerk auf der Frage liegt, zu welchem argumentativen Zweck und mit welchem theologischen Ziel diese Formeln und ihr Inhalt jeweils im konkreten Kontext herangezogen werden. Es folgt eine Auslegung der opferkultisch orientierten Sühneaussage von Röm 3,25f, wieder mit versuchter Rekonstruktion und genauer Auslegung der traditionellen Formulierung sowie der spezifischen Aufnahme und Überarbeitung durch den Apostel im aktuellen Kontext dieses Briefes und seiner Kommunikationsabsicht. – G. schließt diesen Hauptteil mit einer Zusammenfassung, in der er die Herausbildung der Sühnedeutung des Todes Jesu als Frucht eines umfassenden urchristlichen Reflexionsprozesses beschreibt, in dem folgende Einflussfaktoren eine Rolle spielten: 1. Die Erinnerung an Jesu Abschiedsmahl in der regelmäßigen Herrenmahlfeier. (Insofern als die sogenannten Einsetzungsworte mit ihrer Für-Deutung wenn schon nicht die authentischen Worte, so doch jedenfalls die authentische Intention Jesu wiedergeben, knüpft die urchristliche Aussage vom Heilstod Jesu also bei dessen eigenem Verständnis an!) 2. Das „Zeugnis der Schrift“: In unterschiedli-

chen Traditionen ihrer Bibel (bes. Gottesknecht, Sühnekult) entdecken die ersten Christen typologisch das vorausgebildet, was sie jetzt im Osterglauben am Weg und Tod Jesu als von Gott „uns zugute“ gegeben erkennen. 3. Andere, außer-biblische und in der Antike allgemein verbreitete Motivparallelen („Sterben-für“ bei patriotischen Helden oder bei Zeugen der Wahrheit wie Sokrates) mögen die allgemeine Durchsetzung der Heilstod-Jesu-Lehre erleichtert haben und einen hermeneutischen Anknüpfungspunkt in der Verkündigung nach außen (bes. vor Heiden) geboten haben, konstitutiv für ihre Entstehung waren sie nicht. – Im abschließenden *Kapitel D* trägt G. die Ergebnisse nochmals zusammen und äußert sich bibeltheologisch und hermeneutisch zur unverzichtbaren Funktion der Sühnetod-Rede in der christlichen Theologie auch für heute.

Die Studie insgesamt bietet keine überraschenden oder völlig neue Ergebnisse – dies ist bei diesem Thema auch nicht zu erwarten oder zu fordern! –, sie ist aber gründlich, sauber und informativ gearbeitet. Die größten Stärken habe ich in den eigentlichen Exegesen gefunden und hier nochmals in den sensiblen Auslegungen der paulinischen Rezeption von traditionellen Aussagen im jeweiligen Kontext. Auch die Rekonstruktionen des jeweils von Paulus aufgenommenen Traditionsgutes und seines Sinnes befindet sich m.E. weithin im Bereich der Konsensfähigkeit. Gut abgewogen und bibeltheologisch hilfreich erschien mir v.a. die Ausführung über die unverzichtbare Funktion der Rede von Sühne (289–298). – Der allgemeineren Rekonstruktion der vorpaulinischen Traditionsgeschichte des Sühnemotivs (93–104) konnte ich nicht überall zustimmen: An die Existenz einer Doppelformel (ungedeutete Sterbeaussage plus Auferweckungsaussage), die sich hinter 1 Thess 4,14 und Röm 14,9 verbergen soll, und aus der sich erst die „Gestorben-für-Formel“ entwickelt habe (so 95ff, 246 u.ö.), glaube ich nicht; G. begründet seine Annahme auch nicht wirklich. Weiters: Die schwierige Frage, ob die Für-Aussage der Heilstod-Rede thematisch von Jes 53 (LXX!) her ange-regt oder beeinflusst ist, wird m.E. viel zu freihändig positiv beschieden (43.60.123). Vermisst habe ich eine Beschäftigung mit Röm 8,3 (*peri hamartias*), einer Stelle, die für die Frage, ob die Soteriologie des Paulus *kulttypologisch* orientiert ist oder nicht, (mit)entscheidend wäre! Mit der Sprachregelung, die G. einführt (zuvor schon C. Breytenbach), habe ich ernste Probleme: Wenn „Sühne“ in bibeltheologischem Zusammenhang nicht nur Aussagen aus dem Bereich des Opferkultes und seines Umfeldes (etwa: Martyrium als Sühne analog zum Opfer) ausdrückt, sondern überhaupt für alle Redeformen vom „Gestorben-

Für“ steht, führt dies m.E. nicht nur zur terminologischen Verwirrung, sondern schwächt in Folge einer „semantischen Überdehnung“ letztlich auch die Bezeichnungskraft dieses für die ntl. Soteriologie jedenfalls wichtigen Wortes. – Insgesamt aber hat G. jedenfalls eine Studie von bleibendem Wert vorgelegt!

Linz

Christoph Niemand

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SCHMIDT-LEUKEL PERRY, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie. Hg. Heinrich Döring/Armin Kreiner, Band 1). Verlag ars una, Neuried 1997. (XV und 637). Kart.

Es darf vorweg gesagt werden, dass diese Arbeit, die 1997 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitation angenommen wurde, kompetent in eine aktuelle, ja brennende Thematik einführt, die für die christlichen Kirchen in der nächsten Zeit von zentraler Bedeutung sein wird.

Perry Schmidt-Leukel macht in der *Einführung* (1–10) klar, dass es um die „Frage nach einer theologischen Einschätzung der anderen Religionen und nach dem Selbstverständnis des Christentums angesichts der anderen Religionen“ (3) geht. Im ersten großen Kapitel zeigt er die *Problemfelder einer Theologie der Religionen* (11–64) auf. Die schwierigste Herausforderung besteht daher in der Vereinbarkeit zweier Grundsätze: zum einen der Glaube an den universalen Heilswillen Gottes und die darauf beruhende These einer „Universalität göttlicher Offenbarung“ (22), zum anderen die Würdigung der Vielfalt von Religionen in aller Welt. Bezüglich einer rechten Hermeneutik der Religionen plädiert Schmidt-Leukel für eine konsequente Haltung des Austauschs und der Lernbereitschaft, die vor allem durch die „dialogische Rückversicherung bei der Autointerpretation des anderen“ (58) getragen wird. Im zweiten Kapitel erfolgt eine *Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle* (65–97), die vier Optionen umfasst: Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Dieses Schema, das anhand des Kriteriums der Präsenz heilshafter Offenbarung in den Religionen aufgestellt wurde, ist „logisch umfassend“ (79).

In der Folge geht Perry Schmidt-Leukel auf die drei Modelle des *Exklusivismus* (99–165), *Inklusivismus* (167–235) sowie des *Pluralismus* (237–576) ein. Letztgenannte Option hält der

Autor für diejenige Position, welche die Komplexität der Religionen theologisch am angemessensten interpretieren kann. Im Gegensatz zum Exklusivismus („Offenbarung *nur* in der eigenen Religion“) und zum Inklusivismus („Offenbarung *prinzipiell* in der eigenen Religion, aber teilweise auch in anderen Religionen“) kann der Pluralismus, wie Schmidt-Leukel vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Werk John Hicks verdeutlicht, die Universalität der Offenbarung Gottes mit der enormen Vielfalt religiöser Überzeugungen zusammendenken. Um allerdings Missverständnisse zu vermeiden, weist Schmidt-Leukel auf das Selbstverständnis der pluralistischen Religionstheologie hin: Dieses ist nicht zu verwechseln mit Relativismus, sondern erhebt einen Wahrheitsanspruch (vgl. 9, 408) im traditionellen Sinn. Das Bekenntnis zur eigenen religiösen Glaubenstradition ist kein prinzipielles Hindernis für eine offene interreligiöse Begegnung (vgl. 39), weshalb es auch „nicht des Dispenses vom eigenen Glaubensstandpunkt“ (63) bedarf. Auch beanspruchen die Vertreter der pluralistischen Option kein überlegenes Wissen über alle Religionen, sondern arbeiten mit einer *Hypothese*, um die Beziehung der Religionen untereinander zu reflektieren: „Dass die Religionen einen Kreis bilden, wird aus der Krümmung der Bruchstücke, nicht aus einer übergeordneten Sicht erschlossen“ (405, Anm. 268).

Dogmatischer „Kern“ der Überlegungen Schmidt-Leukels ist das traditionelle Bekenntnis zur „alle Erfahr-, Erkenn- und Beschreibbarkeit übersteigenden Überfülle der transzendenten Wirklichkeit“ (424), welches allerdings keinen Agnostizismus oder indifferenten Relativismus zur Folge hat, sondern – wie das besonders bei John Hick deutlich wird – „ein mit einer fallibilistischen Epistemologie verbundenes Glaubens- und ein apophatisches Transzendenzverständnis“ (433). Pluralistische Religionstheologie zu betreiben, heißt also für Perry Schmidt-Leukel nicht, alle Religionen unterschiedslos zu vereineheitlichen, sondern – mit Blick auf die globale religiöse Realität – eine theologische Hypothese aufzustellen, die davon ausgeht, „dass sich zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinne unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben göttlichen Wirklichkeit deuten lässt“ (351). Dadurch wird das Christentum – wie jede andere Religion auch – nicht nivelliert, sondern nicht-exklusivistisch interpretiert: „„Spezielle Offenbarung‘ muss nicht notwendig ‚exklusive Offenbarung‘ bedeuten“ (330); diese Sicht erlaubt, „Jesus Christus als eine einzigartige, aber eben nicht als die einzige normative Gestalt zu verstehen“ (576).

Perry Schmidt-Leukel kommt das Verdienst zu, den Gehalt dieser vor allem im anglo-amerikanischen und asiatischen Raum geführten Diskussion für den deutschsprachigen Raum erschlossen und redlich aufgearbeitet zu haben. Ob allerdings wirklich die pluralistische Position „allein zu einer positiven Bewertung von Einheit und Vielfalt unter der Religionen in der Lage ist“ (169), wird die weitere Auseinandersetzung zeigen; für die christliche Theologie jedenfalls führt an diesem Problem kein Weg vorbei.

Corrigenda: Leider findet sich im Text – vor allem gegen Ende hin – eine beträchtliche Anzahl von Druckfehlern. Gravierend ist das offensichtliche Fehlen (mindestens) eines Wortes in der Definition des Pluralismus (S. 71, 13./14. Zeile) sowie der Textausfall in der Anm. 165 im Übergang auf Seite 301.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ STRAHM DORIS, *Vom Rand in die Mitte*. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 4). Edition Exodus, Luzern 1997. (447). Kart. DM 64,-/sFr 57,-/S 467,-.

Die Schweizer Theologin Doris Strahm ist in ihrer Studie einer wichtigen Frage der kontextuellen Theologie nachgegangen: „Welche Bedeutung hat der Glaube an Jesus Christus für Frauen der Dritten Welt, die nicht nur unter den Folgen einer sexistischen, sondern ebenso einer kolonialen und eurozentrischen Christologie zu leiden hatten?“ (33) Bemerkenswert ist nicht nur die umfangreiche und sorgfältige Untersuchung, die die Autorin geleistet hat, sondern ebenso ihre (theologische) Grundhaltung, die von einer „Hermeneutik des Zuhörens und Verstehenwollens“ (35) geprägt ist. Wenn es auch für Strahm – wie sie bemerkt – nicht möglich war, aus der konkreten Lebenserfahrung Afrikas, Asiens und Lateinamerikas heraus zu schreiben, so gelang ihr durch die Aufarbeitung vieler (bisher unbekannter) Texte von Theologinnen aus der Dritten Welt etwas Entscheidendes: Frauen, die normalerweise in der Anonymität von Armut und Ausbeutung untergehen, erfahren ernsthafte Aufmerksamkeit und erhalten eine Stimme; sie sind ein Stück weit *Subjekt* der Theologie.

Doris Strahm gliedert ihr Buch nach Vorwort (13–17) und Einleitung (19–56) in drei große Teile, die dem Lebens- und Glaubenskontext *Asiens* (57–150), *Afrikas* (151–269) und *Lateinamerikas* (271–391) gewidmet sind; ein Ausblick (393–420) skizziert christologische Fragmente,

die „kontextuelle und partikulare Bilder und Vorstellungen von Erlösung sowie Deutungsmodelle von Jesus Christus aus der Sicht von Frauen entfalten“ (396). Am Schluss findet sich ein detailliertes Literaturverzeichnis (421–447). Die drei Hauptteile sind jeweils so strukturiert, dass zuerst ein Überblick über die Frauentheologie des betreffenden Kontinentes gegeben wird. Dann geht Strahm auf konkrete Vertreterinnen und ihre Ansätze ein; insgesamt kommen zwölf Theologinnen aus acht verschiedenen Ländern (Philippinen, Indien, Südkorea, Kamerun, Ghana, Kenia, Argentinien und Brasilien) zur Sprache. Den Abschluss bilden jeweils Zusammenfassungen der christologischen Schwerpunkte eines jeweiligen Kulturkreises.

Auch wenn die Lektüre der dichten und komplexen Darstellung und Argumentationsweise einiges abverlangt, so lohnt sich die Mühe auf jeden Fall: Der – fragmentarische und vermittelte – Mitvollzug der Lebensrealität von Frauen, die einer mehrfachen Unterdrückung ausgesetzt sind (Patriarchalismus, Kolonialismus, Kapitalismus, Rassismus) sowie die Anteilnahme an ihrer Form von Glaube und Theologie kann zu einem Damaskuserlebnis werden, das die gewohnte Art und Weise von Glaubensvollzug und -reflexion bis ins Innerste erschüttert. Doris Strahm reflektiert die Problematik feministisch-kontextueller Theologie in einer erstaunlichen Breite: sie bezieht soziale, medizinische und politische Fragen in ihre Darstellung ein, versucht die lebensweltliche Logik von Kulturen zu erfassen, arbeitet sehr genau die Struktur der jeweiligen Christologie heraus und geht auch auf pastorale Anliegen und systematische Diskussionen ein. Durchdrungen ist die gesamte Untersuchung von der Überzeugung, dass die neutestamentlich bezeugte Art und Weise, wie Jesus Frauen begegnete, eine gottgewollte Form menschlichen und gesellschaftlichen Miteinanders besagt. *Feministische Theologie* ist nicht eine bloße Modeströmung, sondern stellt das Leitbild einer Hoffnung dar, „deren Ziel die Umkehr zu einer Gemeinschaft von Gegenseitigkeit, Gleichwertigkeit und Ganzheit ist, in der alle Menschen, Frauen und Männer, all ihre gottgegebenen Fähigkeiten entfalten können und nicht durch stereotype Geschlechterrollen in ihrem Menschsein beschnitten werden“ (260).

Diese Studie ist für die Ausarbeitung einer zeitgenössischen Christologie, für die Forschung im Bereich der kontextuellen Theologie und der feministischen Theologie sowie auch für grundlegende Fragen der theologischen Erkenntnislehre – aufgrund der spezifischen Hermeneutik solcher Glaubensreflexion – von großem Wert und wird der weiteren fundamentaltheologi-

schen Diskussion mit Sicherheit zu denken geben.

Corrigendum: S. 409, 15./16. Zeile: Wesens-einheit [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

GESELLSCHAFTSLEHRE

■ GUGGENBERGER WILHELM, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre. (ITS 51). Tyrolia, Innsbruck 1998. (253). Brosch. S 340,-.

An Luhmann scheiden sich die Geister! Der 1998 verstorbene System- und Gesellschaftstheoretiker hat in seiner gut 30-jährigen Schaffensperiode eine Gesellschaftstheorie entworfen, die an logischer und thematischer Geschlossenheit ihresgleichen sucht. Während die kritische Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule in der Theologie rasch Eingang gefunden hat, stand man dem Ansatz Luhmanns – auch aufgrund der Polarisierung durch die Frankfurter – reserviert gegenüber. Seine der Kybernetik, Mathematik, Biologie und Physik entlehnte „Theoriegrammatik“, Gesellschaft als funktionales, später als sich selbstorganisierendes System zu beschreiben, wurde vor allem wegen ihres Biologismus, ihrer funktionalistischen Auflösung des Subjekts als Grundelement der Gesellschaft und nicht zuletzt aufgrund ihres methodologischen Universalanspruchs (systemtheoretischer Konstruktivismus) zurückgewiesen. Darin liegen auch die Gründe, warum die Theologie mit der Luhmannschen Systemtheorie bislang nichts anzufangen wusste, obwohl Luhmann selbst zeitlebens den Dialog mit der Theologie gesucht hätte.

Schon deshalb also weckt die an der theologischen Fakultät Innsbruck als Dissertation eingereichte Arbeit W. Guggenbergers Interesse, macht sich hier doch endlich wieder einmal ein Theologe daran, aufzuweisen, dass eine Auseinandersetzung mit Luhmann „unumgänglich“ (9) ist. Dabei reicht fürs erste seine Neugier an Luhmanns Gesellschaftstheorie durchaus aus, um Informationen und *know how* für die gesellschaftstheoretisch ja recht bescheiden gewordene Theologie gewinnen zu können. Dass er es letzten Endes deshalb tut, um – überspitzt gesagt – nur vom „Feind“ zu erfahren, wo seine verwundbare Stelle ist, bringt aber die Arbeit um ihre Leistung und Seriosität.

Denn: Guggenberger führt zunächst den/die Leser/in seriös und kompetent, mit anschaulichen Beispielen, in das steile Begriffsgelände der Luhmannschen Gesellschaftstheorie ein, um die

wichtigsten Routen, Griffe und Abgründe der hochartifizialen Semantik der Systemtheorie zu beherrschen. Dass diese recht gelungene Einführung in die Grundidee und Grundbegrifflichkeit der funktionalistischen Gesellschaftstheorie (20–78) die kirchliche Soziallehre vor die Frage der theoretischen Angemessenheit ihrer Prinzipien (Personalität, Solidarität oder Subsidiarität und Verantwortung) stellt, zeigt Guggenberger als zweiten analytischen Schwerpunkt seiner Studie (121–156): In einer hochkomplex ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen nämlich immer mehr die Rationalitäten jeweiliger Teilsysteme der Gesellschaft die gesellschaftliche Entwicklungsdynamik, so dass das Subjekt als gesellschaftliches Einheits- und Handlungsprinzip immer mehr obsolet wird, ohne dass damit die Gesellschaft selbst auseinanderfällt. Angesichts dieser „Diagnose“ (12), die für den Autor eben mit keiner anderen (!) als mit Luhmanns Systemtheorie so zutreffend erstellt werden kann, stellt sich aber schlussendlich die unvermeidliche Frage, wie die Theologie diesen Befund auszuwerten hat.

Dies unternimmt der dritte Schwerpunkt des Buches (79–120 und 157–235), über dessen theoretische Ausführung der Rez. seine Enttäuschung nicht verhehlt. Denn Guggenbergers affirmative Begegnung mit Luhmann schlägt nun jäh um, wobei nicht einmal Luhmann der eigentliche Gegner ist, sondern ein von Luhmann nur korrekt diagnostiziertes evolutives Prinzip. Als ob der Theologe das Motto „Der Teufel sitzt im Detail“, das heißt in der Komplexitätslogik der Systeme, buchstäblich nehmen will, glaubt er das wahre Wesen der (modernen) Gesellschaft und dessen systemtheoretischen Funktionalismus in einem *diabolischen* Mechanismus gefunden zu haben. Guggenberger greift nämlich die von Luhmann verwendete Kategorie des Teufels auf (für den diese wohlgemerkt bloße Negativ-Chiffre zur Chiffre „Gott“ ist, weil jedes strukturalistische Dual einen positiven und einen negativen Wert hat), verleiht ihr aber eine ethisch-metaphysische Qualität. Mehr noch: In einer Art *mythologischer Reduktion* des Luhmannschen Ansatzes kommt er zum Schluss: „Wir dürfen Luhmanns These von der Distinktion als sozialem Schöpfungsakt also wohl trauen, damit aber auch der Vermutung, es handle sich bei dem derart Geschaffenen um eine ‚*diabolische Ordnung*‘. Das meint, dass in der so organisierten Gesellschaft die Prinzipien der Ordnung und des Chaos, des Aufbaus und der Zerstörung die gleichen sind. Diese Gesellschaft existiert unter dem Paradox der Einheit von Ordnung und Unordnung“ (119). Man führe sich diese These vor Augen: Unsere Gesellschaft als solche ist Gestalt

einer teuflischen Ordnung! Originalton Guggenberger: „Das ‚Teuflische‘ erscheint damit als Grundlage *alles* Sozialen“ (193; kursive Hervorhebung F.G.). Welcher „Teufel“ hat hier bloß den Theologen geritten, sich zu einer solchen Aussage zu versteigen? Man ist erstaunt, dass solche Sätze – selbst wenn sie unter Anführungsstriche gesetzt werden – in theologischen Dissertationen noch immer oder soll man sagen: schon wieder vertreten werden können? Von meinem Luhmann-Verständnis aus leitet sich diese dualistische Deutung gerade nicht ab: denn binäre Codes besagen nicht das „Gleiche“, sondern eben das Unterschiedene! Nicht die *Einheit* von Ordnung und Unordnung, sondern die *Differenz* von Ordnung und Unordnung ist der springende Punkt in der Luhmannschen Theorie.

Um hier dem Autor nicht Unrecht zu tun: Ich übe nicht Kritik an seiner theologischen Qualifizierung gesellschaftlicher und individueller Selbstbehauptungs- und Gewaltlogiken mit dem Begriff der Sünde. Dies ist in der Tat das Grundproblem. Wer jedoch meint, die (Aus-)Differenzierungslogik selbst sei des Teufels, der muss – dann aber bitte wirklich in aller Konsequenz – schon die „Schöpfung“ selbst verteuflern. Denn ohne Trennung und Unterscheidung gibt es nicht einmal „nichts“. Natürlich drückt sich Guggenberger um die metaphysisch hochbrisante Frage, ob dieses Schisma von Identität und Differenz schon im schöpferischen Absoluten sei oder erst mit der Welt oder gar dem Menschen gekommen ist – ein Problem, das bekanntlich im Deutschen Idealismus (Hegel, Schelling) schon auf recht problematische Weise beantwortet worden ist oder heute wieder in der Theodizee-debatte eine große Relevanz hat (Kreuzestheologie). Die Bibel antwortet bekanntlich darauf *nicht* mit Gesellschaftstheorie, sondern mit mythischen Bildern: Inmitten einer gefallenen, von der Herrschaft des Satans bestimmten Welt wird eine messianische, geheilte Welt angekündigt (zum Beispiel Lk 10,18), mehr noch: bei Johannes heißt es sogar, dass sie ontologisch schon „im Anfang“ – im Logos-Sohn Jesus Christus – Gestalt annimmt.

So besteht also m.E. der methodologische Fehler Guggenbergers in der Vermischung zweier völlig verschiedener Diskursarten: der mythisch-symbolischen und der sozialwissenschaftlich-systemtheoretischen. Unbeschadet der inspirierenden Dimensionen des Evangeliums, die der Autor zu Recht als Handlungsalternative gegenüber Selbstbehauptungstendenzen herausarbeitet – zu sagen, dass die versöhnte, auf Gewaltfreiheit bauende Einheit der Gesellschaft und ihrer Systeme von einer „biblisch fundierten Theologie“ (224) her „vor aller Differenz“ (192ff) liege, dass die binäre Ordnung nur auf „Welt-

bemächtigung“ (227) hinauslaufe, verkennt m.E. sowohl die Systemtheorie als auch die Bibel. Wenn schon, dann nicht vor, sondern *nach* aller Differenz zeigt sich das christliche Handeln als christliches. So gesehen halte ich Guggenbergers Zuflucht zur Allerweltsformel der „Kontrastgesellschaft“ (233) und des Evangeliums als „Alternativmodell“ (10) für gesellschafts-theoretisch und sozialetisch kaum weiterführende Metaphern. Sie drückt sich letztlich um eben das, was in Guggenbergers Dialog mit Luhmann zu leisten gewesen wäre: die Herausforderung aktueller Gesellschaftstheorien für eine christliche *Theorie* der Gesellschaft aufzugreifen und auf der *Höhe ihres Theorieniveaus* Antworten zu suchen. Das bleibt Guggenberger dem Leser schuldig. An der Stelle einer christlich orientierten Theorie gesellschaftlichen Handelns flieht der Theologe in das Reich dualistischer Metaphern und Symbole. So aber scheitern die (theologischen) Geister an Luhmann.

Linz

Franz Gruber

KIRCHENGESCHICHTE

■ GANZER KLAUS, *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Suppl.-Band 4). Herausgegeben von Smolinsky Heribert und Meier Johannes (VIII und 740), Aschendorff, Münster 1997. Geb. DM 150,-.

Der stattliche Band vereinigt über 20 Beiträge des angesehenen Kirchenhistorikers K. Ganzer, die im Verlauf eines Vierteljahrhunderts entstanden sind. Aus Anlass des 65. Geburtstages des Autors haben die Herausgeber diese interessante und wertvolle Auswahl getroffen, durch die nun auch teils etwas entlegene Arbeiten leichter zugänglich sind. Der zeitliche Bogen der behandelten Materien spannt sich vom 11. bis zum 20. Jahrhundert, umfasst also das 2. Jahrtausend der Geschichte der Kirche.

Den Schwerpunkt seines Forschens hat K. Ganzer zweifellos auf das Konzil von Trient gelegt, aber auch die Frage der Bischofsbestellungen hat ihn immer wieder beschäftigt. Hervorgehoben seien aber auch seine Studien zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Nach diesen allgemeinen Hinweisen sei auf einige der Beiträge des Sammelbandes kurz eingegangen. Ganzer in Trier gehaltene Antrittsvorlesung „Das Kirchenverständnis Gregors VII.“ schärft den Blick für die gewaltige Umstruk-

turierung der Kirche seit diesem und durch diesen Papst. Die „Kleruskirche“ des 2. Jahrtausends wurde damals grundgelegt, wobei gleichzeitig der universalkirchliche Anspruch Roms eine starke Akzentuierung erfuhr. Derselbe Prozess wird an der Entwicklung des römischen Kardinalkollegiums greifbar, dem eine eigene Studie gewidmet ist. Auch „die römischen Kardinäle“ beschritten „den Weg von einem stadtrömischen zu einem universalkirchlichen Kolleg, das den Rang eines päpstlichen Senats erlangte und zu einem wichtigen Glied innerhalb der hierarchischen Stufenleiter der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kirche wurde“ (16). Die zunehmende Bedeutung dieser Institution wird auch durch die Rolle unterstrichen, die sie für die Papstwahl erhielt (21). An diese Entwicklung knüpft auch die Abhandlung über „die Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel“ im 12. und 13. Jahrhundert an. Es ging dabei ja ebenfalls um eine Zurückdrängung des Laienelementes. Wie freilich die ehemalige konkrete Mitwirkung des Volkes bei Bischofsbestellungen aussah, bleibt „schillernd und vieldeutig“ (44), und schon im christlichen Altertum kam den Laien „keine dem Klerus gleichberechtigte Funktion beim Wahlvorgang zu“ (48).

Besonders gewichtig sind Ganzers Beiträge, die sich mit dem Konzil von Trient und dessen Auswirkungen befassen. Er zeigt zum Beispiel „Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert“ auf, die vor allem Italien betrafen, von dort aus aber auch die Gesamtkirche beeinflussten. Dass das Wirken von Reformkräften wie Contarini und Morone vor allem durch den Caraffapast Paul IV. konterkariert wurde, bildet eine eigenartige Tragik. Die Folge war u.a. eine Verengung im religiös-kirchlichen Leben. In diesem Zusammenhang erörtert Ganzer auch die Frage: „Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?“ Er zeigt auf, dass vereinfachende Klischees die Wirklichkeit nicht treffen, dass zwar sicher Reformimpulse von Trient ausgingen, dass aber zum Beispiel die Rolle der sogenannten Reformpäpste „bei der Verwirklichung der Trienter Reformen“ bisher überschätzt worden ist (232). So wurde etwa das Wirken einer so ausgeprägt reformerischen Kraft wie des Erzbischofs Paleotti von Bologna „immer wieder behindert durch den päpstlichen Gouverneur in Bologna“ (230). Ein wichtiges Mittel der Reform wurde vom Konzil in der „Errichtung von Priesterseminaren“ gesehen. Die Realisierung dieser Institution ging aber nur sehr zögerlich vonstatten (486). Zu Recht betont wird, dass das entsprechende Konzilsdekret keinerlei Abwertung des Universitätsstudiums bezweckte. Den Beitrag des Konzils

von Trient zur „katholischen Konfessionalisierung“ erörtert der Verfasser in einer Studie, die vor allem auf die „Konfessionalisierung bei der Rechtfertigungslehre“ eingeht und zu zeigen vermag, dass in dieser Frage manche fruchtbare theologische Ansätze „konfessionalistischen Tendenzen“ geopfert wurden (517).

Unserer Gegenwart nähern sich die Aufsätze über die Theologische Fakultät der Universität Würzburg. Wir erleben den Prozess einer „Germanikerpolitik“ (581), die auf die Berufung von in Rom ausgebildeten Theologen abzielte, aber mit Gelehrten wie Denzinger, Hettinger und Hergenröther durchaus zum „wissenschaftlichen Ruf der Würzburger Fakultät um die Mitte des 19. Jahrhunderts“ beitrug (618). „Neue Gestalten“ und „neue Richtungen“ kamen gegen Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zum Zug (591ff). Schell und Ehrhard, die durchaus nicht immer eines Sinnes waren, sind in diesem Zusammenhang als wichtige Repräsentanten zu nennen. Erfreulicherweise wird auch die von Ganzer veröffentlichte Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“ von 1897 zum Abdruck gebracht (erste Edition 1983), die von der Neuauflage des LThK (vgl. Artikel Ehrhard) leider nicht berücksichtigt wurde. Die anregende Studie „Der Beitrag Sebastian Merkles zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes“ würdigt einen Aspekt im Schaffen des bedeutenden Würzburger Kirchenhistorikers und kommt u.a. zum Ergebnis: „Lortz hat in viel stärkerem Maße aus Merkle geschöpft, als er wahrhaben will“ (713).

Wir haben nur einige Beispiele herausgegriffen. Doch bei allen Abhandlungen besticht der saubere Umgang mit den Quellen und der Literatur, die Differenziertheit und Klarheit der Darstellung sowie die große Redlichkeit des Autors, der bei aller Liebe zur Kirche nie auf eine billige Apologetik hineinfällt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BRANDT HANS JÜRGEN/HENGST KARL, *Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930* (Geschichte des Erzbistums Paderborn Bd. 3). Bonifatius, Paderborn 1997. (613, 23 Abb., mehrere Karten). Geb. DM 78,-.

Die Geschichte eines von seiner eigenen Diözese so weit entlegenen Bistums zu besprechen, fällt dem Rezensenten nicht leicht, da er keinen Anspruch auf wirkliche Kompetenz erheben kann und es mit Vorgängen und Entwicklungen zu tun hat, die sich von den ihm vertrauten oft stark unterscheiden. Er möchte seine Aufgabe dadurch

lösen, dass er einerseits die Art der Darstellung zu würdigen versucht und andererseits jenen Ereignissen Aufmerksamkeit schenkt, die von allgemeiner kirchengeschichtlicher Bedeutung sind.

Gleich beim Aufschlagen des Bandes wird man mit einer plakativ gestalteten Bistumskarte konfrontiert, welche einem die komplexe Situation, die sich aus der Neuumschreibung der Diözese von 1821 ergab, optisch eindrucksvoll nahebringt. Der „westfälische Anteil“ und der „sächsisch-thüringische Anteil“ des Bistums waren räumlich voneinander vollkommen getrennt; dazwischen lagen die Bistümer Fulda und Hildesheim. Da die beiden Diözesanhälften jeweils eine andere Geschichte hinter sich hatten, waren sie auch konfessionell völlig anders strukturiert. Insgesamt war das große Bistum ein Diasporabistum, „das vor dem Kulturkampf einen Katholikenanteil von 16 Prozent aufwies und später 22 Prozent nicht überstieg“. Die Berücksichtigung der großen Unterschiedlichkeiten stellte nicht nur die damalige Seelsorge, sondern auch die Autoren bei ihrer Darstellung vor eine große Herausforderung.

Im 1. Abschnitt wird dem „Raum“ und der „Entwicklung“ Beachtung geschenkt. Zunächst werden „Bistumsregionen und Organisation“ behandelt, womit der Rahmen für das ganze Buch abgesteckt wird. Hier werden grundlegende Fakten nüchtern vermittelt. Im nächsten Kapitel, in welchem auf die Sozialverhältnisse und die Beziehungen von Politik und Kirche eingegangen wird, kommt bereits die Darstellungskraft der Autoren voll zur Geltung. Der Leser wird zunächst mit „Werdegang und Eigenart des Paderborner Katholizismus“ im Zeitabschnitt von 1821 bis 1930 vertraut gemacht. Vor dem Hintergrund der „Frühindustrialisierung“ mit ihren erschreckenden Begleitumständen (Kinderarbeit von Fünf- und Sechsjährigen bis zu 18 Stunden am Tag; 1839 Verbot der Arbeit für Kinder unter neun Jahren und Einschränkung der Arbeitszeit auf achteinhalb Stunden; Auswanderung vieler, vor allem nach Nordamerika) und des „Staatsabsolutismus“, der zur Folge hatte, dass auch ein katholischer Bischof seine Diözese praktisch als „untergeordneten Verwaltungsbezirk“ der preußischen Regierung entgegennehmen und dem König geloben musste, ihm „unterthänig, treu, gehorsam und ergeben“ zu sein, zeichnete sich ein deutliches „Erwachen des katholischen Bewusstseins“ (Ultramontanismus) ab. Aufgrund des bekannten „Kölner Ereignisses“ war Erzbischof Droste Vischering 1837–1839 in Minden (Bistum Paderborn) inhaftiert. „Allmorgendlich“ eskortierten ihn sein Kaplan und ein Gendarm „zur Messzelebration in den nahen Dom“. Das

gab der katholischen Sache einen gewaltigen Auftrieb. Ungefähr mit der Revolution von 1848 setzte auch die „industrielle Revolution“ ein. Zwölf bis vierzehn Stunden am Tag, bis 1891 auch an Sonntagen, musste in den Betrieben gearbeitet werden. Damals begann bekanntlich Bischof Ketteler von Mainz „Sozialreformen durch den Staat anzumahlen“! Aufgrund der 1848 proklamierten „Freiheiten“ erlangte aber auch die katholische Kirche in Preußen eine Freiheit, welche sie „in katholischen Monarchien wie Bayern oder Österreich“ nicht genoss. In zwei Jahrzehnten stieg die Katholikenzahl von 538.000 auf fast 700.000 an. Damals erhielt der „Paderborner Katholizismus seine eigene Prägung“. Die Kirche war jetzt sozusagen für den „Kulturkampf“, der mit der Zeit der Hochindustrialisierung zusammenfällt, gerüstet. Bischof Konrad Martin wurde festgenommen, floh aber schließlich nach Belgien, von wo aus er weiterhin Einfluss auf die Leitung seiner Diözese nahm. Bismarcks Kulturkampf führte paradoxerweise zu einer Stärkung des Katholizismus, weil er zu einer Sammlung der katholischen Kräfte beitrug. Freilich hinterließ der Kampf auch tiefe Wunden, die nur allmählich vernarben, und Ruinen, die nur mühsam wieder aufgebaut werden konnten. In der „Wilhelminischen Ära“ von 1888 bis 1918 lauteten dann allerdings die Schlüsselbegriffe für das Verhältnis von Staat und Kirche „Versöhnung“ und „Eintracht“. Ein Symbol hierfür war 1892 die Weihe Bischofs Simars, bei der über dem Weihealtar „lange schwarz-weiße preußische und gelbweiße päpstliche Fahnen“ herabhingen! Die „Weimarer Republik“, die, was die Kirchenfragen betrifft, in ihrer Verfassung auf 1848 zurückgriff, ermöglichte es auch den Katholiken, wieder an alte Traditionen anzuknüpfen. Und auch nach dem Ersten Weltkrieg ereigneten sich „religiös-kulturelle Aufbrüche“ von beachtlicher Intensität. Es war die Zeit der großen Bewegungen (Liturgie, Exerzitien, Volksmission, Bibel, Frieden, Ökumene). Auch entstanden von 1919 bis 1930 über 70 neue Pfarrgemeinden beziehungsweise Seelsorgestationen im Bistum.

Abschnitt 2 befasst sich mit der Bistumsleitung und enthält ein bemerkenswert gutes Kapitel über den Weltklerus. Mit einem Schnitt von über 33 Priesterweihen pro Jahr (Tiefpunkt 15, Höhepunkt 66) stand die Diözese recht gut da. Als wichtiger „Förderer“ des Priesternachwuchses erwies sich das „katholische Pfarrhaus“. Ein Beispiel: Pfarrer Heinrich Sauer von Helden konnte während seiner Amtszeit in seiner 1.300-Seelengemeinde über 40 Priesterberufe wecken. Im 20. Jahrhundert wurde das „Klemens-Hofbauer-Hilfswerk“ zur Förderung von Spätberufenen bedeutsam. Es entstand 1922 „als zweites des

2. Bildungsweges in Europa überhaupt“. Wo die erste Gründung dieser Art erfolgte, geben die Autoren nicht an. Das vergleichbare Canisiuswerk in Österreich begann jedenfalls schon 1918! Das Kapitel über die Laien macht bewusst, dass der frühere, kirchenrechtlich verengte Laienbegriff („Personen, welche keinen priesterlichen Charakter haben“) im Bistum Paderborn „die kirchliche Wirklichkeit nicht traf“. „Unter den Herausforderungen der Diaspora und der Industrialisierung ... organisierten Laien bereits vor der Jahrhundertmitte (19. Jh.!) in priesterlosen Diasporagebieten ... Seelsorgestationen, erteilten Katechesen, beerdigten die Toten und leiteten die sonn- und feiertäglichen Gottesdienste.“ Näher eingegangen wird auch auf die „geistlichen Bewegungen“ (für die „Kalandbruderschaften“, S. 285, hätte man sich eine Begriffserklärung gewünscht), wobei deren teilweise Nähe zu den Ordensgemeinschaften betont wird. Erfreulich positiv werden die Vereine gesehen. Sie werden nicht primär als Flucht ins „Ghetto“ aufgefasst, sondern als Beitrag zur „Krisenresistenz“ gegen linke und rechte „Totalitarismen“ nach 1918 beziehungsweise 1938. Das Faktum, dass beim Katholikentag in Bochum 1889 – außer einem Erzbischof von Edessa – kein Bischof zugegen war, kommentieren die Autoren nicht. War es ein Ausdruck für das Bewusstsein, dass Katholikentage (als Generalversammlungen der katholischen Vereine) primär als eine Angelegenheit der Laien empfunden wurden?

Der 3. *Abschnitt* des Buches ist dem kirchlichen Leben gewidmet. Im Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung erfahren wir u.a., dass die Zisterzienser von Hardehausen schon Ende der 20er Jahre liturgische „Messwochen“ hielten und dabei „versus populum“ zelebrierten. Auch Auswüchse kamen vor. So gab es Bilder, die Maria als Priesterin zeigten, was im Paderborner Amtsblatt jedoch schon 1916 verboten wurde. Im Kapitel „Volksfrömmigkeit und Brauchtum“ kommen auch die Prozessionen und Wallfahrten zur Sprache. Dass die Fronleichnamsprozessionen nach 1848 – mehr als 300 Jahre nach der Reformation! – wieder auflebten, hängt mit dem 1850 erlassenen „Vereinigungs- und Versammlungsrecht“ zusammen. Bei der Prozession in Unna (östlich von Dortmund) nahmen übrigens auch „zahlreiche Protestanten teil“, und in Hötensleben (Kommissariat Magdeburg) „läuteten dazu sogar die Glocken der evangelischen Kirche“. Ist das ein Ausdruck für ökumenische Gesinnung oder nur für die Betätigung wiedererlangter Freiheiten?

Der stattliche Band zeichnet sich durch eine vorwiegend positive Sicht der Entwicklungen aus, was ich für keinen Fehler halte. Ein eingehendes

Register, das Stichproben fast durchwegs standgehalten hat, erschließt den lesenswerten Band, dem eine gute Akzeptanz zu wünschen ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MACCULLOCH DIARMAID, *Die zweite Phase der englischen Reformation* (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen via media. (KLK 58) Aschendorff, Münster 1998.

Der Verfasser, anglikanischer Geistlicher und Professor in Wesley College/Bristol, kokettiert in kulturell bedingter Selbstironie mit der „natürlichen Subjektivität“ aller Kirchengeschichte, um dadurch seine elegante Objektivität, redliche Wissenschaftlichkeit und nuancenreiche Darstellung umso überzeugender darzutun.

Die englische Reformationsgeschichte ist geeignet, vor allem in einem Kulturkreis mit spürbaren josephinischen Traditionen Verständnishilfen zu bieten. Denn was Heinrich VIII. „reformierte“, unterschied sich nur unwesentlich von den Maßnahmen der meisten katholischen Mächte auf dem Kontinent. Nur erfolgten die staatskirchlichen „Reformen“ der römisch-katholischen Spanier, Portugiesen, Franzosen, der Gallikaner und Josephiner teilweise erst 250 Jahre später. Schwere Eingriffe in die kirchlichen Strukturen wie die Aufhebung von Klöstern, Neueinteilung der Diözesen und rituelle Veränderungen, die Bekämpfung der volkstümlichen Frömmigkeit, vor allem der Heiligenverehrung und die Pietätlosigkeit gegenüber Reliquien war durchwegs nicht nur auf die „Schismatiker“ beschränkt. Das einzige Neue, was den wirklich gravierenden Unterschied ausmachte, war die auch formal vollzogene Trennung von Rom. Der staatliche Absolutismus allein war nicht imstande, das unvergleichliche anglosächsische Phänomen des Freikirchentums zu verhindern, das auch den klassischen Vorstellungen der großen Reformatoren nicht entsprach.

Stefan Hanke übersetzte gut lesbar. Allerdings fehlten ihm offensichtlich fachkundige Lektoren. Ich gebe nur einige Beispiele an: Das berühmte „Prayer-Book“ ist nur sehr entfernt als „Gebetbuch“, vielmehr als Rituale oder in der Sprache der Zeit als „Agendenbuch“ anzusprechen. „Chantries“ würde ich als „Messbenefizien“ und „Kollegiatstifte(r)“ übersetzen. „Religious activities“ sollte nicht abwertend mit „Praktiken“ (15), sondern mit „Veranstaltungen“ wiedergegeben werden. Für „Foundations“ sollte man „Stiftungen“, nicht „Gründungen“ sagen. (15, 17) „Fabric“ (17) hat natürlich nichts mit unserer „Fabrik“ zu tun, sondern mit dem „bunten Muster“ mittelalterlicher Frömmigkeit. Die päpstliche „Supremacy“ ist sachlich eindeutig

der päpstliche Primatsanspruch, eher nicht die „Oberherrschaft“ (16). „Approach“ (18) ist hier schlicht und einfach die „Methode“, nicht umgeleitet die „Herangehensweise“.

Die deutschsprachigen Leser werden dieses niveaureiche Buch dem Herausgeber Prof. Smolinski danken.

Salzburg/Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ HARTMANN GERHARD/SCHNITH KARL (Hg.), *Die Kaiser*. 1200 Jahre europäischer Geschichte. Styria, Graz 1996. (877, zahlr. Abb., Stammtafeln, Karten). Ln. S 584,-/DM 80,-/sFr 72,50.

Der Titel des Werkes lässt sich rechtfertigen, obwohl darin nicht nur „Kaiser“ behandelt werden, sondern auch „Könige“. Die Idee des Imperiums, des „Heiligen Römischen Reiches“, hält ja die Herrschergestalten zusammen, auch wenn diese den Kaiserrang nicht erlangten. So ließ sich etwa Ludwig der Bayer (1328) in Rom sogar durch einen Laien krönen (409) und König Wenzel (1378–1400) strebte, wenn auch vergeblich, einen Romzug zwecks Kaiserkrönung an (434). Der „Kurverein“ von Rhense aber beschloss 1338 sogar, dass der gewählte römische König auch ohne Krönung durch den Papst die Kaiserwürde habe. Die Kaiseridee war also das beherrschende Prinzip! Aus diesem Grund sei dem Benutzer des Buches empfohlen, zuerst die interessante Abhandlung von G. Hartmann über das „Heilige Römische Reich“ zu lesen (788–806), in der die erwähnten Bezüge anschaulich vor Augen geführt werden.

Mit dem Buch ist dem Verlag ein überaus nützliches Nachschlagewerk gelungen. Ausgehend vor allem von den früher erschienenen Werken „Mittelalterliche Herrscher in Lebensbildern. Von den Karolingern zu den Staufern“ (K. Schnith, 1990) und „Die Habsburger in Lebensbildern“ (K. Reifenscheid, 1982) sowie angereichert um Biographien der Herrschergestalten des Spätmittelalters und der Hohenzollern-Kaiser wird nun ein Bogen 1200-jähriger europäischer Geschichte von Karl d.Gr. bis zum Zusammenbruch der Monarchien 1918 gespannt.

Die geschickte Aufbereitung des Materials, die Berücksichtigung aller relevanten Daten, die Einfügung von Stammtafeln und die gute Lesbarkeit der Lebensbilder sind Vorzüge, die Hervorhebung verdienen. Die Beigabe eines Verzeichnisses einschlägiger Literatur und eines Personenregisters erhöht die Brauchbarkeit und erlaubt Einstiege auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den behandelten Personen und Materien. Dass das Buch nicht frei ist von Druckfehlern und bei den einzelnen Biographien

den Herrschernamen die Regierungsjahre nicht beigefügt wurden (man muss sie dem Inhaltsverzeichnis oder dem Text der Darstellung entnehmen), sei als kleiner Mangel angemerkt, der sich bei einer Neuauflage leicht beheben lässt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BÄR MICHAEL, *Homiletik im Priesterseminar Passau 1828–1964*. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 33). Echter, Würzburg 1998. (714). Brosch. DM 80,-/S 584,-/sFr 76,-.

Der Autor, von 1993 bis 1997 Dozent für Homiletik im Passauer Priesterseminar, hat es unternommen, die Geschichte seines Faches an ebendieser Institution zu schreiben. Das Resultat ist eine monumentale Dissertation, die den zeitlichen und thematischen Rahmen wiederholt sprengt. Man ist dafür aber dankbar, weil dadurch eine Fülle wertvollen Vergleichsmaterials bereitgestellt wird, das bei stärkerer Beschränkung entfallen wäre. So wird der Arbeit ein gewichtiges Kapitel von ca. 60 Seiten über „Homiletik im Bistum Passau“ vorausgeschickt, in dem zum Beispiel auch auf das „Ennsner Priesterhaus“ Bezug genommen wird. Die von mir publizierten Statuten dieser Anstalt bleiben allerdings unberücksichtigt. In einem umfassenden Überblick werden im 2. Kapitel auf fast 130 Seiten der „bischöfliche“ und der „gesamtkirchliche Einfluss auf Homiletik und Predigt“ im Bistum Passau gewürdigt und u.a. wertvolle Ergänzungen zu den Bischofsbiographien geboten. Im Zusammenhang mit Bischof M. v. Rampf (1889–1901) wird auch auf die unter ihm gegründete Theologisch-praktische Monatsschrift eingegangen.

Das eigentliche Dissertationsthema wird erst im 3. Kapitel aufgegriffen, in welchem der „Homiletikunterricht von 1824 bis 1964“ behandelt wird. Dieser sehr umfangreiche Abschnitt ist nach den einzelnen Dozenten gegliedert. Mit Gestalten wie Regens Joseph Irringer (vgl. Register), Franz X. Ritzer und Dr. Max Schwarz werden Persönlichkeiten vorgestellt, die in der Zeit des Modernismus einer aufgeschlossenen Verkündigung das Wort sprachen und zum Beispiel auch die Werke protestantischer Homiletiker heranzogen. Mit Ausführenden über die Homiletik im „Georgianum“ und im „Collegium Germanicum“ wird der Passauer Boden verlassen. Bär begründet diesen Exkurs damit, dass an diesen Anstalten Passauer Theologen studiert haben, die später zur Elite gerechnet wurden und wichtige Ämter in der Priesterausbildung erlangten. Die teilweise gegebene Identität von Dozenten und Dompredigern rechtfertigt auch die Aufnahme des 4. Kapitels über „Die Passauer Dompredigt von 1826 bis 1964“.

Abgeschlossen wird der stattliche Band mit mehreren Predigtanalysen im 5. Kapitel, die unterschiedlichen Ausbildungsepochen entnommen sind. Hier sei besonders auf die originelle Predigt „Der Apfelbaum und seine Blüten“ von Max Schwarz zum Fest der Heiligen Dreifaltigkeit verwiesen. Als Ergebnis der Predigtanalysen zeichnet sich ein allmählicher Übergang von der Katechismus- zur Schriftpredigt ab.

Das Buch wird durch ein, wie Stichproben gezeigt haben, verlässliches Personenregister erschlossen, während ein Sachregister leider fehlt. Die hier besprochene Dissertation stellt nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Homiletik und der Pastoral, sondern darüber hinaus auch zur Passauer Diözesangeschichte dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ WEISS OTTO, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte Bd. 2). Pustet, Regensburg 1998. (302). Brosch.

Der Autor, als Modernismusforscher längst ausgewiesen (vgl. sein Werk „Der Modernismus in Deutschland“, Regensburg 1995), legt nun ein weiteres spannendes – aber auch beklemmendes – Buch zum Thema vor. Er eröffnet neue Zugänge zur Geschichte des Modernismus im Dominikanerorden vor allem im deutschsprachigen Raum. Es ist erschütternd, was sich alles an Ketzerriechei und Intrigen zur Regierungszeit Papst Pius X. (1903–1914) gegen teils führende innovatorische Kräfte wie die Bibliker M.-J. Lagrange und V. Zapletal abspielte, beziehungsweise welchen Einfluss so fragwürdige Gestalten wie U. Benigni, Leiter des berühmten „Sodalitium Pianum“, oder A.M. Weiß, Professor der Apologetik in Fribourg, ausübten. Dieser ist aber auch eine tragische Gestalt. Man kann ihm nicht absprechen, dass es ihm um das Wohl der Kirche, so wie er es verstand, ging. Letztlich ist er gescheitert. Für diese Zeitschrift ist Weiß von besonderem Interesse, benutzte er sie doch fast 20 Jahre lang als Arena für seine Kämpfe gegen die Modernisten. Mit dem berühmt gewordenen Wort „Questa cosa è finita“ setzte schließlich Papst Benedikt XV. den Umtrieben der Leute um Benigni ein Ende.

Ergänzend seien zu dem lesenswerten Buch zwei einschlägige Aufsätze nachgetragen: Roland Götz, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“, in: FS für Kardinal Friedrich Wetter, St.Otilien 1998, 389–438; Anton Landersdorfer, Albert Maria Weiß

OP (1844–1925), in: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, hg. von. Hubert Wolf, Paderborn 1998, 195–216.
 Linz Rudolf Zinnhobler

LEXIKON

■ BERGER RUPERT, *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*. Herder, Freiburg 1999. (XXI und 570). Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 65,-.
 Das 1980 erstmals (5. Aufl. 1990) gemeinsam von Adolf Adam und Rupert Berger verfasste Pastoralliturgische Handlexikon ist ohne Zweifel ein Klassiker, auf den in Studium und liturgischer Praxis nur zum eigenen Schaden verzichtet werden kann. Unter Berücksichtigung der Entwicklung in den vergangenen zwei Jahrzehnten legt Rupert Berger nun eine „Neufassung“ des Werkes vor, bei der die Grundkonzeption erklärmaßen nicht geändert wurde. Nur zehn Lemmata wurden neu aufgenommen (zum Beispiel Lima-Liturgie und Thomas-Messe), lediglich drei Artikel wurden gestrichen (Altarblatt, Gregoriusmesse, Laurentius), dafür aber einzelne Artikelüberschriften präziser formuliert (zum Beispiel „Musik, instrumentale“ statt „Musik im Gottesdienst“, aber auch „Kinder im Gottesdienst“ statt „Kindergottesdienst“). Es spricht für die Qualität des Ursprungswerkes, dass dessen Texte weitgehend wörtlich übernommen werden konnten. Rez. jedenfalls war nicht selten über die (immer noch) zutreffende Beschreibung pastoralliturgischer Probleme aus den früheren Auflagen überrascht. Die Integration der neuen Lemmata ist freilich nicht immer geglückt. So fehlt etwa in den Artikeln „Priestersitz“ und „Sedilien“ ein Verweis auf den (neuen) Artikel „Leitung von Gottesdiensten“, in dem die derzeit strittige Frage nach der Nutzung des Vorsteher-sitzes durch Laien zumindest erwähnt wird. Neben den sachlich begründeten (meist kleineren) Änderungen im Text sind vor allem die wesentlich erweiterten und aktualisierten Literaturhinweise eine wirkliche Bereicherung des Werkes. Berger hat dabei erfolgreich sein besonderes Augenmerk auf Zeitschriftenartikel gelenkt, „die für die Weiterentwicklung förderlich oder für die Praxis hilfreich sind“ (V). Natürlich werden auch die neueren Standardwerke ausgewertet (zu Recht wird nicht auf andere Lexika verwiesen), die früheren Angaben allerdings meist unaktualisiert übernommen. Hier hätte sicher der eine oder andere Titel gestrichen werden können; aktuelle Auflagen wichtiger Werke wären dagegen in einem solchen Handlexikon doch wahrzunehmen (vgl. etwa S. 458). Für die

praktische Nutzung wäre es darüber hinaus hilfreich gewesen, das Verzeichnis der 730 Artikel (XIII–XXI; drei Verweise sind dort stehengeblieben) und das Zusatzregister (565–570: Begriffe, die unter anderen Stichwörtern behandelt werden) zu verbinden.

Zweifelsohne aber können Lehrende und Lernende Berger dankbar sein, dass er diese aktualisierte Fassung seines Werkes erarbeitet hat. Auch im Blick auf die Praxis in Pfarrei, Schule und Liturgievorbereitung ist hier leicht Orientierung zu finden. Wie schon bisher wird Rez. das Handlexikon als jenes Buch bezeichnen, dessen Anschaffung auch lohnt, wenn für andere liturgiewissenschaftliche Literatur kein Geld zur Verfügung steht.

Linz

Winfried Haunerland

LITURGIE

■ HAUKE MANFRED, *Die Firmung*. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Bonifatius, Paderborn 1999. (524) Hardcover. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-. ISBN 3-89710-074-6

Obwohl es große pastorale Anstrengungen im Umfeld der Firmung gibt, ist es schwierig, deren genauen Stellenwert und ihre theologische Bedeutung zu beschreiben. Dies mag mit dazu geführt haben, dass ein größerer Gesamtüberblick zur Theologie der Firmung schon lange nicht mehr vorgelegt wurde. Der Luganer Dogmatiker möchte diese Lücke schließen und legt ein Werk vor, in dem in beeindruckender Breite nach den biblischen Grundlagen (10–51) die geschichtliche Entwicklung unter Rückgriff auf Vätertexte, Lehramtsäußerungen und liturgische Quellen vorgestellt wird (52–225). Auf diesem Hintergrund geht er dann mit systematischem Interesse den Fragen einer angemessenen Firmtheologie nach (226–347). Die in der Pastoral häufiger diskutierten Fragen des Firmalters (348–379) und des Firmspenders (380–400) sowie Ökumenische Fragen (401–442) werden in eigenen Abschnitten behandelt. Zusammenfassung (443–464), ein Blick auf das Jubeljahr 2000 und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (471–500) sowie mehrere hilfreiche Register (501–524) runden das Werk ab.

Ohne Zweifel ist das materialreiche Buch eine Fundgrube für fast alle Aspekte der Geschichte und Theologie der Firmung und bezieht dabei auch in strittigen Fragen in der Regel klare Position. So gibt H. zum Beispiel bei der leidigen, aber mit theologischen (und religionspädagogischen) Konzepten eng verbundenen Frage nach dem angemessenen Firmalter und dem Ort der

Firmung innerhalb der christlichen Initiation interessante und reichhaltige Informationen über die Praxis in Geschichte und Gegenwart und nennt als eigenes Ideal „eine rechtzeitige Firmung vor der Erstkommunion und die Schaffung eines Sakramentalen zum Abschluss der Grundkatechese mit feierlichem Glaubensbekenntnis im Jugendalter (für 12- bis 13- oder 17- bis 18-jährige). Für Letzteres fehlen freilich bislang, zumal im deutschen Sprachraum, die pastoralen Erfahrungen“ (378).

Dass Rez. das Buch dennoch mit gemischten Gefühlen aus der Hand legt, liegt nicht daran, dass auch H. nicht eine einfache und klare Antwort im Blick auf eine Theologie der Firmung geben kann, sondern hier eher Annäherungen versucht (bekanntlich sind ja auch die lehramtlichen Äußerungen voller Komparative, die die Firmung nur in gewissen Relationen und damit immer auch unspezifisch beschreiben). Aber es stören doch manche harmonisierende Tendenzen (vgl. etwa 211 die Begründung für die Rücknahme der konziliaren Rede vom Bischof als *minister originarius*: „Die Rede vom ‚erstberufenen Spender‘ ist dagegen kirchenrechtlich nicht recht praktikabel, so dass das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 zum früheren Sprachgebrauch zurückkehrte“), und es irritiert ein Wechsel der Sprachebenen, deren Bedeutung zumindest den auch angezielten Eltern und Katecheten nicht immer offensichtlich sein wird (so suggeriert zum Beispiel die forschende Rede von der Einsetzung der Sakramente durch Christus [7, 9] für solche Laien die Vorstellung eines klaren Stiftungsaktes des geschichtlichen Jesus, auch wenn H. an anderer Stelle ausdrücklich von einem „Embryonalstadium“ [57] der Firmung spricht und eine prägende Rolle der Apostel bei der Entwicklung des sakramentalen Zeichens durchaus für diskutabel hält [45]).

Ist es im übrigen wirklich hilfreich, bei der moralischen Frage nach dem Nichtempfang der Firmung kommentarlos auf Diskussionsbeiträge von 1906 und 1954 zu verweisen? Rez. jedenfalls hat den Eindruck, dass das Bemühen, alle Aspekte zu bedenken, gelegentlich zu einer museumsartigen Sammlung (mit zahlreichen fragebedingten Wiederholungen) geführt hat. Dennoch sind solche Sammlungen hilfreich, und insofern wird das Werk sicher bei zukünftigen Arbeiten zum Sakrament der Firmung und zu den Initiations-sakramenten insgesamt zu konsultieren sein.

Linz

Winfried Haunerland

■ KRANEMANN BENEDIKT, *Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster*. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und

der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. (LQF 83) Aschendorff, Münster 1998. (XXX + 360). Brosch. DM 110,-.

Der nunmehrige Erfurter Ordinarius für Liturgiewissenschaft legt hier seine Habilitationsschrift (Wintersemester 1993/94 in Münster) im Druck vor und leistet damit einen bedeutenden Beitrag zur Historiographie der Münsteraner Diözesanliturgie. Untersucht werden alle gedruckten amtlichen Ritualien sowie handschriftliche und gedruckte nichtamtliche Ritualien, die im Bistum Münster zwischen dem Beginn des 16. Jh. und dem Jahr 1931 verwendet wurden. Das besondere Erkenntnisinteresse, das die Untersuchung und Darstellung durchgängig prägt, ist die Frage nach den soziokulturellen Bedingungen, unter denen die Ritualien verfasst beziehungsweise die jeweiligen Formulare entwickelt wurden. Schon bei der Beschreibung der untersuchten Quellen (16–80) geht K. darauf ein. Konsequenter aber stellt er vor die Untersuchung der einzelnen Formulare zu den liturgischen Feiern im Umfeld der Geburt (Taufe, Taufwasserweihe, Muttersegen), um Ehe und Familie (Verlobung, Trauung, Ehejubiläen), angesichts von Schuld und Sünde (Bußliturgie) sowie im Umfeld von Krankheit und Sterben (Krankensalbung, Krankenkommunion und Viatikum, Begräbnis) das Zeugnis der zeitgenössischen Synoden und Visitationen (81–339).

Nur beispielhaft sei auf einige Beobachtungen, in denen sich die Zeitgenossenschaft der Ritualien zeigt, hingewiesen. So wird mehrfach deutlich, dass die erste gedruckte Münsteraner Agenda von 1592 eindeutig ein Produkt der Gegenreformation und beginnenden Konfessionalisierung ist. Die zahlreichen Prozessionen, die weder im Rituale des 16. noch in denen des 19. und 20. Jahrhunderts vorgesehen waren, sind Zeichen des Barock und eines selbstbewussten Katholizismus. Mit den erstmals in der *Collectio Rituum* von 1894 auftauchenden Formularen für Ehejubiläen wird auf die höhere Lebenserwartung der Menschen und eine mittlerweile gewachsene personalere Sicht der Ehe reagiert. Die aufgebrochenen konfessionellen Welten führen dazu, dass sich in der *Collectio Rituum* von 1931 ein Formular für die Trauung konfessionsverschiedener Ehen findet; die zahlreichen deutschen Texte sind darüber hinaus ein Beleg für den Einfluss der liturgischen Erneuerung und eine deutlichere Wahrnehmung der Rolle der Gemeinde.

Neben solchen beachtenswerten Einzelbeobachtungen zeigt sich allerdings auch, dass es bei den sakramentlichen Feiern und den Ritualien keine klare münstersche Diözesantradition gibt, die sich durchgängig nachweisen ließe. Bei jedem

neuen Druck, aber auch bei den in Münster verbreiteten Handschriften wurde offensichtlich immer wieder aus unterschiedlichen Quellen geschöpft, wobei die Gründe für die Veränderungen nicht immer deutlich sind. Formal wurde zwar 1894 das *Rituale Romanum* von 1614 eingeführt; doch sollte es nur in den Fällen benutzt werden, in denen die gleichzeitig veröffentlichte *Collectio Rituum* keine Bestimmungen enthielt. Allerdings waren darin verschiedene Formulare aus dem römischen Buch übernommen worden, doch wurden mit der *Collectio* gleichzeitig manche Münsteraner Gewohnheiten in das 20. Jh. hinein gerettet. Erwähnenswert ist sicher auch, dass die Bemühungen um eine Romanisierung der Liturgie schon 1861 vom Diözesanbischof ausgingen und nicht einer Initiative Roms entsprangen.

Fast schon selbstverständlich sind bei dieser Reihe die sorgfältige Drucklegung und die notwendigen Register. Leider hat K. die von ihm im ersten Teil der Studie aufgelisteten, aber nicht näher untersuchten Inhalte der Ritualien nicht im Register der „Initien, Personen, Sachen“ erfasst. So erschließt sich nur aus der sorgfältigen Lektüre, dass es in Münsteraner Ritualien etwa Formulare für Erstkommunion und 40-stündiges Gebet, Pfarreinführung und Priesterjubiläen gab, nicht aber beispielsweise zur Primiz. Doch ändert dieser „Schönheitsfehler“ natürlich nichts an der hohen Qualität des Buches und der wissenschaftlichen Leistung des Autors.

Linz

Winfried Haunerland

MISSION

■ MÜLLER KARL/USTORF WERNER (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. (Theologische Wissenschaft Bd. 18). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (291). Kart. DM 49,80.

Mission kann von einer christlichen Kirche nicht getrennt werden. Während sich die Kirche in ihrer Anfangszeit jedoch vor allem in dem von ihr bewohnten Erdkreis ausbreitete, ging sie später aus den Ländern, in denen sie Heimatrecht bekommen hatte, in fremde und unbekannte Länder und Kulturen. In der Art und Weise, wie die Kirche die Aufgabe der Mission wahrnimmt, wird aber zugleich ihre eigene leibhaftige Gestalt sichtbar. Die missionarischen Bemühungen vermischen sich mit den kulturellen und gesellschaftlichen Prägungen, in die die Kirche hineingebunden ist und die sie vielfach auch mitgestaltet hat.

Der Band ist als katholisch-evangelisches Gemeinschaftswerk konzipiert und will Kenntnisse über den Verlauf der Mission der christlichen Kirchen vermitteln. Nach einer Einleitung über die Missionsgeschichte im Protestantismus (W. Ustorf) und die katholische Missionsgeschichtsschreibung (K. Müller) seit dem 16. Jhdt. wird dargelegt, welche Dynamik das Christentum in den Kontinenten entwickelt hat. Zur Sprache kommen der Nahe Osten (J. Madey), Nordafrika (L. Hagemann), die katholischen (E. Nunnenmacher) und die protestantischen (A.F. Walls) Erfahrungen in Schwarzafrika, der indische Subkontinent (K. Koschorke), Zentralasien (W. Klein), Nordostasien (H. Waldenfels), Südostasien (J. Roxborough), Ozeanien (Th. Ahrens), Lateinamerika (G. Collet) und die dortigen Einwanderungskirchen und Missionsprotestantismen (H.J. Prien), die Mission von Nordamerika aus (A. Dries), die Missionsgeschichte der ethnischen Minderheiten in den Vereinigten Staaten und Kanada (C. Davis) sowie die christliche Erfahrung Europas 1789–1989 (H. McLeod). Die Schlusserwägungen (H. Rzepkowski) befassen sich mit der Missionsgeschichte im Wandel der Motivationen und Perspektiven.

Im Vordergrund stehen die geschichtlichen Ereignisse. Die Vielfalt der Aktivitäten, die von einer missionarischen Kirche weltweit gesetzt wurden, und die große Zahl der damit verbundenen Namen machen es allerdings schwer, auch nur einen groben Überblick zu behalten. Missionstheoretische und missionstheologische Fragen, die gegenwärtig eine Rolle spielen, werden nicht thematisiert, tauchen aber am Rande auf. So zeigt sich zum Beispiel, dass missionarische Bemühungen nicht einfach als ein Teil von Kolonialisierung anzusehen sind, sondern dass diese einer kolonialen Machtpolitik im Interesse der betroffenen Menschen auch widersprochen haben. Auch haben christliche Missionen nicht einfach bestehende und intakte indigene Kulturen zerstört; sie haben vielmehr – wie zum Beispiel im pazifischen Raum – Menschen, die in der eigenen kraftlos gewordenen Kultur keine Antworten auf die Fragen der neuen Zeit gefunden haben, mit den Antworten aus dem Evangelium einen neuen Bestand ermöglicht.

Gewiss war die Mission von den Bedingungen und Prägungen der eigenen (christlichen) Kultur abhängig; andererseits haben die Erfahrungen und Entdeckungen, die man in und mit fremden Kulturen gemacht hat, auf die Ursprungsländer zurückgewirkt und diese verändert. So bietet der Band, in dem es zunächst um eine nüchterne Beschreibung von Ereignissen geht, auch missionstheoretische Denkanstöße.

Linz

Josef Janda

PASTORALTHEOLOGIE

■ STEINKAMP HERMANN, *Die sanfte Macht der Hirten*. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. Grünewald, Mainz 1999. (136). Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

Schon wieder ein Buch über die Macht in der katholischen Kirche? Ist nicht dieses Thema auch wissenschaftlich „ausgereizt“? Das Buch „Die sanfte Macht der Hirten“ erhebt nicht den Anspruch, eine weitere Analyse der gegenwärtigen Machtverhältnisse in der katholischen Kirche zu liefern.

Der bekannte französische Philosoph Michel Foucault hat eine besondere Form der Machtausübung analysiert, die wesentlich mit dem Christentum zusammenhängt und die er „pastorale Macht“ nennt. Zu ihren Merkmalen gehört, dass sie vordergründig nicht als Macht erscheint, sondern sich hinter vielerlei Tarnungen verbirgt: als Fürsorge und Versorgung, als aufopfernder Einsatz für die ihr Anvertrauten, als liebevolle Sorge um fremdes Seelenheil. Im Gewand von Diakonie und Seelsorge werden subtile Formen kirchlich-klerikaler Macht ausgeübt. Der Münsteraner Pastoraltheologe und -soziologe Hermann Steinkamp versucht in dieser Studie, Foucaults Topos der „pastoralen Macht“ als Inspiration für eine Analyse der gegenwärtigen Praxis der Kirche, ihrer „Pastoral“ nutzbar zu machen.

In den ersten drei Kapiteln stellt Steinkamp die Theorie der „pastoralen Macht“ Foucaults in verständlicher Sprache dar. Im vierten Kapitel wird mit Hilfe des Instrumentariums Foucaults die volkshirchliche Praxis untersucht. Dabei erweisen sich die Grundannahmen und Handlungsmuster des traditionellen Pastoralmodells als „latent und subtil macht- und marktförmig“. Im Schlusskapitel diskutiert Steinkamp „Gegenbewegungen“ einer befreiungstheologisch inspirierten Sozialpastoral.

Steinkamps neues Buch ist ein sehr bemerkenswerter Beitrag für die (pastoral)theologische Diskussion. Beeindruckend ist die Klarheit und Transparenz in der Methodik. Mit dieser Studie ist ihm eine Präzisierung und Weiterentwicklung der „Sozialpastoral“ und damit entscheidene Impulse für eine kritische Revision kirchlich-pastoraler Praxis gelungen. Die Studie ist sicherlich nicht frei von Schwarz-Weiß-Darstellungen kirchlicher Praxis, wie zum Beispiel Pfarrpastoral versus Kategorialer Seelsorge, doch sind diese Überzeichnungen als Veranschaulichung eines genau analysierten Sachverhaltes nicht störend.

Mit Blick auf die aktuelle Diskussion über die „Dienstleistungskirche“ im Kontext der großen Einsparungskonzepte in der katholischen Kirche und angesichts ungeklärter Fragen zur Theologie des kirchlichen Amtes sei dieses Buch als „Pflichtlektüre“ empfohlen.

Linz

Hermann Deisenberger

PHILOSOPHIE

■ SCHNEIDERS WERNER, *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*. Beck, München 1998 (BSR 1259). (214). Pb. S 145,-/DM 19,80.

Mit Werner Schneiders, Professor emeritus an der Universität Münster, ist man gewohnt, das sogenannte „Zeitalter der Aufklärung“ und dessen Aufarbeitung zu verbinden. Mit dem hier zu besprechenden Buch wagt sich Schneiders an ein Unternehmen, das gerne gemieden und dessen Notwendigkeit zugleich betont wird: die Rede ist von einer Einführung in die Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Wie soll so etwas überhaupt möglich sein? Schneiders trifft hierfür drei Vorentscheidungen: erstens beginnt er seine Darstellung der Philosophie des 20. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert und zwar im wesentlichen mit Hegel und dem anschließenden „revolutionären Bruch“ (Löwith) in der Philosophie; zwar wird die Materie dadurch (noch) umfangreicher, zugleich erlaubt es aber dem Verf., Linien zu entwickeln und zu verfolgen, die angesichts der gebotenen Kürze einer Einführung das Verständnis erleichtern. Zweitens beschränkt er sich auf die deutschsprachige Philosophie, und drittens will er den selbst gewählten Gegenstand dadurch handhabbar machen, dass er sich auf die Darstellung der die jeweiligen Positionen leitenden Philosophiebegriffe konzentriert.

Angesichts der Knappheit wird eine durchaus repräsentative Auswahl an Autoren und Strömungen vorgenommen und durch drei Überschriften organisiert: Als „Existenz- und transzendenzorientierte Philosophie“ werden Jaspers und Heidegger vorgestellt, unter die „gesellschaftsorientierte Philosophie“ werden Bloch, Adorno und Horkheimer gereiht, für „wissenschaftsorientierte Philosophie“ stehen der Wiener Kreis, Wittgenstein und Popper. Neukantianismus, Phänomenologie (Husserl) und hermeneutische Philosophie (Dilthey) werden als „Abkömmlinge des 19. Jahrhunderts“ (192) vorgestellt.

Bedenklich stimmt allerdings der am Schluss unternommene, bilanzierende Ausblick auf die

Zukunft der Philosophie: Für Schneiders selbst scheint sich Philosophie in der Lösung von Problemen (vgl. 195, 204) zu vollziehen, sodass sich die Frage stellen lässt, welche Probleme denn „wirklich“ (204) gelöst worden wären. Wenn man sich die Aufgabe der Philosophie so zu-recht legt, wird man von der allgemein vorherrschenden Meinung über die Nutzlosigkeit der Philosophie bestätigt; die Etatverteilungen der Bildungseinrichtungen zugunsten der „problem-lösenden“ Naturwissenschaften belegen dies obendrein. Schneiders bekräftigt seine Auffassung von Philosophie noch durch den Hinweis, dass Philosophie „vermutlich wirklich überflüssig“ (207) werde, wenn „die unbestreitbare, alles erklärende wissenschaftliche Weltformel“ (207) gefunden werde. Dies sei zwar unwahrscheinlich, bis dahin jedenfalls bedürfen die Menschen „noch eines anderen Denkens, zum Beispiel der Besinnung auf Sinn“ (208). Nur bis dahin? Und vollzieht sich Besinnung auf Sinn in der Form von Problemlösungen?

Persönliche Vorlieben und Schwerpunkte geben oft Anlass zur Kritik: es verwundert allerdings auch von der Sache her, dass Gadamer als Schüler Heideggers und wirkmächtiger Erneuerer der hermeneutischen Philosophie nicht einmal erwähnt wird. Angesichts der skizzierten Bestimmung von Philosophie gewinnt die Aus-sparung Gadamers richtiggehend an program-matischem Charakter. Ist Philosophie – im Sinne des geforderten anderen Denkens – nicht viel eher als der Versuch einer Theorie aufzufassen, die die Deutungsbemühung des bewussten Lebens erfassen und weiterführen will, also als umfassende Selbstverständigung?

Linz

Michael Hofer

■ NOHL HERMAN, *Einführung in die Philoso-phie*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1998. (126). Brosch. DM 18,-/S 131,-.

Kant hat des öfteren darauf hingewiesen, dass man *Philosophie* nicht lernen könne, es sei denn, dass man die Vernunftferkennntnisse rein äußerlich, gewissermaßen als bloße Realienkunde des Geistes, sammelt und ebenso unbeteiligt, sozu-sagen als Fakten, dahererzählen kann. *Philoso-phieren* dagegen lässt sich lernen, das heißt „also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft [zu] machen.“ (Logik A 27) Die Philosophiegeschichte bietet reichlich Gegen-stände zur Übung, in dieser Art zu denken. Sofern man gewillt ist, diese Ansicht mit Kant zu teilen, dann lässt sich daraus auch ein Ein-teilungs- und – wenn man so will – ein Be-urteilungskriterium für Einführungen in die

Philosophie gewinnen. Demnach können die Einführungen als gelungen gelten, die anleiten zum Philosophieren und nicht die einzelnen Denkbewegungen wie zu erstaunende Erzeu-gnisse und Ergebnisse aus der Geschichte vor einen hinstellen, sodass einem die Frage unab-weisbar wird, wie die – also die Philosophen – denn auf solche, je nach Geneigtheit des Lesers mehr oder weniger kuriose Gedanken haben ver-fallen können.

Bei der Lektüre von Nohls Einführung wird man auf gekonnte Weise in das philosophische Den-ken hineingenommen. Ungefähr die Hälfte des Buches nimmt die Erörterung erkenntnistheore-tischer Fragestellungen ein: Die empiristische Fassung des Erkenntnisproblems und deren Überwindung durch Kant ist auf engem Raum wunderbar nachvollziehbar referiert; der Aufbe-reitung dieser Problematik kommt die Heranzie-hung Platons und seiner erkenntnistheoretischen Leistungen im „Theätet“ sehr entgegen.

Die daran anschließenden Kapitel lassen Nohls philosophische Herkunft durch deutliche Bezug-nahme auf Dilthey erkennen, worunter aber die Klarheit, an die man sich durch die vorange-gangenen Kapitel gewöhnt hat, ein wenig leidet, da manches zu knapp beziehungsweise zu an-spielungsreich gerät. Aber gerade auch hier ist man angehalten, selbst zu denken.

Hervorgehoben sei noch, dass sich das Jahr der Erstveröffentlichung, 1935, in einem recht ak-tuellen Sinn als irrelevant erweist: Gegenüber heutigen gnostischen Tendenzen in der New-Age-Bewegung lassen sich seine Ausführungen über die Körperlichkeit als Ermöglichung einer ‚echten‘ Begegnung von Menschen mit Gewinn lesen. „Spiritismus“, „Gedankenübertragung“ und andere (zeit-)„geistige Phänomene“ werden vor diesem Hintergrund als bloß gewendeter Sensualismus erkennbar (vgl. 90), die sich ‚ver-geistigt‘ geben mögen, letztlich aber die Dif-ferenz von Geist und Sinnlichkeit einziehen. Genauso entschieden wird aber von Nohl der Glaube als Beziehung zur Transzendenz in seiner Geistigkeit herausgestellt, die es nicht erlaubt, von Gotteserfahrungen in unbedacht sinnlicher Weise zu plaudern und mit Wohlbefinden oder ähnlichem zu verwechseln (vgl. 125).

Linz

Michael Hofer

■ HOFER MICHAEL, *Nächstenliebe, Freund-schaft, Geselligkeit*. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher. Wilhelm Fink, München 1998. (298). Kart.

Michael Hofer legt mit dieser Arbeit, welche die überarbeitete Fassung seiner philosophischen Dissertation (Wien 1996) darstellt, eine gründli-

che hermeneutische Untersuchung vor. Zentrales Anliegen ist das Problem des „Nichtverstehens“ beziehungsweise des „Verstehens des Anderen“ – angesichts der assimilierenden Angleichung an den Gegenstand einerseits und der angleichenden Assimilierung des Fremden an den Erkennenden andererseits. Der rote Faden der Überlegungen besteht – wie Hofer in der *Einleitung* (11–16) ausführt, in der „Frage, wie es gelingen kann, Anerkennung zu sichern“ (13). Eine solche hermeneutische Theorie ist auf drei Argumente bezogen: auf das *epistemologische* (Rechtfertigung des gleichzeitigen Bestehens mehrerer Interpretationen), das *erkenntnistheoretische* (Begründung des Zusammenhangs von Selbst- und Fremdverständnis) und das *konstitutionstheoretische* (Klärung der Struktur der Subjektivität). Von dieser Methodik her unternimmt Hofer eine Rekonstruktion dreier Ansätze, um der Frage nach der Möglichkeit einer „Hermeneutik der Anerkennung“ im einzelnen nachzugehen.

Im ersten Hauptteil (17–118) erfolgt eine Auseinandersetzung mit Günter Abel, dessen Ansatz sich letztlich als Aufhebung jeglichen Diskurses in Interpretation erweist; die „Allumfassendheit der Interpretation“ (60) lässt keinen externen Standpunkt zu. Mit dem Stichwort „Nächstenliebe“ ist der epistemologische Charakter dieser Interpretationsphilosophie zum Ausdruck gebracht: mehrere, gleich gültige Interpretationen sind entweder zu verstehen oder verdienen Anerkennung. Im zweiten Teil (119–198), der die Hermeneutik von *Hans Georg Gadamer* behandelt, kommt die Sprachlichkeit der Wirklichkeit sowie das „Wechselspiel von Selbst- und Fremdverständnis“ (161) ausdrücklich in den Blick. Hofer arbeitet die Offenheit und Unabschließbarkeit der hermeneutischen Erfahrung deutlich heraus und zeigt, inwiefern hier die Bereitschaft impliziert ist, „sich vom andern etwas sagen zu lassen“ (189). Unter dem Titel der „Freundschaft“ – entlehnt von Aristoteles – versucht Gadamer, den Gedanken eines reinen Selbstbesitzes als aporetisch zu erweisen; Hofer bringt dies auf den Punkt: „Selbsterkenntnis ist wesentlich über den andern vermittelt“ (193). Der dritte Teil (199–266) schließlich, der sich mit *Friedrich Schleiermacher* befasst, verweist auf die Konstitution des Selbstbewusstseins, das sich – erfahren als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit – nicht selbst begründen kann: „Es ist durch einen transzendental Anderen in seiner Bestimmtheit konstituiert“ (265). Diese grundlegende „Empfänglichkeit“, von der her die Anerkennung anderer zu verstehen ist, wird bei Schleiermacher mit dem Begriff der „Geselligkeit“ angezeigt.

In seiner kurzen Schlussbemerkung (267–269) fasst Michael Hofer die Möglichkeit der *Anerken-*

nung anderer mit den – im Durchgang durch Abel, Gadamer und Schleiermacher gewissermaßen neugewonnenen – Argumenten konstitutionstheoretischer, erkenntnistheoretischer und epistemologischer Art zusammen. Ein *Literaturverzeichnis* (271–293) und ein *Personenregister* (295–298) beschließen das Werk. Die nüchterne und genaue – stellenweise filigrane – Aufarbeitung der Frage nach dem Verstehen des Fremden und der Anerkennung des Anderen, wie sie in diesem Buch erfolgt, sollte gerade auch der Theologie viel zu denken geben.

Corrigenda: S. 25, 2. Zeile v.u.: Interpretation; S. 138, 2. Zeile: [es fehlt:] den (Disput); S. 190, Anm. 134, 7. Zeile: starke; S. 220, 5. Zeile: [muss heißen]: der (Wendung); S. 259, 10. Zeile: war.

Trennfehler: S. 54, 8./9. Zeile; S. 110, 1. Zeile v.u./S. 111, 1. Zeile; S. 130, 7./8. Zeile; S. 164, Anm. 24, 10./11. Zeile.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ SEPP HANS RAINER, *Praxis und Theoria*. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Hg. von Karl-Heinz Lembeck, Ernst Wolfgang Orth und Hans Rainer Sepp, Kontexte, Band 1). Karl Alber, Freiburg/München 1997. (326). Ln. DM 78,-/Subkr. DM 66,-.

Hans Rainer Sepp unternimmt in seinem Werk eine „Aufklärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis als dasjenige einer transzendentalphänomenologischen Rekonstruktion“ (18). Der Begriff „Rekonstruktion“ meint ein Verfahren, das die „Gebilde“ geistiger Tätigkeit zurückführt auf die ihnen zugrundeliegenden Sinngehalte und Sinnvollzüge theoretischer und praktischer Art. Husserls Programm der „transzendentalen Phänomenologie“, das sei den *Ideen* (1913) bestimmend wurde, begreift Welt und Leben insgesamt als Korrelat transzendentaler Subjektivität; zentraler geistiger Vollzug der Rückführung der konkreten Weltverhaftetheit („Mundانيت“) auf die sie konstituierende Subjektivität („Transzendentalität“) ist die transzendente Epoché, die Einklammerung und Außer-Geltung-Setzung aller – für selbstverständlich gehaltenen – Vorurteile und Einstellungen. Insofern diese „transzendente Epoché“ der entscheidende Schnittpunkt zwischen „natürlicher Einstellung“ und „reinem Bewusstsein“ ist, sieht Sepp darin auch den Ansatzpunkt seiner Interpretation des Theorie-Praxis-Problems. Angesichts der Feststellung, dass Husserl eine direkte Verbindung zwischen mundanem und transendentalem Standpunkt nicht dachte, vertritt der Autor die These, „dass es eine direkte Beziehung zwischen Transzen-

dentalität und Mundanität gibt, und zwar im Vollzug der Epoché selbst“ (19).

Nach der Klarstellung seines Anliegens und des aktuellen Forschungsstandes in der Einleitung (13–27) nimmt Hans Rainer Sepp die Auseinandersetzung mit der Thematik auf. Im ersten Teil („Praxis und theoretische Praxis“ [28–123]) geht es um eine Phänomenologie der Praxis, die sich mit der Paradoxie auseinanderzusetzen hat, dass bei Husserl der Sinn von Praxis von der Wissenschaft abhängig ist, die sie betreibt, zugleich aber Wissenschaft selbst eine Form von Praxis ist. Anhand einer Interpretation der Begriffe „Einheit“, „Erfahrung“ und „Situation“ sowie einer detaillierten Analyse von Husserls Konzept der „transzendentalen Epoché“ (98–112) weist Sepp die grundlegende Verflochtenheit theoretischer und praktischer Vollzüge in zentralen Bereichen der Phänomenologie auf. So ist etwa das „praktische Grundinteresse an der Sicherung des Lebens“ (92) sowie das „Sicherungsbestreben der Praxis und ... die Idee einer vollkommenen Praxis als Vernunftpraxis“ (97) Aufgabe und Merkmal von „Theorie“. Komplementär dazu bleiben die „Welt aus Erfahrung“ (59) und das „praktische Interessenleben“ (79) bleibender Bezugspunkt theoretischer Akte. Der zweite Teil („Theorie und Praktik“ [124–180]) setzt sich vor allem mit dem Begriff der Ethik auseinander. Als „ontologische Disziplin“ (124) und „universale Vernunftlehre“ (138) ist die Ethik innerlich verbunden mit der Logik, die Husserl als „universale Wissenschaftslehre“ (138) sieht. Maßgeblich ist die „ethische Lebensform“ (157), die einen Habitus „ständiger Kritikbereitschaft“ (162) ausbildet und so einen faszinierenden Bezug von Rationalität und humaner Praxis verwirklicht, wie Sepp aufzeigt: „... Verwirklichung echter Humanität besagt für ihn [= Husserl] Verwirklichung einer ‚echten Vernunftgemeinschaft‘“ (167). Der dritte Teil („Transzendente Theorie und Praxis“ [181–244]) geht aus von der These, dass Husserls Wissenschaftskritik wesentlich von der Theorie-Praxis-Problematik geprägt ist. Hier ist besonders auf die ausgezeichnete Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift (1936) zu verweisen, die „mundane Gebundenheit aller Theorie, auch der transzendentalen“ (235) einmal mehr deutlich macht. Im vierten Teil („Transzendentalität und Praxis“ [245–310]) schließlich verweist Sepp nochmals darauf, „dass die Praxis auch nach der universalen transzendentalphänomenologischen Epoché auf bestimmte Weise weiterhin Bestand hat“ (280). Mundanität wird im Vollzug der Epoché zwar in ihrer „Naivität“, Voreingenommenheit und praktischen Interessensgebundenheit bewusst, aber nicht absolut auf Transzendentalität hin überstiegen. Damit hat Sepp – gegen

die Deutung Heideggers und Finks, die der transzendentalen Subjektivität Husserls völlige „Weltlosigkeit“ bescheinigten (vgl. 293) – seine eingangs aufgestellte These, dass sich in der Epoché die Vermittlung von Transzendentalität und Mundanität ereigne, eingeholt.

Die vorliegende Untersuchung ist ein Musterbeispiel einer genauen und zeitgemäßen Interpretation der äußerst vielschichtigen Philosophie Edmund Husserls und ein kreativer Beitrag zur phänomenologischen Forschung.

Corrigenda: S. 27, 4. Zeile: über den; S. 45, 1. Zeile: zwischen beziehungsweise S. 66, 2. Zeile: traditionellen [jeweils irrthümliche Trennungen]; S. 73, 6. Zeile: eine Art; S. 163, 15. Zeile: Den kategorischen Imperativ; S. 277, 1./2. Zeile: Welt-horizont [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BSTEHE ANDREAS/MIRDAMADI SEYED M. (Hg), *Gerechtigkeit in den internationalen und religiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*. St. Gabriel, Mödling 1997. (414). Kart. S. 420,-.

Die Dialogkonferenz zum Thema ‚Friede für die Menschheit‘, die 1993 zwischen islamischen und christlichen Gelehrten in Wien stattfand, hat auf iranische Initiative eine Fortsetzung gefunden. Vom 25.–28.2.1996 trafen sich iranische und österreichische Wissenschaftler in Teheran zu einer ersten iranisch – österreichischen Konferenz über Fragen der Gerechtigkeit aus islamischer und christlicher Sicht. Die Konferenz wurde gemeinsam geplant und vorbereitet; die Referate und Diskussionsbeiträge sind im vorliegenden Band dokumentiert; eine Ausgabe in Farsi wird vom ‚Centre for Iranian and International Studies‘ in Teheran besorgt.

Zunächst wurde der Begriff Gerechtigkeit aus islamischer und christlicher Sicht dargelegt (S. M. Khamene'i, I. Gabriel, H. Hemmati); im Anschluss daran ging es um sich daraus ergebende Konsequenzen für Politik, Wirtschaft und Kultur (J. H. Pichler, R. Polz, M. T. Ja'fari, J. Zarifi, H. Schneider, M. A. Shoa'i). Die Frage der Menschenrechte und ihrer allgemeinen Gültigkeit kam dabei immer wieder zur Sprache, sie wurde aber auch eigens thematisiert (S. Hammer – G. Luf, S. M. Mohaqqueq-Damad). Weitere Beiträge befassten sich mit Fragen der Gerechtigkeit in der Beziehung von Muslimen und Christen (A. Th. Khoury, M. M. Schabestari). Die kurzen Schlussworte sprachen A. A. S. Rashad und A. Bsteh.

Die Referate und Diskussionsbeiträge waren, auch wenn sie den eigenen Standpunkt pointiert herausstellten und zu Gegenpositionen kritisch Stellung nahmen, von einer Atmosphäre der Höflichkeit und des Respektes bestimmt. Was unter Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen zu verstehen ist, sollte mit der eigenen Glaubensüberzeugung nicht nur in Verbindung gesetzt, sondern aus ihr begründet werden. Bei aller Übereinstimmung in grundsätzlichen theologischen Fragen wurde dabei immer wieder auch deutlich, wie tief und breit der Graben ist, der sich auftut, wenn die religiös geglaubte Gerechtigkeit in eine internationale politische und wirtschaftliche Praxis oder in allgemein gültige Menschenrechte umgesetzt werden soll.

Gewiss sind manche Positionen geprägt von historischen Konstellationen und Erfahrungen. Unterschiede ergeben sich auch daraus, dass es für islamische Gelehrte offenbar schwer vorstellbar ist, dass (Menschen)Rechte auch dann gelten, wenn den Rechten kein entsprechendes Pflichtbewusstsein vorausgeht. Die Hauptfrage war jedoch immer wieder: Wie kann der Wille Gottes – der Garant und Ausgangspunkt jeder Gerechtigkeit – in rechter Weise erkannt und gefunden werden? Während islamische Gelehrte hier vor allem in einer religiösen Sprache von einer Rechtleitung Gottes reden, an die Menschen immer gebunden sind, machen christliche Gelehrte deutlich, dass der Wille Gottes nicht nur aus den Heiligen Schriften, sondern auch aus den geschaffenen Dingen und aus den vorhandenen Verhältnissen abgelesen werden kann und muss, worin islamische Gelehrte wiederum ein zu großes Zugeständnis an moderne westliche Verhältnisse vermuten. Unter anderem geht es dabei um die Frage, ob einer säkularisierten Gesellschaft das Religiöse, das ihr offensichtlich abhanden kam, mit aller Kraft entgegengesetzt werden muss, oder ob die Treue zur eigenen Glaubensüberzeugung auch bedeuten kann, das Religiöse dort zu entdecken und wahrzunehmen, wo es nicht ausdrücklich zur Sprache kommt.

Das Gespräch hat begonnen, aber es hat offensichtlich noch einen weiten Weg vor sich. Beide Gesprächspartner haben zu bedenken, was sie voneinander lernen können. Für die christlichen Gesprächsteilnehmer ist das Glaubensverständnis ihrer iranischen Partner etwas, das ihnen fremd geworden ist, auch wenn es in ihrer eigenen Geschichte nicht allzu weit zurückliegt. Die Frage wird nun nicht sein, ob es gelingt, den Gesprächspartner zum jeweils eigenen Glaubensverständnis zu bekehren. Es geht vielmehr um die gemeinsame Entdeckung, dass es hinter den religiösen Aussagen eine religiöse Wirklichkeit gibt, die nicht adäquat, sondern immer nur

bruchstückhaft in eine menschliche religiöse Rede eingefangen werden kann.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Leben aus dem Tod*. Betrachtungen zum Ostermysterium. (Kriterien 97) Johannes, Einsiedeln, Freiburg i.B. (88). Neuausgabe 1997. DM/sFr 18,-/S 141,-.

Die Theologie des Karsamstag ist ein (das!) Herzstück der Theologie Hans Urs von Balthasars. Er verdankt sie den Erfahrungen A. v. Speyrs und deutet diese im Licht der patristischen und hagiographischen Tradition (Nacht, Gott-Verlassenheit). Die ganze Heilsgeschichte ist im Gehorsam des Logos auf den äußersten Punkt der Scheidung und der einenden Umspannung im Gehorsam finalisiert. In Kreuz und Höllenabstieg unterwandert der tote Christus liebend den Widerspruch zwischen Gott und Sünder. Soteriologie steht im trinitarischen Horizont.

Die vorliegenden Meditationen sind erstmals 1984 erschienen. Im einzelnen umkreisen sie die Themen: I. Leben in den Tod (Dasein im Widerspruch; Gelassenheit; Christus). II. Leben aus dem Tod (Macht Gottes; verflüssigte Substanz; Sterben in die Sendung). III. Eins durch den Tod hindurch.

Es wäre interessant, von Balthasar in den gegenwärtigen Diskurs über antitriumphalistische Deutungen von Kreuz und Auferstehung einzubringen. Mit Hansjürgen Verweyend wendet sich Karl-Heinz Menke gegen die Vorstellung Hans Kesslers u.a., die von einem Neuhandeln Gottes am gekreuzigten Jesus bei der Auferstehung sprechen. Die Gründe für diese Kritik liegen in der Theodizee, näherhin in der Kritik an latent nominalistischen Tendenzen, die sich hinter der Vorstellung von einem Neuhandeln Gottes bei der Auferstehung verbergen. Ausdrücklich steht das Argument Dostojewskis im Hintergrund, dass jedes transgeschichtliche Ereignis eines göttlichen Handelns Gott als einen Zyniker erscheinen lasse, als Zyniker deshalb, weil er das Leiden ja auch hätte verhindern können und so nochmals eine quasi nominalistische Differenz von Freiheit und Liebe in die Rede von der Allmacht Gottes eingetragen werde. Nur wenn Gottes Allmacht mit seiner Liebe identisch sei, und der „Schrei des Gekreuzigten nach seinem Gott (nach Sinn) nicht mit den ganz anderen Kategorien eines ganz anderen Gottes jenseits der Welt und ihrer Geschichte, sondern zumindest anfanghaft schon in seinem Leiden und Ster-

ben beantwortet“ werde, könne diesem Verdacht entkommen werden (*Karl-Heinz Menke*, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: *H. Wagner* [Hg.], *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* [QD 169] Freiburg i.B. 1998, 117). Würde Gott jenseits der Liebe, die am Kreuz sichtbar geworden ist, auch noch „All-Macht“ sein; hätte der trinitarische Gott über die Möglichkeiten Jesu Christi hinaus noch weitere Möglichkeiten gehabt, dann hätte er den nach ihm schreienden Jesus doch gar nicht erst sterben lassen brauchen.

Freiburg i.B.

Manfred Scheuer

■ BAUMER ISO, *Niklaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach*. Kanisius, Freiburg/CH ²(verbessert) 1998. (68). Brosch. sFr 12,80/DM 15,40/S 115,-.

Das Lebenszeugnis des Eremiten, Mystikers, Ratgebers, Friedensstifters Niklaus von Flüe ist nach wie vor inspirierend und provozierend. Nicht zuletzt erhebt sich an seinen Krisen und Abschieden die Frage nach einer möglichen Suspension des Ethischen durch das Religiöse.

In dieser Kleinschrift entwirft Iso Baumer, ausgewiesen im Bereich der religiösen Volkskunde, aber auch der Ostkirchenkunde, ein Bild von Bruder Klaus, das eine erstaunliche Nähe zum Mönchtum der Ostkirche aufweist. Der „Wüstenvater am Bergbach“ hatte die Gabe der Unterscheidung der Geister und konnte so den jeweils treffenden Zuspruch geben (Gib mir ein Wort!). Was Heinrich Stirnimann im Hinblick auf die evangelischen Christen für angebracht hielt, nämlich Bruder Klaus „auch als Partner und als Referenz in das heutige, vom Willen zu ökumenischer Gemeinschaft getragene Gespräch der Konfessionen einzuführen“, weitet Baumer hier auf die Christen aus den Kirchen des Ostens aus. Die Beziehung zur Ostkirche spielt sich dabei auf der Ebene spiritueller Verwandtschaft ab.

Freiburg i.B.

Manfred Scheuer

■ NOUWEN HENRI J.M., *Ich hörte auf die Stille*. Sieben Monate im Trappistenkloster. Herder, Freiburg 1997. 15. Aufl.

Henri J.M. Nouwen, holländischer Theologe und Psychologe, lebt in Nordamerika und ist ein von vielen geschätzter spiritueller Wegweiser. Für sieben Monate begab er sich 1974 in ein Trappistenkloster, das Kloster im Genesee-Tal im Norden des Bundesstaates New York.

In P. John Bamberger, dem Abt des Klosters, fand er einen kongenialen spirituellen Gesprächspartner. Ein Blick in die Tagesnotizen vom 2. Juni

bis zum 25. Dezember, die in diesem Buch vorliegen, gibt dem Leser Einsicht in den Klosteralltag, in die schlichten, nötigen Dienste zugunsten der Gemeinschaft, aber auch in gemeinsames und persönliches Erleben in Gebet und Arbeit, im Schweigen und in tiefeschürfenden geistlichen Gesprächen.

Henri J.M. Nouwen wurde um die Erfahrung reicher: „Klöster baut man nicht, um darin Probleme zu lösen, sondern, um Gott aus all seinen Problemen heraus zu loben“.

In dieser Erfahrung, „die eigenen Erfahrungen zu Gott hinaufzuheben“, liegt auch der Wert dieses Buches.

Linz

Josef Hörmandinger

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ ARBEITSLOSENPROJEKT TUWAS, *Leitfaden für Arbeitslose*. Der Rechtsratgeber zum SGB III. Fachhochschulverlag, Frankfurt/M. ¹⁶1999. (508). Kart. DM 20,-.

BAUMGARTNER HANS MICHAEL (Hg.), *Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit*. Die Menschen vor der Jahrtausendwende. F. Pustet, Regensburg 1999. (97). Kart.

MACHOVEC MILAN, *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*. Tyrolia, Innsbruck 1999.

REININGER DOROTHEA, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion. Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann. Schwaabenverlag, Ostfildern 1999. (736). Kart. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

STIRNEMANN ALFRED/WILFLINGER GERHARD (Hg.), *Ortskirche und Weltkirche*. (pro oriente XXII) Tyrolia, Innsbruck 1999. (392). Brosch. S 390,-/DM 53,50/sFr 51,-.

WINTERHOFF-SPURK/HILPERT KONRAD (Hg.), *Die Lust am öffentlichen Bekenntnis*. Persönliche Probleme in den Medien. Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 1999. (163). Brosch. DM 42,-.

B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ BUTZKAMM ALOIS, *Mit der Bibel im Heiligen Land*. Bonifatius, Paderborn 1999. (277, Bildteil). Geb. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,80.

D O G M A T I K

■ WAGNER MARION, *Die himmlische Frau*. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts. F. Pustet, Regensburg 1999. (397). Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

E T H I K

■ PESCHKE KARL-HEINZ, *Christliche Ethik*. Grundlegungen der Moralthologie. Paulinus, Trier 1997. (425). Geb. DM 48,-.

K I R C H E N G E S C H I C H T E

■ CONRAD ANNE (Hg.), *„In Christo ist man weder man noch weyb“*. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. (KLK 59) Aschenforff, Münster 1999. (232). Kart. DM 39,80.

L E X I K A

■ BERGER RUPERT, *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*. Herder, Freiburg 1999. (XXI u. 570). Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 65,-.

L I T U R G I E

■ EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste*. Modelle für die Sonn- und Festtage im Jahreskreis A/B/C. (Konkrete Liturgie) F. Pustet, Regensburg 1999. (236). Geb.

EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste*. Modelle für die Werktage im Jahreskreis 18.-34. Woche. (Konkrete Liturgie) F. Pustet, Regensburg 1999. (215). Geb.

KUNZLER MICHAEL, *Leben in Christus*. Eine Laienliturgie zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes. Bonifatius, Paderborn 1999. (700). Geb. DM 59,80/S 437,-/sFr 56,80.

P A S T O R A L T H E O L O G I E

■ FOX HELMUT/PAULY WOLFGANG, *Befreite Liebe – verantwortete Liebe*. Paulinus, Trier 1999. (184). Kart.

S P I R I T U A L I T Ä T

■ BULLIARD JULES, *Geleite mich zum anderen Ufer*. Texte und Gebete für die Begleitung von Sterbenden. Bonifatius, Paderborn 1999. (146). Geb. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,60.

HANGELBERGER MANFRED, *Signale des Unbewussten*. Ängste verstehen und bewältigen. (Topos plus 312) F. Pustet, Regensburg 1999. (120). TB.

HEIMBACH-STEINS MARIANNE/EID VOLKER, *Kirche – lebenswichtig*. Was Kirche zu geben und zu lernen hat. (Topos plus 302) Don Bosco, München 1999. (183). TB.

KASPAR PETER PAUL, *Geheiligte Zeiten*. Zeichen und Symbole im Jahreskreis. (Topos plus 315) Tyrolia 1999. (122). TB.

KREMER JACOB, *Enthüllungen der Zukunft. Tod – Rettung – Weltgericht*. (Topos plus 317) F. Pustet, Regensburg 1999. (159). TB.

KREPPOLD GUIDO, *Die Seele entdecken*. Seelische Gesundheit und der Rhythmus des Jahres. (Topos plus 311) F. Pustet, Regensburg 1999. (116). TB.

VORGRIMLER HERBERT, *Wiederkehr der Engel?* Ein altes Thema neu durchdacht. (Topos plus 301) Butzon & Bercker, Kevelaer 1999. (120). TB.

WOHLMUTH JOSEF (Hg.), *Unter den Sternen*. Theologische, astronomische und poetische Miniaturen zur Jahrtausendwende. Borengässer, Bonn 1999. (126). Kart. DM 19,80.

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 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	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. 0732/784293-4142, 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

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

Karl Hausberger

3

Herman Schell

(1850–1906)

Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse

Am 28. Februar 2000 jährt sich zum 150. Mal der Geburtstag Herman Schells, einem der prominentesten als „Modernist“ verdächtigten Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Anders alle bisher erschienenen Bücher über Schell, die sich im wesentlichen mit dessen Theologie befassen, legt Karl Hausberger den Akzent seiner eindrucksvollen Biografie gerade auf die *zeitgeschichtlichen und kirchenpolitischen Umstände*, die mit dem Schlagwort „Modernismuskrise“ beschrieben werden.

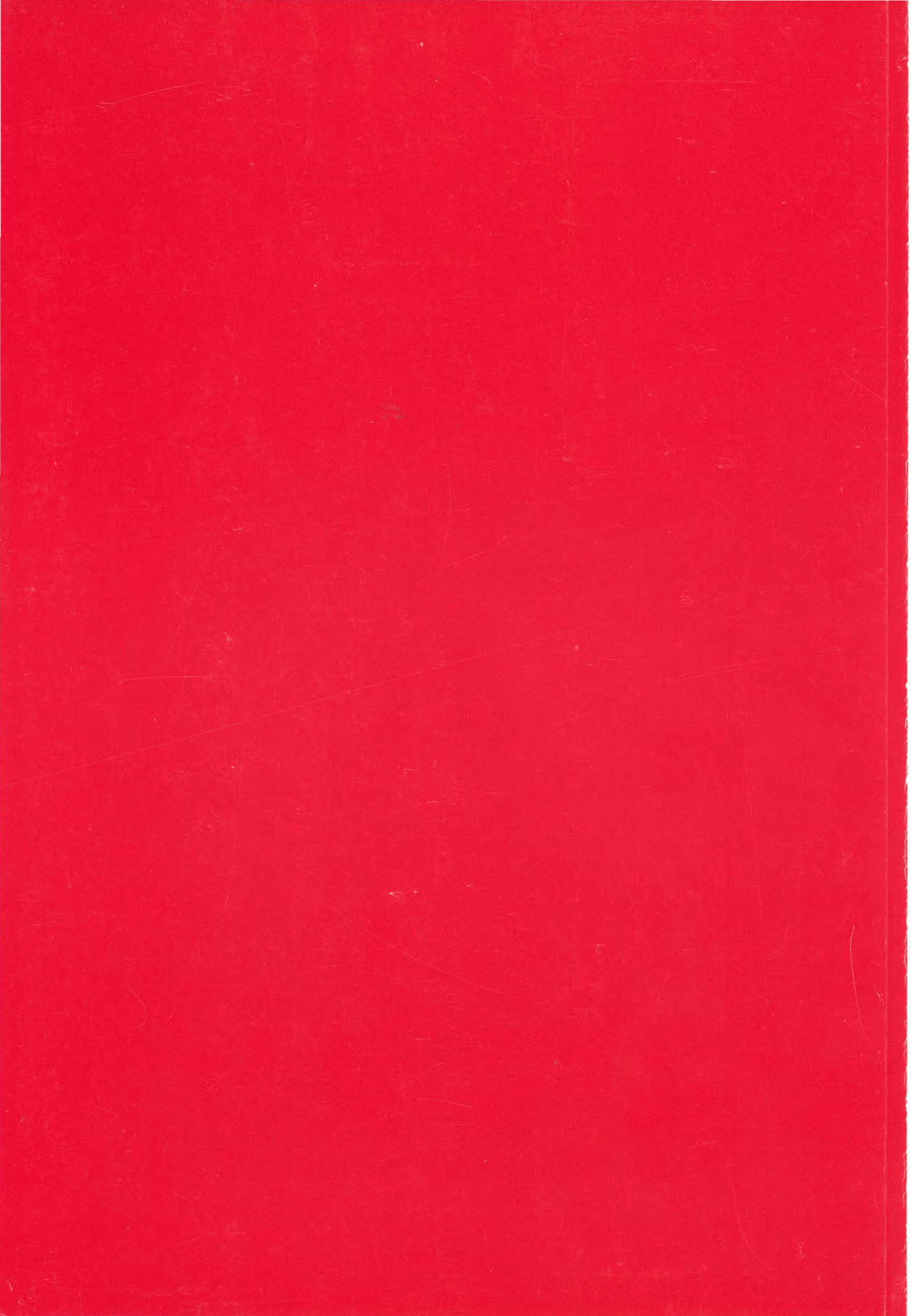
Streckenweise liest sich das Buch wie ein „Skandalbericht“ über die Epoche eines kaum noch zu steigernden Antimodernismus, dessen Opfer Herman Schell geworden ist.

Neuerscheinung

X, 554 Seiten mit 4 s/w-Abb.,
kart. DM 98,-/sFr 93,-/
ÖS 715,- (ISBN 3-7917-1663-8)

Verlag
Friedrich Pustet





THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SPIRITUALITÄT - LEBENSPRÄGEND

Scheuer · Aufmerksamkeit und Hoffnung

Plattig · Zeichen für die ganze Kirche

Pawlowsky · Kompensation eines Herzfehlers

Leyener · Geistliches Leben im Pastoralen Dienst

Gruber · Priestersein heute

Hofer · Mundwerker im Dienste Gottes

Hoheneder · Exerzitien im Alltag

Scharer · Spiritualität als Schulkultur

Gruber · Wahrheit und Sinn

Seigfried · Ein Meilenstein der Ökumene

Literatur:

Die himmlische Frau (M. Bayer),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgie,
Pastoraltheologie, Philosophie, Religionspädagogik, Spiritualität

2 2000 148. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2000

Schwerpunktthema: Spiritualität – lebensprägend

Manfred Scheuer:	Aufmerksamkeit und Hoffnung. Koordinaten christlicher Spiritualität	114
Michael Plattig:	Zeichen für die ganze Kirche. Zur Bedeutung der Orden und ihrer Spiritualität	122
Peter Pawlowsky:	Kompensation eines Herzfehlers. Gibt es eine Spiritualität der Laien?	132
Brunhilde und Thomas Leyener:	„... du zeigst mir den Pfad zum Leben...“ (Ps 16,11). Alltag und geistliches Leben im Pastoralen Dienst	139
Elmar Gruber:	Priestersein heute	146
Peter Hofer:	Mundwerker im Dienste Gottes und des Lebens. Spiritualität und Predigt	152
Chiara Hoheneder:	Exerzitium im Alltag – ein Weg zur gelebten Spiritualität. „Gott in allen Dingen suchen und finden“ (Ignatius von Loyola)	161
Matthias Scharer:	Spiritualität als Schulkultur	169
Abhandlungen:		
Franz Gruber:	Wahrheit und Sinn. Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II.	176
Adam Seigfried:	Ein Meilenstein der Ökumene: Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre	185
Literatur:		
	Das aktuelle theologische Buch – Marta Bayer: Die himmlische Frau (M. Wagner).....	200
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (201), Anregungen für die Praxis (203), Bibelwissenschaft (207), Dogmatik (209), Fundamentaltheologie (209), Kirchengeschichte (210), Kirchenrecht (215), Liturgie (215), Pastoraltheologie (217), Philosophie (218), Religionspädagogik (219), Spiritualität (221)	
	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 Mitarbeiter: Sr. Mag. Marta Bayer, Kirchenplatz 2, A-4652 Steinerkirchen
 Pfarrer Elmar Gruber, Berchemstraße 25, D-80686 München
 Doz. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Sr. Chiara Hoheneder, Steinweg 1, D-94032 Passau
 Dipl.-Theol. Brunhilde u. Dr. Thomas Leyener, Küferweg 1, D-72124 Pliezhausen
 Dr. Peter Pawlowsky, Buchfeldgasse 9, A-1080 Wien
 Prof. P. DDr. Michael Plattig, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster
 Prof. Dr. Matthias Scharer, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck
 Doz. Dr. Manfred Scheuer, Harrachstraße 7, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Adam Seigfried, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg

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 ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

Spirituelle müsste die Kirche sein, so meinen viele und stoßen sich dabei an manchem ungeistlichem Leerlauf, der das alltägliche Getriebe kirchlicher Institutionen und Gremien auszeichnet. Spirituelle müssten die Christen sein, so meinen andere und sehen in vielen Struktur- und Reformdebatten nur ein Zeichen des Glaubensverlustes. Doch bei aller Wertschätzung, die der Spiritualität entgegengebracht wird, stoßen sich wieder andere (oder dieselben bei anderer Gelegenheit) an einer Frömmigkeit, die ihnen abgehoben und realitätsfremd erscheint. Zupackend sollen die „Geistlichen“ sein, aber keine Macher. Fromm sollen alle sein, die in der Seelsorge tätig sind, aber keine „frommen Spinner“.

In diesen und ähnlichen Erwartungen zeigt sich, dass die Notwendigkeit von Spiritualität und Frömmigkeit innerkirchlich von kaum jemandem bestritten wird. Aber Differenzen, Auseinandersetzungen und Sprachlosigkeiten können leicht entstehen, wenn genauer

zu sagen ist, was Spiritualität meint und wie sie konkret Gestalt gewinnt. Kann Spiritualität verordnet werden? Gibt es für alle verbindliche Strukturen und Formen?

Die Autorinnen und Autoren unseres Schwerpunktthemas haben versucht, realitätsnah und konkret über Theologie und Praxis der Spiritualität nachzudenken. Gemeinsam ist allen Beiträgen das Bemühen, Wege zu zeigen, wie sich Spiritualität verleblicht. Nicht um geistliche Hochseilakrobatik sollte es nämlich in der Frömmigkeit gehen, sondern um einen Lebensvollzug mitten im Alltag. Denn die wahren Frommen schweben nicht über dem Boden, sondern stehen mit beiden Beinen auf der Erde.

Weil wir glauben, dass auch in der Sorge um die Spiritualität und in spirituellen Vollzügen Theologie ganz praktisch wird, haben wir für Sie dieses Heft gemacht.

Ihre Redaktion

Einem Teil dieser Auflage liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet, Regensburg, der Firma Johannes Thurnhairs Nfg, Dornbirn, sowie eine Information über unsere „Ostaktion“ bei. Wir bitten um Beachtung.

MANFRED SCHEUER

Aufmerksamkeit und Hoffnung

Koordinaten christlicher Spiritualität

Spiritualität ist mehr und etwas anderes als ein frommes Gefühl. Recht verstanden ist sie auch keine Flucht vor den Realitäten des Alltags. Unser Autor, Privatdozent für Dogmatik und Spirituelle Theologie in Freiburg, umschreibt, was Spiritualität theologisch bedeutet. (Redaktion)

Spiritualität ist zur Zeit ein viel beschworenes Postulat in Erfahrungen von Müdigkeit und Resignation, in Verkarstungen des Glaubens, in Sackgassen des kirchlichen Lebens. Sie ist aber auch Instrument der Immunisierung und Keule derer, die sich Kritik vom Leibe halten wollen. So fordern manche statt Dialog und Strukturveränderung mehr Frömmigkeit und Tiefgang. Das real existierende geistliche Niveau kirchlicher Amtsträger und Einrichtungen ist selbst wiederum nicht selten für spirituell Suchende frustrierend. Man wirft sich gegenseitig Flachheit, Untiefe und Subjektverlust vor. – Dieser Beitrag thematisiert zunächst Reduktionen und Funktionalisierungen von Spiritualität. Auf dieser Folie wird dann versucht, Koordinaten ihres christlichen Verständnisses zu skizzieren.

Zwischen Moralisierung und Ästhetisierung

Der Grundsatz, wonach das Gebet nur zur Beförderung der moralischen Gesinnung des Menschen legitim ist, wird vor allem von Immanuel Kant entfal-

tet. In seiner Religionsschrift aus dem Jahre 1793 kommt Kant im letzten Teil auch auf Gebet und Sakramente zu sprechen. Solange diese äußeren Formen dem wahren Vernunftglauben nicht im Wege stehen, lässt Kant sie aus volkspädagogischen Gründen zu. Sobald die geschichtlichen Zutaten des Kirchenglaubens diesen vernunftgemäßen Kern zu verdrängen drohen und zum Selbstzweck werden, entsteht jedoch etwas, was Kant verächtlich „Observanzen“ und „Fetischglauben“ nennt¹. Ebenso schlecht weg kommt bei Kant die Mystik, die als „salto mortale“ von Begriffen zum Undenkbaren zur „vernunfttötenden Schwärmerei“ gehört und so einem unreifen Stadium des Subjektes entspricht².

Der philosophischen und populären Kritik an Gebet und Mystik zum Trotz hat sich in den letzten Jahren eine neue Suche nach Gebet, Spiritualität und mystischer Erfahrung durchgesetzt. Die Gründe dafür sind viele. Die Suchbewegungen der Aufklärung hatten ihre Dialektik. Kant ortete den Grund des Bösen in der Freiheit beziehungsweise freien Willkür des Menschen. Er begnügte sich mit der Hoffnung, zu

¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A 266–270 (WW 7, 856–859).

² I. Kant, Der Streit der Fakultäten A 93 (WW 9, 328).

der unbegreiflichen und niemals gewissen „Revolution der Gesinnung“ durch „eigene Kraftanwendung“ zu gelangen³. Freiheit und Liebe nur zum Postulat des Sollens zu erheben, ist aber „selber Bestandteil der Ideologie, welche die Kälte verewigt. Ihm eignet das Zwanghafte, Unterdrückende, das der Liebesfähigkeit entgegenwirkt“⁴.

Auch die Hypostasierung einer naturwissenschaftlichen Rationalität, die den Menschen mit Gewalt in ihr Korsett der Manipulation presst⁵, führt nicht zuletzt zu einer Verarmung an Lebendigkeit und zum Verlust des Individuellen. Zudem hat das Haben als Individuationsprinzip versagt, der Materialismus in Form des Konsums wurde relativiert. Emanzipatorische wie auch utopische Entwürfe haben ihre Strahlkraft verloren oder müssen sich selbst wegen der Leidens- und Unheilsgeschichte in ihrem Gefolge legitimieren.

In diesem gesellschaftlichen Umfeld wird in der Spiritualität die *Erfahrung* jenseits der toten Begriffe, aber auch jenseits der kalten Moral, der idealistischen, fleischlosen und blutleeren Postulate gesucht. Der Ruf nach Spiritualität hat jedoch wiederum seine Kehrseite. Die Gefahr ist jetzt weniger die krasse Leugnung der Seele, sondern die heimliche Verdinglichung des Göttlichen, die Kontamination von Geist und Dasein⁶. War schon vorher

der Markt zur Religion geworden, so wird jetzt Spiritualität selbst zum Markt: „Spirituelle Erfahrungen wie Seelenruhe, Ekstase und Erleuchtung können nun an ‚heiligen Orten der Kraft‘ in ‚unberührter Natur‘ oder unter Anleitung von echten Schamanen erworben werden: Kaffeefahrten ins Transpersonale. Was vorher durch Gebet, Askese, Versenkung oder Fasten erarbeitet werden musste, ist nun als generisches Produkt zu kaufen. Die Vermarktung des Spirituellen führt auf Holzwege und in psychische Zustände, deren harmlosester noch die Illusion der Erleuchtung ist, die berüchtigte *illuminatio praecox* (‚vorzeitiger Geisterguss‘).“⁷ War die „Moderne“ eher mit der Moralisierung von Gebet und Spiritualität verbunden, so birgt die „Postmoderne“ in ihren populären Formen die Gefahr der Ästhetisierung. „Allenthalben erleben wir ein Styling von Körper, Seele und Geist. ... In Schönheitsstudios und Fitnesszentren betreiben sie die ästhetische Perfektionierung ihrer Körper und in Meditationskursen und New-Age-Seminaren die ästhetische Spiritualisierung ihrer Seelen.“⁸ In der Ästhetisierung von Spiritualität wird diese auf die Befriedigung von Bedürfnissen und somit zur Funktion reduziert. Geistliches Leben ist aber kein Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen⁹.

Ästhetisierung von Spiritualität hat ihre Individualisierung zur Folge. Was

³ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A 50 (WW 7, 698); A 56 (WW 7, 702).

⁴ Th. W. Adorno, Stichworte, Frankfurt a. M. 1969, 99.

⁵ Vgl. dazu W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, bes. 254–258.

⁶ Vgl. zum Beispiel die Thesen gegen den Okkultismus bei Th. W. Adorno, Minima Moralia Nr. 151 (Ges. Werke 4, 273–283).

⁷ Heiko Ernst, *Illuminatio praecox* und andere spirituelle Leiden, in: Psychologie heute 26 (6/1999) 3.

⁸ W. Welsch, Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, 18f.

⁹ Vgl. A. J. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1999, 74.

das im religiösen Kontext meint, lässt sich auf die Kurzformel bringen: Spiritualität im „do it yourself-Verfahren“, „Was Gott ist, bestimme ich!“¹⁰ Dabei spricht der spirituelle Mensch nicht mehr gerne von Gott. Man scheut die Verdinglichung. Das Höchste ist vielleicht positive Strahlung, reine liebende Energie. Gegen Gott, den allmächtigen Vater, spricht, dass man als spirituelles Wesen selbst göttlich ist. Spirituell zu sein heißt, die eigene Subjektivität an das ontologische Zentrum der Macht heranzurücken¹¹.

Brennpunkte christlicher Spiritualität

Christliche Spiritualität ist dagegen geprägt von der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes. Die Fleischwerdung des Logos ist Norm und Kriterium für alle Formen von Spiritualität. „Wenn wir unser Evangelium in Händen halten, sollten wir bedenken, dass das Wort darin wohnt, das in uns Fleisch werden will, uns ergreifen möchte, damit wir – sein Herz auf das unsere gepropft, sein Geist dem unsern eingesenkt – an einem neuen Ort, zu einer neuen Zeit, in einer neuen menschlichen Umgebung sein Leben aufs Neue beginnen.“¹² Es geht also nicht um engelgleiches Leben, idealistische Höhenflüge oder Weltflucht, sondern um Verleiblichung, Einfleischung, Realisation in der geschichtlichen Stunde. Es wäre eine Versuchung, sich herauszuhalten, sich die Hände nicht schmut-

zig zu machen, sich nicht hineinzugeben in die Sehnsüchte und Ängste, die Konflikte und Nöte der real existierenden Menschen. „Sich der Zeit entziehen“ würde „Sünde bedeuten“¹³. „Alle Sünden sind Versuche, die Zeit zu fliehen.“¹⁴ Inkarnatorische Spiritualität ist geprägt von Präsenz und Solidarität. „Egal, was wir zu tun haben: ob wir einen Besen oder eine Füllfeder halten. Reden oder stumm sein, etwas flicken oder einen Vortrag halten, einen Kranken pflegen oder auf einer Schreibmaschine hämmern. All das ist nur die Rinde einer herrlichen Realität, der Begegnung der Seele mit Gott in jeder erneuten Minute.“¹⁵

Gott ist aber auch das je größere Geheimnis, der Andere, der Verborgene. Einem inkarnatorischen Verständnis von Spiritualität immanent ist die Unterbrechung, die Nichterfahrung, die Offenheit auf den Anderen, die Erfahrung des Geheimnisses als Geheimnis. In der Analogie der Liebe ist die Negation jene Dynamik der Beziehung, die nie erstarrt. Es ist eine Dynamik des Vertrauens, der unbedingten Annahme, der Freude und der Zustimmung zum Leben, des Festes und des Alltags, des Empfangens und Lassens, des Lichtes und des Gerichtes, des Gehorsams und der Freiheit, des Trostes und des Hineingehaltenseins in die dunklen Abgründe, der Angst und der Hoffnung, der Erfahrung von Schuld und Vergebung, der Einsamkeit und der Beziehung, der Sammlung und der Sendung, der Ohnmacht und des Schei-

¹⁰ I. U. Dalferth, „Was Gott ist, bestimme ich!“. Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: ThLZ 121 (1996) 416–430.

¹¹ Vgl. dazu P. Strasser, *Journal der letzten Dinge* (es 2051), Frankfurt a. M. 1998, 269f.

¹² M. Delbrel, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln 1979, 18; K. Boehme, *Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrel* (StsTh 19), Würzburg 1997.

¹³ S. Weil, *Zeugnis für das Gute*, Olten 1976, 153.

¹⁴ S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, Paris 1964, 47.

¹⁵ M. Delbrel, *Wir Nachbarn der Kommunisten*. Einsiedeln 1975, 53.

terns, des Verstehens und des totalen Danebenstehens, der Armut und der Seligpreisung, der Dankbarkeit und der Klage, des inneren Friedens und der Zerrissenheit durch einen Auftrag, der Krisis und der Entscheidung, des Lebens und des Sterbens. Biblische Gotteserfahrung kann nicht von der Passion und vom Kreuz abstrahieren. So ist die Dynamik der Liebe offen auf den je größeren, aber auch auf den je kleineren Gott in der Kenose auf den Armen hin.

Im Verständnis christlicher Spiritualität ist gegenüber holistischen Tendenzen der Verschmelzung und unterschiedslosen Identität die positive personale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf als Raum der Freiheit zu schützen. Gott darf nicht vom „Selbst“ oder vom Kosmos aufgesogen werden.

Aufmerksamkeit für die Gabe

Die kritische Instanz gegenüber einer Ästhetisierung des Religiösen liegt nicht einfach in einer bilderstürmerischen negativen Theologie. Vielmehr geht es um das rechte Sehen und Hören. Den Unterschied des Glotzens von einem wirklichen Sehen hat Brecht im *Leben des Galilei* unnachahmlich ausgedrückt: Als der Knabe Andrea behauptet, er „sehe doch, dass die Sonne abends woanders hält als morgens. Da kann sie doch nicht stillstehn!“, antwortet Galilei: „Du siehst! Was siehst du? Du siehst gar nichts. Du glotzt nur. Glotzen ist nicht sehen.“¹⁶ Die Dialektik des Sehens wird bei-

spielhaft im Mythos von Narziss deutlich. Als dessen Mutter den weisen Teiresias fragte, ob ihrem Sohn ein langes Leben beschieden sein werde, antwortete Teiresias: „Nur dann, wenn er sich selbst nicht schaut.“¹⁷ – Narziss starb durch die Liebe zu seinem Spiegelbild, die ihn auf nichts anderes mehr achten ließ. Notwendig und notwendig sind Haltungen der Aufmerksamkeit, Ehrlichkeit und Ehrfurcht gegenüber dem konkreten Leben. „Die von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit ist Gebet.“¹⁸ Zunächst gilt es, aufmerksam zu werden für die vielen blinden Flecken in der Gesellschaft, die einer Ästhetisierung huldigt und dabei viel ausblendet. Denn die Totalästhetisierung läuft auf ihr Gegenteil hinaus, sie führt zu Abstumpfung und Unempfindlichkeit. Für viele Bereiche des Dunklen und des Schmerzes gibt es Anästhetica und Analgetica. Die Sehnsüchte und Erlebniswelten schaffen neue Vergesslichkeiten¹⁹.

Aufmerksamsein bedeutet einerseits eine Aktivität unserer selbst. Wir gehen über uns selbst hinaus in der Absicht, dass sich uns die Welt erschließen soll. Diese Intentionalität suspendiert sich aber zugleich selbst, denn das „Hinausgehen über uns selbst geschieht in einem ursprünglichen Erleiden; einer Liebe, die ein Gehorchen ist. Das in der Aufmerksamkeit geschehende Uns-überschreiten geschieht als eine Leistung und Anstrengung unserer selbst, aber als eine ‚negative Anstrengung‘“²⁰. Aufmerksamkeit bedeutet ein

¹⁶ B. Brecht, *Leben des Galilei*, Frankfurt a. M. 1962, 11.

¹⁷ Ovid, *Metamorphosen*, II. Buch, Vers 348.

¹⁸ S. Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hg. und erläutert von O. Betz, München 1987, 61.

¹⁹ Vgl. G. Bachl, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck-Wien 1994, 105ff.

²⁰ Vgl. S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris 1950, 71–80.

Warten auf das andere als das Unverfügbare. In dieser Einwilligung in das Bedürfnis des anderen, deren Zeitigungssinn in einem Leerwerden von den eigenen Vorgriffen liegt, werde ich aber bereit für die Gabe, die im Ereignis des Sich-mir-gebens des Anderen als des Anderen liegt.²¹ Im Empfangen der Gabe empfangen ich zugleich mich selbst als den, dem gegeben wird²².

Liebe zur Wirklichkeit und Hoffnung

Ein Pol für ein rechtes Verständnis von Spiritualität ist die Wahrnehmung der ungeschminkten und ungeschönten Wirklichkeit der Welt, die Erfahrung des Leidens, der Trauer, der Tränen, der Aggressivität, der Verderbtheit, der Bosheit, der Gespaltenheit und des Widerspruchs. Voraussetzung ist also, dass der Schatten des Absurden, der Schmerz des Leidens herangelassen und nicht harmonisierend zugedeckt wird. Lehrer sind hier Ijob mit seinem Schrei und Jesus mit seinem Ruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34)²³. Freilich lässt sich Spiritualität nicht auf das Standhalten vor Gott im Schrei der Klage reduzieren. „Wer fähig ist, nicht nur zu schreien, sondern auch zu horchen, vernimmt die Antwort. Diese Antwort ist das Schweigen. Wer fähig ist, nicht nur zu horchen, sondern auch

zu lieben, vernimmt dieses Schweigen als das Wort Gottes.“²⁴

Die Wahrhaftigkeit und Erdverbundenheit²⁵ christlicher Spiritualität lebt aus der Hoffnung. Gebet ist geerdet, aber aufgebrochen nach vorne hin. Es ist ein Akt der Hoffnung, ein Akt der Sehnsucht nach Vollendung²⁶. Diese Hoffnung ist nicht rein utopisch, denn Gebet lebt aus der Vorgabe des Reiches Gottes, das schon gegenwärtig mitten unter uns ist (Lk 17,21; vgl. Mk 1,15; Lk 4,16–21; Lk 7,22f; Lk 11,20). Jesus ist das Reich Gottes in Person (Origenes). In seinem Wort, in seinen Taten, seinen Heilungen, seinen Mählern, in seiner Vergebung, in seiner Gemeinschaft mit den Marginalisierten, in seinem Ruf zur Nachfolge, seiner Lebensgemeinschaft mit den Jüngern, in seinem Abendmahl, in Kreuz und Auferstehung ist das Reich Gottes da, bricht die neue Welt an. Das Reich Gottes ist Gabe und Aufgabe, Geschenk und menschliche Praxis, es ist Gegenwart und Zukunft, Fest und Verheißung. Vom Menschen wird der Glaube an das Evangelium, die Radikalität der Umkehr und die Wachsamkeit gefordert: „Seid wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.“ (Mt 25,13)

Freude und Freiheit

Christliche Spiritualität ist nicht Lebensverneinung, sondern ein Weg in

²¹ Vgl. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989.

²² B. Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg-München 1998, 29.

²³ Im Ijobkommentar rechtfertigt Thomas von Aquin Ijobs Hader mit Gott nach dem Modell einer „disputatio hominis ad Deum“ durch ein über alle Autoritätsunterschiede hinausgehendes Wahrheitsinteresse, in: Iob 15,1–16, Ed. Leon.t.26,96 lin. 40–42.

²⁴ S. Weil, *Zeugnis für das Gute* 43.

²⁵ Hier wäre auf die Kritik Th. W. Adornos an der durch die Nationalsozialisten korrumpierten Begrifflichkeit des „Erdhaften“ einzugehen: *Minima moralia* Nr. 120 (Ges. Werke 4,213f).

²⁶ Zum Zusammenhang von Gebet und Hoffnung vgl. Thomas von Aquin, *Opuscula Theologica* I (ed. Marietti), 126–138.

jene Freude, die durch Leben und Botschaft Jesu in die Welt kam und die sich durch seine Auferstehung als unbesiegtbar erwies²⁷. „Wenn ein Mensch die ganze Lehre und alle Gebote erfüllt hat, aber die Wonne und die Lust am Leben nicht gehabt hat, wenn der stirbt und hinübergeht, öffnet man ihm das Paradies, aber weil er in der Welt die Wonne nicht gefühlt hat, fühlt er auch die Wonne des Paradieses nicht.“²⁸ Glück und Freude sind dabei nicht machbar, nicht durch Denken, Technik, Konsum oder Moral unmittelbar erreichbar. Jedem Erfahrungsfetischismus ist zu wehren. Geistlicher Hedonismus und geistliches Naschen werden z.B. von Johannes vom Kreuz einer massiven Kritik unterzogen: „Um zu erlangen, alles zu genießen, suche in nichts Genuss. Um zu erlangen, alles zu besitzen, suche in nichts etwas zu besitzen. Um zu erlangen, alles zu sein, suche in nichts etwas zu sein. Um zu erlangen, alles zu wissen, suche in nichts etwas zu wissen.“²⁹ Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die Thematik von Fixierungen, Abhängigkeiten und Süchten beziehungsweise des Loslassens und der inneren Freiheit. – Liebende Aufmerksamkeit lebt die Spannung zwischen Eros und Lassen beziehungsweise Ledigkeit.

Mystik und Politik

Gott geht in der Heilsgeschichte nicht den Weg der Abkürzung, der ökonomischen Sparsamkeit. Er erspart dem

Gläubigen nicht den „Umweg“ über die anderen. Glaube und Gnade haben immer zugleich einen geschichtlich konkreten, heilsgeschichtlich vermittelten Pol und eine Dimension der Interiorität. Beide Pole sind Koordinaten eines geschichtlich sich entfaltenden Kommunikationsgeschehens.

Der Wert der Interiorität kommt nicht daraus, dass Gott dieser Welt fremd geworden wäre. Innerlichkeit ist nicht die Folge einer Resignation oder Flucht, weil alles andere als Exil, Entfremdung, Abfall, Uneigentlichkeit, Zerfall oder Gefängnis angesehen werden müsste. Interiorität ist nicht objektivlos, nicht sprachlos, nicht „Du-los“, nicht weltlos, nicht realitätsscheu.

Bei der Innerlichkeit geht es um das „Wie eines Tuns“. Es zeigt sich z.B. als Besonnenheit, die sich durch Reflexion, Überlegtheit und Nachdenklichkeit auszeichnet. Im Denken und Tun bedarf es der Kontemplation, die ein „templum“ als Bezirk der Aufmerksamkeit ausgrenzt. Für viele Menschen ist das Innenleben ein Niemandsland, für Kierkegaard ist es die entscheidende Grundkategorie des konkreten Individuums: „Wesentlich existieren, das ist die Innerlichkeit.“³⁰ Innerlichkeit ist nicht fatalistisch oder quietistisch misszuverstehen. Vielmehr geht es um eine „Résistance der Innerlichkeit, als höchste innere Freiheit, die gerade dazu befähigt, angstfreier und nicht korrumpierbar sich einzumischen in die Verhältnisse, wie sie sind.“³¹ Kontemplation so gesehen wird zur Voraussetzung für ein gelöstes und befreiendes

²⁷ Unsere Hoffnung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 106f.

²⁸ M. Buber, Schriften zum Chassidismus, München 1963, 21.

²⁹ Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg (SW 1), Einsiedeln 1964, 56.

³⁰ S. Kierkegaard, Ges. Werke XVI/2, 138ff.

³¹ G. Fuchs, Und alle Fragen offen?, in: Ders. (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt 1996, 264.

Handeln in der Welt, für politischen und gesellschaftlichen Einsatz. Bei diesem Einsatz löst sich der Pol der Kontemplation nicht zugunsten reiner Praxis auf. Denn es braucht Räume der absichtlosen Kontemplation, die sich der Zweckrationalität, dem Leistungsdruck, der Bemächtigung, auch der Verdinglichung und Instrumentalisierung entziehen³². Erst durch Muße, Kontemplation, Meditation wird die Arbeit entgiftet und substanzvoll³³.

Kontemplation ist weniger eine Technik als vielmehr eine Lebensweise und -haltung. Kontemplation ist einfaches Dasein vor Gott. Kontemplative Grundhaltungen sind die Liebe zur Wirklichkeit, das Zulassen der Dinge und Menschen, ohne sie gleich gewalttätig verändern und abschaffen zu wollen. Das sind die Eigenschaften der Kontemplation: „hellwach dabeisein, aus Interesse dabeisein und konsequent dabeibleiben“³⁴. Kontemplatives Beten sucht einen Weg, in den Gedanken, Gefühlen, Wünschen, Sorgen, Problemen, Strategien, Zielsetzungen und im Tatendrang so frei zu werden, dass Raum für die anderen und für den ganz Anderen, für Gott, da ist.

Liebe als Therapie

Christliche Spiritualität ist kein bloßer gnostischer Bewusstseinsvorgang, mit dem man trickreich dem Leiden und dem Tod entkommen könnte. Gegenüber Konzepten, die Glück als Leidlosigkeit denken, mag wahre Liebe den

anderen gut „leiden“. Maurice Blondel sieht im Leid sogar das „Siegel eines andern in uns“³⁵. „Wer an einer Sache nicht gelitten hat, kennt und liebt sie nicht. ... Der Sinn des Schmerzes liegt darin, uns das zu entschleiern, was dem Erkennen und dem egoistischen Wollen sich entzieht, und Weg zur echten Liebe zu sein.“³⁶ Das ist kein Verliebtsein in die eigene Traurigkeit, kein lähmendes Ressentiment mit einem Gefühl des Weltschmerzes. Bei der Fähigkeit zu leiden geht es eigentlich nur um die Fähigkeit, für die Zumutungen eines anderen zugänglich zu werden. Es geht um die Präsenz des anderen, gerade nicht um Wehleidigkeit, die sich alles vom Leibe hält, auch nicht um einen Jargon der Betroffenheit, die ihre Register nach Belieben zieht und selbst zur Keule werden kann.

Spiritualität lässt die Frage zu, was Unrecht, Verwundungen, Demütigungen, Kränkungen, eigene und fremde Schuld mit mir anstellen. Fluchtmechanismen wie die Suche nach Sündenböcken, die Verdrängung ins Unbewusste, Aggression oder das Schlucken sind keine wirkliche Erlösung und Befreiung. Wenn Ungerechtigkeiten mit Hass bekämpft werden, wird das Unrecht mehr. Wer sich selbst und anderen nicht verzeihen kann, wird vom Groll dominiert. Dann greift Vergiftung um sich. Manche sammeln sich ein Vorratslager an Vorwürfen gegen andere an. So geht es vielmehr um die Frage, was den Kreislauf des Bösen

³² Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München-Wien 1977, 505.

³³ Vgl. E. Bloch, *Spuren* (stw 550) WW 1, Frankfurt a.M. 1969, 100f.

³⁴ F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg 1994, 74.

³⁵ M. Blondel, *Die Aktion* (L'Action [1893]). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg-München 1965, 405.

³⁶ A.a.O. 405f.

und der Gewalt vorantreibt, und worin wirklich Heilung liegt. Letztlich geht es um Gewaltlosigkeit und Feindesliebe als wirkliche Therapie³⁷.

Schluss

Spiritualität in christlicher Prägung lässt sich nicht auf einen univoken Begriff bringen. Sie weist ein in eine Spannungsdynamik zwischen Erdung und Hoffnung, zwischen dem Gott in uns beziehungsweise in allen Dingen und dem je größeren und ganz anderen Gott, zwischen Freude und Kreuz, zwischen Interiorität und Kommunikation. Diese Spannungsdynamik lässt sich nicht einseitig auflösen, sie ist auch kein harmonisches Schwingen zwischen den Polen, sondern von Dramatik, Krisen und Unterbrechung gezeichnet. Jeder Pol dieser Spannung kann zur Krisis und auch zur Patholo-

gie geistlichen Lebens werden: die religiöse Erfahrung zur Verdinglichung Gottes, die radikale Transzendenz Gottes zum gleichgültigen Nichtwissen, humanistische Ethik zum Verrat am Geheimnis des ganz Anderen, Interiorität zur quietistischen Fluchtburg, Freude zum unverwundbaren, blinden positiven Denken, Freiheit zum leeren Prozess der Negation der Selbstbestätigung beziehungsweise Selbstzelebration. Spirituelles Leben ist nicht einfach eine höhere Synthese zweier Momente in einem dritten, auch nicht ein „Ganzes“, von dem jene beiden Seiten „Teile“ darstellen, noch weniger Vermischung zu irgendwelchem Ausgleich. Geistliches Leben in Spannungseinheit ist auch keine Charakterlosigkeit, die so kann und auch ganz anders. Spiritualität in der Spur Jesu ist polar: ganz auf Gott hin ausgespannt, aber auch ganz ins Menschliche eingesenkt in solidarischer Zeitgenossenschaft.

³⁷ Vgl. dazu S. Weil, *Schwerkraft und Gnade*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von F. Kemp, München 1952, 104.

MICHAEL PLATTIG

Zeichen für die ganze Kirche

Zur Bedeutung der Orden und ihrer Spiritualität

Spirituelle Aufbrüche in der Kirchengeschichte sind nicht selten mit großen Ordensgestalten und den von ihnen gegründeten oder reformierten Ordensgemeinschaften verbunden. Der Leiter des Münsteraner Instituts für Spiritualität geht der Frage nach, inwiefern die Orden nicht nur Orte gelebter Frömmigkeit sind, sondern von ihnen auch Impulse für das Leben der ganzen Kirche ausgehen. (Redaktion)

Josef Weismayer stellt in seinem Versuch einer Ordenstheologie „von unten“ in dem von ihm herausgegebenen Buch über Ordensgründer und -gründerinnen fest: „Am Anfang dieser Wege stand nicht eine Reflexion darüber, wie sich diese ‚neue‘ Lebensform zu der der anderen Christen verhält. Nicht die Umrisse einer ‚Ordenstheologie‘ waren die bewegenden Momente, sondern der Ruf Gottes, einen konkreten Weg der Nachfolge zu gehen. Die Berufungen dieser Männer und Frauen haben ihre je eigene Geschichte, aber sie zeigen, dass Gott den Einzelnen in einer einmaligen und unverwechselbaren Weise anspricht. Das Abwägen, das Prüfen, das Sich-Vergewissern, ob wirklich Gott auf diesen Weg ruft, war oft mühevoll und langwierig, von manchen Zweifeln und Dunkelheiten begleitet.“¹

Damit wird deutlich, dass die Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit der Gestalten und Ausformungen des Ordenslebens zuerst und zunächst begründet sind in der Vielgestaltigkeit der Gottesbeziehungen von Menschen

und des darin ergehenden Rufes und damit auch begründet sind in der Vielgestaltigkeit der Spiritualität von Menschen. Da es keinen frei schwebenden Ruf und keine „weltlose“ Spiritualität gibt, war Ordensleben immer auch eine Antwort auf die „Zeichen der Zeit“ und muss es auch heute sein. „Gnade setzt die Natur voraus“, der Ruf Gottes trifft auf einen konkreten, biographisch, historisch geprägten Menschen, der seine unverwechselbare und nicht kopierbare Antwort gibt. Damit ist die Grundgestalt von Spiritualität beschrieben, sie ist nämlich die konkrete Antwort eines Menschen auf den Ruf Gottes. Wer nun darauf zu antworten versucht, beginnt einen Prozess der Umformung und Verwandlung; und mit ihm und von ihm beeinflusst verwandelt sich seine Umgebung, verwandeln sich Kirche und Welt. Zur Spiritualität des Ordenslebens gehört wesentlich die dynamische Entwicklung, das Wachstum, das Ablegen des alten Menschen und gleichzeitig das Anziehen oder besser das Werden des neuen Menschen (vgl. Eph 4,22–24).

¹ J. Weismayer, Lebensbilder der Mönchsväter und Ordensgründer – Versuch einer Ordenstheologie „von unten“, in: Ders. (Hg.), Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu, Würzburg 1991, 385–389, hier 385.

Diese Wandlungsfähigkeit wird aber nicht nur vom Einzelnen, sondern vom ganzen Orden verlangt, und eine Ordensgemeinschaft hat nur insofern Bestand, als es ihr gelingt, sich zu wandeln. Dabei geht es um eine „dynamische Treue zum Wesentlichen des Ordenslebens und zum besonderen Charakter eines jeden Instituts... Dynamische Treue vermeidet einerseits ein starres Festhalten an alten, heute aber obsolet gewordenen Formen und Normen; sie verbietet aber ebenso ein oberflächliches Sichanpassen an moderne Zeitströmungen und Ideologien“.²

Was nun eine Ermutigung zur Spiritualität anlangt, im Sinne einer Ermutigung zur persönlichen Antwort auf den Ruf Gottes, die von den Orden für die Christinnen und Christen ausgehen könnte, formulierte das II. Vatikanum: „So erscheint das Bekenntnis zu den evangelischen Räten als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll.“ (LG 44) Das Leben im Orden ist also (Erinnerungs-)Zeichen, nicht Beispiel für die anderen oder von vornherein besonders gelungenes Christsein. Wenn es Beispiel wäre, sollte es nachgeahmt werden, aber dies widerspräche gerade der je eigenen Berufung aller in jeder Situation und in

jeder Lebensform zur Heiligkeit.³ „Im Zeichen aber wird etwas Verborgenes manifest und verleiht sich. Das Zeichen macht aufmerksam, stellt ein Kriterium zur Unterscheidung für das ganze Gottesvolk dar. Im Zeichen des Ordenslebens werden wesentliche Orientierungen deutlich, die die Kirche insgesamt und auch die einzelnen Christen nicht aus dem Auge verlieren dürfen.“⁴

Was wären nun solche Zeichen für alle Glieder der Kirche im Hinblick auf eine Ermutigung zur Spiritualität, die vom Ordensleben ausgehen könnten?

Ich kann hier natürlich nur idealtypisch vom Ordensleben und seiner Spiritualität sprechen; ob dies jeweils wirklich gelebt und dadurch erfahrbar wird, muss hier offen bleiben und stellt sicher eine ernste Anfrage an die Überzeugungskraft der Orden in Kirche und Welt dar.

Die Entdeckung der eigenen Berufung

Beim Ordensleben spricht man selbstverständlich von einer besonderen Berufung des Einzelnen, die sich bewähren muss und die auch von den Gemeinschaften geprüft wird. Es sind vor einer endgültigen Bindung Zeiten der eigenen Prüfung und der Prüfung durch die Gemeinschaft institutionell

² So der Benediktiner und Bischof Viktor Dammertz in seinem Statement auf der IX. Bischofssynode, zitiert nach K. Nientiedt, Autonomie und Abhängigkeit. Zur IX. ordentlichen Bischofssynode über die Orden, in: Herder Korrespondenz 48 (1994), 611–616, hier 614.

³ Noch bis zum II. Vatikanum wurde das Ordensleben als „Stand der Vollkommenheit“ als die beste Antwort auf den Ruf Gottes verstanden, während der Laienstand fast als ein bedauerliches Zugeständnis an die Erfordernisse der Welt und des Lebens (zum Beispiel Fortpflanzung) gesehen wurde. Das Ordensleben galt als die „Goldschnittausgabe“ des Christentums, der Laienstand als das „Taschenbuch“. Damit hat spätestens das II. Vatikanum aufgeräumt, indem es die Berufung aller zur Vollkommenheit betont hat (vgl. LG 5) und erklärte: „Ein derartiger Stand [Ordensstand] ist, in Bezug auf die göttliche, hierarchische Verfassung der Kirche, kein Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien. Vielmehr werden in beiden Gruppen Christgläubige von Gott gerufen, im Leben der Kirche sich einer besonderen Gabe zu erfreuen und, jeder in seiner Weise, ihrer Heilsendung zu nützen.“ (LG 43)

⁴ J. Weismayer, Lebensbilder, a.a.O., 388.

und rechtlich zwingend vorgesehen (Minimum vier Jahre)⁵. Dabei geht es in diesem Prozess nicht nur um die Frage der Berufung, sondern es ist gleichzeitig ein Prozess der Selbst- und der Gotteserkenntnis damit verbunden. Denn Berufung hat diese beiden Pole, den Rufenden und den Gerufenen/die Gerufene; je deutlicher also die Berufung wird, desto konturierter werden auch die beiden beteiligten Pole.

Diese Prüfung der eigenen Berufung wäre nicht nur für Ordensleute wichtig, sondern für jede und jeden, die oder der seine grundlegende Taufberufung, ihr/sein Christsein aktuell leben will. So wird etwa die Berufung zur Ehe fast selbstverständlich vorausgesetzt; sogenannte Ehevorbereitung setzt aber erst dann ein, wenn die Entscheidung für eine Partnerschaft schon gefallen ist. Wäre hier nicht auch schon viel früher eine Prüfung der eigenen Berufung notwendig, die sowohl die eigenen Fähigkeiten, die eigene Neigung und auch die eigenen Grenzen deutlich in den Blick nimmt? Die weiterhin beachtet, dass Berufung natürlich mit einer Entscheidung und einer Wahl zusammenhängt, die jeder Mensch treffen muss, dass es aber auch einen gibt, der ruft? Das heißt, Berufung erfolgt nicht einfach durch eine subjektive Auswahl im Angebot christlicher Lebensentwürfe, sondern es geht um die Frage, wozu Gott mich beruft. Es hat nämlich beurteilbare und spürbare Folgen, ob ich meine Berufung lebe oder nicht beziehungsweise ob ich mir eine bestimmte Berufung nur ein-

gebildet habe. Die Berufungspastoral der Orden entdeckt immer deutlicher, dass ihre Aufgabe nicht darauf zu beschränkt ist, Ordensberufungen zu entdecken und zu fördern, sondern Hilfestellung zu geben für den Prozess der Entdeckung der eigenen Berufung, egal welche Gestalt diese dann annimmt.⁶

Geistliches Leben braucht Formen

Das geistliche Leben einer Ordensgemeinschaft braucht eine bestimmte Form, und diese bedarf der Einübung.⁷ Das gilt nicht nur für gemeinschaftliche Formen, wo dieser Zusammenhang offensichtlich ist, sondern auch für die Gestaltung der persönlichen Frömmigkeit. Ohne Form, Regelmäßigkeit, Nachhaltigkeit und Geduld gibt es kein geistliches Wachstum, so ließe sich die Erfahrung der Orden zusammenfassen. Dabei ist natürlich nicht die äußere Gestalt das Ziel und nicht die oberste Norm. Wäre das der Fall, und dafür gibt es natürlich auch Beispiele in Geschichte und Gegenwart, dann erstarrte das geistliche Leben in den Orden und würde zum lebensabschnürenden Zwangskonzept. Das Ziel ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der Aufbau und die Pflege einer Beziehung zu ihm. Beziehungen brauchen aber Formen und sie brauchen Regelmäßigkeit, ansonsten werden sie langweilig und trocknen aus.

Was die gemeinschaftliche Form angeht, so wird die Bereitschaft verlangt, sich auf Vorgegebenes einzulassen,

⁵ Vgl. CIC Can. 648 u. 655.

⁶ Vgl. J. Maureder, Berufungspastoral: Die notwendige Rückfrage nach innen, in: Ordenskorrespondenz 40 (1999), 409–422.

⁷ Vgl. M. Plattig, Einübung, in: E. Hense, Im Spiegel der Seele. Die Quellen der Mystik, Freiburg 1997, 191–232.

und ein Maß an Toleranz, denn eine Gemeinschaftsform ist immer ein Kompromiss zwischen verschiedenen Bedürfnissen. Auch in dieser gemeinschaftlichen Form des geistlichen Lebens ist es wichtig, seine persönlichen Anteile zu entdecken. Diese werden u.U. im Lauf eines Lebens unterschiedlich groß und vielleicht unterschiedlich gewichtet sein, aber sie müssen vorkommen.

Was die persönliche Form der Frömmigkeit anlangt, so muss diese jede und jeder für sich finden. Wichtig für die persönliche Frömmigkeitsfindung ist es, dass Formen der Einübung bedürfen, also Zeit brauchen, sich zu entfalten; Geduld, damit sie sich entwickeln und wir uns mit ihnen vertraut machen können, denn die Form muss letztlich so beherrscht werden, dass sie „vergessen“ wird, dass ich mich nicht mehr auf sie konzentrieren muss, sondern meine Aufmerksamkeit ganz auf den richten kann, um den es im geistlichen Leben geht, auf Gott. Grundlage dieses Prozesses ist, weil es um Beziehung und Begegnung geht, dass beide, Gott und Mensch, frei bleiben müssen. Das bedeutet: Es gibt im Christentum keine Methode und keine Form, die zwingend zur Gottesbegegnung führt, sondern das Höchste, was die Formen leisten können, ist es, für die Begegnung zu bereiten, einen Begegnungsraum zu eröffnen, die Aufmerksamkeit zu schulen. Gott begegnet wie, wann und wo er will.

Dieser geduldige Umgang mit Formen geistlichen Lebens aktiviert verschiedene Fähigkeiten des Menschen und/oder lässt ihn seine Grenzen entdecken. Dabei ist gefordert, sich einzulassen, ohne sich zu verlieren, zu experimentieren, ohne sprunghaft und ungeduldig zu werden, Kompromisse aushandeln und halten zu können

ohne inneren Groll, das rechte Verhältnis von Form und Ziel zu finden und beide nicht zu verwechseln; es gilt, geduldig mit der Form, mit den anderen und mit sich selbst zu werden.

Dies scheint mir nicht nur für die Frömmigkeitsformen in Klöstern zu gelten. Vielmehr würde ich diese Erfahrungen der Orden als Ermutigung für alle verstehen, zu ihrer je eigenen Form des geistlichen Lebens zu finden. Dies alles aber nicht im Alleingang, sondern im geduldigen Dialog mit den überlieferten Formen der Kirche.

Heiligung des Alltags

Das Ziel des Ordenslebens ist das Leben in und aus der Beziehung zum lebendigen Gott, wobei Fülle und Endgültigkeit noch ausstehen. Diese Zielbeschreibung gilt natürlich für jedes christliche Leben. Das II. Vatikanum sieht die Rolle der Orden dabei so: „Deshalb macht der Ordensstand, der seine Glieder von den irdischen Sorgen mehr befreit, mehr die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kund, bezeugt das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung und die Herrlichkeit des Himmelreiches an.“ (LG 44)

Es geht also nicht darum, etwas anderes zu leben, sondern aufgrund der Lebensform könnte Ordensleben im Sinne des Zeichens deutlicher auf das Ziel verweisen.

Vor allem die kontemplativen Gemeinschaften machen deutlich und bezeugen: Gott ist so groß, dass es sich lohnt, ihn ein Leben lang zu suchen; Gott ist alles, und nur er kann wirklich genügen. Eine 90-jährige Benediktinerin schreibt: „Warum ich gekommen bin? Nicht zum Tun und Arbeiten, nicht um

etwas zu erreichen oder zu werden. Nein, zum Sein bin ich gekommen, zur größtmöglichen Seinserfüllung. Geblieben bin ich, weil ich liebe, und weil ich das Ersehnte und Erwartete gefunden habe.“⁸ Diese Gemeinschaften demonstrieren dabei, ohne dass das natürlich ihr Ziel sein kann (es ist gleichsam das „Abfallprodukt“ ihrer radikalen Ausgerichtetheit auf Gott), dass die Leistungs- und Nützlichkeitskriterien unserer Gesellschaft vom christlichen Standpunkt aus zu hinterfragen sind. Menschliches Leben erhält seinen Wert nicht durch seine Nützlichkeit, sondern dadurch, dass es sich Gott verdankt. Alle Leistungsmentalität im Christentum und natürlich auch in den Orden, jegliche „ethische Kraftmeierei“ ist vom Zentrum her, von Gott her in Frage zu stellen und findet erst in der Beziehung zu ihm das rechte Maß und ihr wahres Fundament. Dabei steht dieses Leben in enger Beziehung zu den Menschen. Ein Charakteristikum etwa der kontemplativen Lebensweise der Karmelitinnen ist die apostolische Ausrichtung. Konkret verstanden meint das, „dass alle Anliegen und Nöte der Kirche, aber auch der Menschen allgemein, darin Platz haben. Die Kontemplation wird nicht als Selbstzweck verstanden, sondern hat dienenden Charakter. Das Ziel ist der Aufbau des Leibes Christi, wie er sich im weiten Raum der Kirche entfaltet.“⁹ Die verstorbene Priorin und Gründerin des Karmel Regina Martyrum in Berlin, Sr. Gemma Hinricher,

beschreibt dies persönlich so: „Ich war zu der Überzeugung gekommen, dass ich mein Leben in einem betenden Dasein für die Menschen einsetzen solle, in dem Erfolg und Leistung klein geschrieben sind. Ich kam zu dem Glauben, dass ein solches Leben, wenn es in Verantwortung und äußerster Konsequenz vollzogen würde, Dienst sein könne für die Menschen.“¹⁰

Ein weiterer Aspekt dieser Ausrichtung des Ordenslebens ist die sogenannte „Heiligung des Alltags“. Dies bedeutet, dass beten und arbeiten nicht im Sinne von Entweder-oder verstanden werden, sondern dass es um die gegenseitige Durchdringung beider „Tätigkeiten“ geht. Der ganze Tag, alles was ich tue, soll nach und nach durchdrungen werden vom Bewusstsein des Lebens vor und mit dem lebendigen Gott. Für Benedikt von Nursia besitzt die Arbeit einen ausgesprochen geistlichen Wert, es geht darum, dass in allem Gott verherrlicht werde.¹¹ Die Regel von Taizé beschreibt es so: „Damit dein Gebet wahrhaftig sei, musst du in harter Arbeit stehen. Begnügt du dich mit dilettantischer Lässigkeit, so wärest du unfähig, wirklich Fürbitte zu tun. Dein Gebet findet zur Ganzheit, wenn es eins ist mit deiner Arbeit.“¹² Bei Ignatius von Loyola trifft man auf das gleiche Anliegen in neuzeitlicher Formulierung: „Sie [die Jesuiten] sollen sich darin üben, Gottes Gegenwart in allen Dingen zu suchen, zum Beispiel im Verkehr, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken,

⁸ Zitiert nach: C. Schütz/P. Rath (Hg.), *Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit*, 2. Auflage, Mainz 1997, 14.

⁹ E. Schmitt, *Der kontemplativ-apostolische Lebensstil der Karmelitinnen*, in: G. Benker (Hg.), *Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott – Engagement für die Menschen*, Mainz 1994, 158–163, hier 159.

¹⁰ Zitiert nach: S. Geweke, *contemplatio. Fotografie in Klausur*, Berlin 1991, ohne Seitenzahlen.

¹¹ Vgl. C. Schütz/P. Rath (Hg.), *Der Benediktinerorden*, a.a.O., 82–86.

¹² R. Schutz, *Die Regel von Taizé*, Gütersloh 1963, 31.

überhaupt in allem, was sie tun.“¹³ Das „Leben in der Gegenwart Gottes“ oder „Gott in allen Dingen finden“ formuliert das geistliche Band, das die Gesamtheit des Lebens, alle seine Bereiche umschließt und eint. Diesem Ziel dienen natürlich auch die gemeinschaftlichen und persönlichen Formen der Spiritualität im Orden. Es ist klar, dass dies ohne die „Krücke“ der Form, ohne den Rahmen einer Gemeinschaft schwieriger ist. Gleichwohl ist es doch gerade ein Problem für Christinnen und Christen heute, die unterschiedlichen Lebens-, Arbeits- und Freizeitbereiche immer wieder zu verbinden, Beziehungen herzustellen, damit es nicht zu „Schizophrenien“ kommt und sich das eigene Leben nicht in seine Stücke auflöst. Dies auch als geistliche Aufgabe zu begreifen, könnte helfen, in seinem Leben eine durchgängige Haltung, ein verbindendes spirituelles Bewusstsein zu entwickeln und zu kultivieren, das natürlich wiederum der Formen und der Übung bedarf.

Bereitschaft zum Wandel

In einem Dokument des Diözesanforums im Bistum Münster heißt es zur eschatologischen Dimension des Ordenslebens: „Gerade diese Hoffnung, das Warten auf den kommenden Herrn, sollte in den Orden und geistlichen Gemeinschaften für die ganze Kirche sichtbar bleiben. Das bedeutet keine Abwertung des gegenwärtigen Lebens. Jedoch ist damit eine Relativierung dessen gegeben, was vielen Menschen als unverzichtbar gilt, ja manchen als höchster Wert erscheint:

Besitz, Sexualität, Leistung, Lebensstandard, Karriere. Indem Ordensleute darauf verzichten, verweisen sie auf die Wertordnung des Evangeliums und lassen so die eigentliche Sinnfrage und das letzte Ziel unseres Lebens deutlicher hervortreten.“¹⁴

Es geht also nicht um Abwertung, sondern um Relativierung, das heißt es gilt, die Dinge in der rechten Relation, in der rechten Beziehung, nämlich von Gott her und auf die Vollendung hin zu betrachten.

Ignatius von Loyola hat dies in seinem Exerzitienbuch im Prinzip und Fundament klassisch formuliert: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, dass der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern.“¹⁵ Ordensleben könnte dazu ermutigen, immer wieder aufzubrechen, sich nicht festzusetzen und einzurichten, auch nicht in den guten Werken, sondern unterwegs zu bleiben mit Gott und ihm entgegen zu gehen. Wenn Orden dies ernst genommen haben, blieben sie erneuerungsfähig; das zeigt die Ordensgeschichte. Als Beispiel sei hier eine Erklärung des Generalkapitels der Dominikaner von 1986 angeführt: „Seit ihren ersten Anfängen hat die Sendung des Ordens zwei besondere Charakteristika: (1) Sie war eine

¹³ Zitiert nach: K. Mertes/G. Schmidt, *Der Jesuitenorden heute*, Mainz 1990, 80.

¹⁴ Diözesanforum Münster, *Kirche – Erscheinungsbild – „Communio“-Orden und geistliche Gemeinschaften*, Kommission 8, Münster 1998, 40.

¹⁵ Zitiert nach: K. Mertes/G. Schmidt, *Der Jesuitenorden heute*, a.a.O., 77.

Mission in die Grenzsituationen und muss es stets bleiben. (2) Sie verlangte immer neu von der dominikanischen Gemeinschaft die Praxis der Wanderschaft (Wanderpredigt) – Beweglichkeit und ständige Bewegung in neue Grenzsituationen hinein.“¹⁶

Keine Form des Ordenslebens ist die letztlich gültige¹⁷, wer die Gegenwart zum Maßstab der Zukunft macht, leugnet die eschatologische Dimension und die Notwendigkeit des Wandels. Die Wandlungsfähigkeit sehr vieler Orden in ihrer Geschichte und speziell in der jüngeren Geschichte nach dem II. Vatikanum¹⁸ könnte Ermutigung für Christinnen und Christen sein, sich selbst auf Wandlungsprozesse einzulassen, sich von Gott verwandeln zu lassen und sich, glaubwürdig durch die eigene Bereitschaft, in unserer Kirche für Wandlung, Reform und Erneuerung einzusetzen. Der gegenwärtige Zustand, die gegenwärtige Form der Kirche darf nicht zum Maßstab ihrer Zukunft werden, wenn wir wirklich an Gottes Vollendung in der Zukunft und an das Wirken des Geistes auf diese Vollendung hin glauben.

Solidarität mit den Armen und Benachteiligten

Ein weiteres Thema der Ordensspiritualität wurde im eben zitierten Text der Dominikaner angeschnitten: das

bewusste Sich-einlassen auf Grenzsituationen, das Aufsuchen sozialer und politischer Brennpunkte, das Sich-begeben in Situationen der Unsicherheit und das Bemühen, darin christliche Nächstenliebe und Solidarität zu leben in ihrer personalen und politischen Gestalt. Ordensleute haben wesentlich zur Entstehung der Basisgemeinden in vielen Ländern der Erde beigetragen, das Leben mit den Ärmsten der Armen in den Slums dieser Welt gehört für viele Gemeinschaften selbstverständlich zu ihrem Engagement. Sie bezeugen am Rande unserer Gesellschaften und unserer Welt, dass sich Christen nicht mit Elend und Not arrangieren dürfen, nicht persönlich und nicht politisch, sondern in der Option für die Armen für eine Verbesserung der Situation der Marginalisierten einzutreten haben. Das gilt für die reichen Gesellschaften selbst und für ihr Verhältnis zu den armen Ländern. So leben etwa seit mehreren Jahren einige Franziskaner aus Frankreich und Belgien in einer „fraternité itinérante“, ohne festen Wohnsitz, ohne Geld, in Solidarität mit den neuen Armen, vor allem den Obdachlosen. Dass dieses Leben auch für Kirche bedeutsam ist, schildert ein Besucher: „Innerhalb und außerhalb der sichtbaren Kirche gibt es zahlreiche Manifestationen des Evangeliums. Ich glaube, auch unsere fluktuierende Gruppe von Obdachlosen ist

¹⁶ Zitiert nach: T. Eggensperger/U. Engel, Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte, Mainz 1992, 176.

¹⁷ In der Schlussbotschaft der IX. Bischofssynode heißt es: „Das gottgeweihte Leben als solches hat Bestand; ... Die institutionellen Formen hingegen können vergehen; keiner von ihnen ist dauernder Bestand gesichert.“ (Zitiert nach: K. Nientiedt, Autonomie und Abhängigkeit, a.a.O., 612).

¹⁸ J. Schmiedl kommt am Ende seiner umfassenden historischen Untersuchung dieser Wandlung der Orden nach dem II. Vatikanum zu folgender Beurteilung: „Aufs Ganze gesehen überwiegt eine positive Bilanz der nachkonziliaren Erneuerung der Orden und religiösen Gemeinschaften. Die Anliegen des Konzils wurden aufgegriffen und realisiert. Die meisten Gemeinschaften haben sich dem inneren Reform-Prozess gestellt und ihn, wenn auch mit geringerer Mitgliederzahl, bewältigt.“ (J. Schmiedl, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar-Schönstatt 1999, 551).

eine solche. Ich habe gelernt, sie als eine Gemeinde von Gläubigen, ja auch als Kirche zu verstehen. ... Das Evangelium schließt niemanden von der Liebe aus. Den Armen aller Art gilt aber die ganz besondere Liebe Gottes.“¹⁹ Es geht dabei nicht um ein Beispiel, das alle nachahmen sollen, sondern um ein Zeichen. Ordensleute können sich in solche Situationen begeben, sie müssen keine Rücksicht auf Angehörige, auf Familie oder Kinder nehmen. Ihre Lebensform gibt ihnen eine größere Beweglichkeit für diese Aufgaben, die sie aber auch nutzen müssen.

Daran wird deutlich, dass jegliche Spiritualität die Solidarität mit den Armen und Benachteiligten im Blick haben muss, will sie sich christlich nennen. Die Option für die Armen ist keine Entdeckung „linker“ Christen, Theologen oder Ordensleute in Lateinamerika; sie ist die Wiederentdeckung einer wichtigen Botschaft des Evangeliums, das sich zunächst und zuerst als frohe Botschaft an die Armen richtet.²⁰ Jede und jeder, der sich auf das Evangelium und auf Christus beruft, hat das in irgendeiner Weise zu berücksichtigen. Eine unpolitische Spiritualität gibt es nicht, denn auch eine Spiritualität, die sich naiv unpolitisch gebärdet, ist politisch in dem Sinn, dass sie an der Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse interessiert ist und damit an der Aufrechterhaltung von globalen Unrechtsverhältnissen und wirtschaftlichen Unterdrückungsmechanismen arbeitet. Gerade heute, in dem Klima eines wirtschaftlichen Neoliberalismus, wäre die Widerstandskraft christ-

licher Spiritualität und ihre Solidarität mit den Marginalisierten gefragt.

Gemeinschaft in Vielfalt

Im Dokument des Diözesanforums Münster wird ein weiterer Aspekt des Ordenslebens angesprochen: „Auf Grund ihres gemeinsamen Lebens und ihres Umganges miteinander verwirklichen die Orden und geistlichen Gemeinschaften auf besondere Weise das Wesen der ‚Communio‘ in unserer Kirche. Sie versuchen, als Gemeinschaft das Evangelium zu leben, indem sie sich in der Bindung an Gott ... um ein geschwisterliches Leben bemühen. Dadurch können sie das Gemeindeleben bereichern, wenn sie ihre Erfahrungen teilen mit Menschen, die auf der Suche sind nach tragfähigen Modellen für das geschwisterliche Zusammenleben in der Gemeinde, in der Familie und in anderen Beziehungen, in denen wir leben.“²¹ In Ordensgemeinschaften leben meist Schwestern und Brüder mehrerer Generationen, unterschiedlicher Mentalitäten und Herkunft und manchmal auch verschiedener Nationalität zusammen, es sind Menschen, die einander nicht gesucht haben. Das geht natürlich nicht ohne Spannungen und nicht ohne Kompromisse, nicht ohne die ständige Suche nach dem gemeinsamen Nenner und nicht ohne neue Formen des Zusammenlebens. Die Herausforderung dabei ist, im Blick auf die gemeinsame Suche nach Gott, im Teilen des Lebens, des Betens und des Arbeitens, sich und seine Fähigkeiten zum Wohl aller einzubringen und gleichzeitig dem/der anderen

¹⁹ H. v. d. Bey/J.-B. Freyer (Hg.), Die Franziskanische Bewegung, Band 2: weltweites Engagement heute, Mainz 1996, 92.

²⁰ Vgl. Jes 61,1 zitiert bei Lk 4,18 u.a.

²¹ Diözesanforum Münster, a.a.O., 38.

Gleiches zu ermöglichen. Diese Aufgabe stellt sich für die meisten Orden nicht nur vor Ort, nicht nur im Kontext des jeweiligen Landes, sondern weltweit, international.

Die meisten Orden haben Niederlassungen in mehreren Ländern, viele sind weltweit verbreitet. Sie geben damit Zeugnis von der weltumspannenden Dimension der christlichen Botschaft und der Kirche, jedoch in einem noch eher überschaubaren und vor allem konkreteren Bereich. Für viele Christinnen und Christen ist diese weltweite Dimension nur punktuell erfahrbar oder theoretisch gegeben. Ordensgemeinschaften versuchen dies in alltägliches Leben zu übersetzen und könnten so mit ihren Erfahrungen Prozesse hin zu einer multikulturellen Gesellschaft begleiten. Die Erfahrung der Orden ist, dass die Vielfalt eine Herausforderung, gleichzeitig aber einen unwahrscheinlichen Reichtum darstellt und die Einheit nicht gefährdet.²² Diese Erfahrung könnte für alle Christinnen und Christen eine Ermunterung darstellen, sich stärker auf multikulturelle Formen des Zusammenlebens einzulassen.

Eine weitere Dimension des gemeinschaftlichen Lebens der Orden innerhalb der Kirche ist deren meist demokratische Struktur.²³ Die Orden haben

bereits seit Jahrhunderten Erfahrungen mit Demokratie in der Kirche gemacht. Sowohl was die Wahl von Ordensoberen, als auch was inhaltliche Entscheidungen, Abstimmungen über Ziele und Wege anlangt, geht es in den meisten Orden sehr demokratisch zu. Das gilt für die Gemeinschaften vor Ort, das gilt für größere Verbände wie die Ordensprovinzen und das gilt für den Gesamtorden weltweit. Die jeweilige Versammlung der Schwestern/Brüder wählt die Oberen und bestimmt, wenn nötig durch Mehrheitsentscheidung, die Richtlinien für den Weg des Ordens in die Zukunft. Es sind also sehr wohl Erfahrungen – und ich würde sagen, meist positive – Erfahrungen mit Demokratie in der Kirche vorhanden. Dass es in der römischen Kurie Bestrebungen gibt, diese Praxis der Orden für den Bereich der Generaloberen und -oberinnen abzuschaffen und letztere einzusetzen, offenbart den desaströsen und machtbesessenen Zustand dieser Kurie, deren Bestrebungen dahin zielen, sich unangenehme Mahner vom Hals zu schaffen und diese durch „Hofpropheten“ zu ersetzen.²⁴

Manche Ordensgemeinschaften wählen die Oberen auf Zeit, und die Verfassung dieser Orden legt eine Zeit fest, nach der die Oberen zumindest für eine Wahlperiode nicht mehr wählbar

²² Dieser Eindruck der Vielfältigkeit und Buntheit des Ordenslebens war auch prägend, so einzelne Teilnehmer, für die Bischofssynode über das Ordensleben (vgl. auch K. Nientiedt, Autonomie und Abhängigkeit, a.a.O., 612: „Die Bedeutung der Orden wurde nicht zuletzt auch durch die große Vielfalt unterstrichen, die im Rahmen der Synode zum Ausdruck kam“). Auch Papst Johannes Paul II. betont in seinem nachsynodalen Schreiben „Vita consecrata“: „Wie sollte man nicht voll Dankbarkeit gegenüber dem Geist an die Fülle der historischen Formen des geweihten Lebens erinnern, die von ihm geweckt wurden und noch immer im kirchlichen Gefüge vorhanden sind? Sie erscheinen uns wie ein Baum mit vielen Zweigen, dessen Wurzeln tief in das Evangelium hineinreichen und der in jeder Epoche der Kirche üppige Früchte hervorbringt. Was für ein außerordentlicher Reichtum!“ (Johannes Paul II., Vita consecrata, Nr. 5, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des apostolischen Stuhles Nr. 125, Bonn 1996, 12).

²³ Vgl. dazu T. Eggensperger/U. Engel, Frauen und Männer im Dominikanerorden, a.a.O., 159–166; P. Ribbert, Die demokratische Verfassung des Ordens, in: G. Benker (Hg.), Gemeinschaften des Karmel, a.a.O., 120–126.

²⁴ Vgl. K. Nientiedt, Autonomie und Abhängigkeit, a.a.O., 615.

sind. Das ist ein Mittel, Macht zu kontrollieren, die Fülle der Talente besser zu nutzen und gleichzeitig die Schwestern und Brüder in der Leitungsverantwortung auch immer wieder zu entlasten. Vielleicht wäre das ja auch ein Modell für sonstige Ämter in der Kirche und in der Gemeinde: diese auf Zeit zu vergeben, um der Fülle der Begabungen und der Entlastung willen.

Ein weiterer interessanter Aspekt scheint mir die Zusammensetzung der Ordensversammlungen auf Provinz- oder Gesamtdensebene zu sein. Neben den Amtsinhabern besteht diese Versammlung immer auch aus einer Anzahl von gewählten Delegierten, die zumindest ungefähr der Anzahl der Amtsinhaber entspricht, diese meist sogar übersteigt. Das könnte doch ein Modell für die Reform der Bischofssynoden sein, dass neben den Bischöfen auch gewählte Laien, Ordensleute und Priester teilnehmen mit gleichen Rechten zu reden, mitzuformulieren und mitzustimmen, damit endlich auch institutionell ernst genommen wird, was sakramental und dogmatisch immer behauptet wird: nämlich dass durch Taufe und Firmung alle grundsätzlich den Hl. Geist haben und damit Anteil erhalten am Priester-, Königs- und Prophetenamt Jesu

Christi. Die Orden sind hier, meine ich, der übrigen Kirche ein Stück voraus.

Was hat das mit Spiritualität zu tun?, fragen sich vielleicht einige Leserinnen und Leser. Ich meine, sehr viel. Im Christentum gibt es keine weltlose und keine kirchenlose Spiritualität, und deshalb ist die Frage nach der Struktur und den Entscheidungsprozessen innerhalb der Kirche auch beziehungsweise zuerst eine spirituelle, eine geistliche Frage. Wieviel Geist traue ich der einzelnen Christin, dem einzelnen Christen zu? Wie ernst nimmt die Kirche das Wirken des Geistes in *allen* ihren Gliedern? Welche Strukturen findet sie auf Dauer, um dieses Wirken für sich auch wirksam werden zu lassen?

Die Fragen nach Strukturen und institutioneller Verfasstheit der Kirche sind fundamental mit dem Wirken des Geistes und dem Glauben daran verbunden und deshalb prinzipiell geistlich, spirituell.

Auf die besonderen Prägungen der einzelnen Ordenstraditionen, die weitere „Ermutigungen zur Spiritualität“ beinhalten, konnte hier aufgrund des begrenzten Rahmens nicht eingegangen werden. Die zitierten Werke aber liefern gute Einblicke in Geschichte und Gegenwart der großen Ordensfamilien und ihrer Spiritualitäten.

PETER PAWLOWSKY

Kompensation eines Herzfehlers

Gibt es eine Spiritualität der Laien?

Es gibt keine Glaubenspraxis ohne Spiritualität. Wer diese allerdings nur bestimmten Gruppen zuspricht, marginalisiert geistlich die große Mehrheit der Kirche. Unser Autor, Journalist und von 1990 bis 1997 Leiter der Abteilung „Religion“ im ORF-Fernsehen, geht den Ursachen eines denkerisch problematischen Ansatzes nach. (Redaktion)

Die Frage, ob es eine besondere Spiritualität der Laien gibt und wie sie auszusehen habe, scheint harmlos und kann in aller Unschuld gestellt werden. Die Voraussetzungen für eine solche Frage, die Bedingungen, die ihre Fraglichkeit ausmachen, sind allerdings von durchaus bedenklicher Art; sie verraten etwas von einer kirchenschichtlichen Fehlentwicklung, die das Herz christlicher Glaubenspraxis betrifft, sie sind, um im Bild zu bleiben, Symptom eines Herzfehlers, dessen erfolgreiche Behandlung noch aussteht.

Spirituelle Umverteilung

Fragt man das Neue Testament nach einer besonderen Laienspiritualität, so erweist sich die Frage als falsch gestellt. Wenn Spiritualität die „Durchgeistigung“ des Lebens mit der christlichen Botschaft ist, dann gibt es keine Standesunterschiede, sondern nur verschiedene Lebenssituationen und kulturelle Prägungen. Die Vorstellung, dass es unterschiedliche Spiritualitäten für Laien, Mönche und Kleriker zu geben habe, setzt die Herausbildung eines Klerikerstandes voraus.

Der 1. Clemensbrief um die erste Jahrhundertwende spricht zum ersten Mal von *laikós*, aber erst zweihundert Jahre

später gewinnt diese Benennung ihre volle Bedeutung. Indem nämlich nach und nach alle Bewohner des damaligen Erdkreises Christen wurden, musste sich die radikale Form christlicher Lebensweise in der Nachfolge Jesu auf die Gruppen der Kleriker und Mönche zurückziehen. Solche Lebensformen stellten zunehmend den Anspruch, das wahre christliche Leben darzustellen, und boten sich förmlich als Delegationsadresse an: Was den Normalchristen als fromme Übung zu aufwendig schien, konnten diese „besseren“ Christen für sie tun.

Ein wichtiger Umstand förderte diese spirituelle Umverteilung: Kleriker und Mönche errangen das Bildungsmonopol, sie allein waren der lateinischen Sprache mächtig, und es lag in ihrer Hand, Bibel und Tradition auf die jeweils bestehenden Verhältnisse hin auszulegen. Dagegen gab es immer wieder Opposition. Die Forderung der Laienpredigt – etwa durch Petrus Waldes – wurde erhoben und sogleich verketzert. Dass die „Armen von Lyon“ ihr Hab und Gut verkauften, um ein gottgefälliges Leben zu führen, ging noch hin. Aber davon zu reden, war weitaus gefährlicher, so dass der Bischof von Lyon das Predigen verbot, weil die Glaubensverkündigung einem Laien nicht zustünde. Noch Ignatius

von Loyola kam – ehe er Theologie studierte und geweiht wurde – deshalb mit der Inquisition in Konflikt. Römische Verbote aus den letzten Jahren liegen auf derselben Linie, obwohl der Klerus längst kein Bildungsmonopol mehr hat, und Laientheologen in großer Zahl ausgebildet wurden.

Eine stumme Tradition

Laikale christliche Lebensformen wurden daher über Jahrhunderte gering geachtet und mussten sich von denen definieren lassen, die diese Lebensformen nicht teilten. Der Klerus hatte das Privileg der Sprache und war auf weite Strecken nicht imstande, Benennungen für das zu finden, was christliche Laien lebten. Diese Sprachlosigkeit hat bis heute bedauerliche Auswirkungen, weil sie dazu führt, berufliche, familiäre und erotische Lebensprobleme aus dem Vokabular christlicher Spiritualität auszuschließen und ihnen höchstens mit Moralismus zu begegnen.

Es ist daher kein Wunder, dass ein wichtiger Impuls für alle reformatorischen Bewegungen der Westkirche die Wiederherstellung der Kompetenz der Laien war. Angefangen von den Vorläufern Waldes und Hus, bis zu Luther, Calvin und Zwingli und zu den protestantischen Abspaltungen des 17. und 18. Jahrhunderts im angelsächsischen Raum stand jeweils die authentische Spiritualität der Laien im Vordergrund, die sich mit dem Priestertum aller Gläubigen biblisch legitimierte.

Die römisch-katholische Tradition hielt dagegen an der Unterscheidung zwischen den Spiritualen und den *carнали* fest, den „Fleischesmensen“ also, die man als Christen zweiter Klasse ansah – in einem gründlichen Missverständ-

nis dessen, was Paulus mit dem griechischen Wort *sarx* meint. Zwar sind die Spiritualen nur die Mönche und Nonnen, aber die Durchsetzung des Zölibats auch für Weltpriester nach dem ersten Jahrtausend glich diese der mönchischen Lebensweise an. Bis heute demonstriert die Ostkirche den Qualitätsunterschied der Lebensformen besonders deutlich, weil dort die einfachen Priester zwar Familie haben, aber Bischöfe nur aus dem Mönchsstand berufen werden. Daher ist die Bezeichnung „Weltpriester“ durchaus irreführend, weil diese in der traditionell gewachsenen Entgegensetzung von Kirche und Welt gerade nicht auf der weltlichen Seite zu stehen kommen. Der Satz des Augustinus, er sei Bischof für die Christen, Christ aber mit ihnen, schuf noch eine Verknüpfung des besonderen mit dem allgemeinen Priestertum. Auch heute wird niemand diesen Satz bestreiten, aber die Praxis spricht in vielen Fällen eine andere Sprache.

„Volk Gottes“ und die Folgen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Neudefinition der Kirche als Volk Gottes einen Weg eingeschlagen, der zur ursprünglichen, ungeteilten Spiritualität zurückweist. Dass dieser Weg nur halbherzig gegangen wird, gehört zu den Rückschlägen, die das Konzil in den Jahrzehnten danach hinnehmen musste. Tatsächlich sind die Hindernisse, die es zu überwinden gilt, enorm, denn die skizzierte kirchliche Entwicklung hat sich in dem Jahrhundert vor dem Konzil radikal verstärkt.

Die Defensive, in die die römisch-katholische Kirche seit der Aufklärung geraten ist, hat zu einer kirchengeschichtlich einmaligen Klerikalisierung

geführt. Waren die Laien auch bereits spirituell depotenziert, so hatten sie doch noch in der Kirchenpolitik etwas mitzureden. War bis zur Aufklärung die Gesellschaft als ganze der Raum kirchlichen Wirkens, so wurde im 19. Jahrhundert im kirchlichen Binnenraum eine Ersatzgesellschaft aufgebaut, die sich gegen die üblen Einflüsse von außen abschottete. In diesem Binnenraum wurden die Rollen neu verteilt. Die Laien waren nicht mehr das Gegenüber des Klerus, sondern dessen ausführende Organe. Eine radikale Klerikalisierung ergriff alle Bereiche der römisch-katholischen Kirche, deren Krönung und Festschreibung das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 ist. Dieses Dogma steht hier nicht theologisch zur Debatte, sondern im Hinblick auf seine sozialpsychologische Wirkung. Obwohl es im strengen Sinn erst wenige Male zum Zug gekommen ist, hat doch diese Aufwertung des Papsttums allen römischen Ennuziationen eine gesteigerte Dignität verliehen.

Durch alle Jahrhunderte hatten Laien bedeutende kirchliche Rechte, wirkten sie bei Pfarrbesetzungen, Klostergründungen, Bischofswahlen usw. mit. Diese Rechte hatten sich im Laufe der Zeit in den Händen katholischer Gutsherren und Fürsten konzentriert. Es war kein Papst, der das erste Konzil der Kirchengeschichte nach Nicäa einberufen hat, sondern Kaiser Konstantin. Es war kein Bischof, sondern Kaiser Joseph II., der die letzte wirklich große Kirchenreform in Österreich durchführte, und zwar gegen den Willen des Papstes, der umsonst nach Wien anreiste. Joseph II. verstand sich und handelte als Laienchrist und hatte nichts mit den Führern totalitärer Regime zu tun, die im 20. Jahrhundert in die Rechte der Kirche eingegriffen haben, um sie zu beschädigen.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil besann sich neu auf die Zusammengehörigkeit der ganzen Kirche. Aber die institutionellen Folgen, die der wiedergewonnene Begriff „Volk Gottes“ hätte nach sich ziehen müssen, sind ausgeblieben. Nun mag man die Frage stellen, was Kirchenpolitik mit Spiritualität zu tun habe? Der Zusammenhang besteht darin, dass Rechtlosigkeit auch Selbstdefinition verhindert und die Laien immer wieder auf heteronome Zuschreibungen zurückwirft, wie ihr christliches Leben auszusehen habe. In der gegenwärtigen kirchlichen Sprachregelung stehen Politik und Spiritualität einander erneut kontrovers gegenüber, und zwar in dem Sinn, dass kirchenpolitische Forderungen durch den Hinweis auf die höhere Bedeutung der Spiritualität abgewiesen werden. Tatsächlich sind die neuen spirituellen Bewegungen, auf deren Ausbreitung die Amtskirche große Hoffnungen setzt, zum überwiegenden Teil unpolitisch, im weltlichen wie im kirchlichen Verständnis des Wortes. Die Mitglieder dieser Bewegungen sind zwar Laien, aber es ist fraglich, ob ihre Spiritualität sich nicht stärker an der klerikalen Tradition orientiert als an den Herausforderungen weltlichen Lebens heute.

Die versäumte Inkulturation

Die Klerikalisierung der römisch-katholischen Kirche bedeutet eine zunehmende Distanz von der jeweiligen Zeitkultur. Die alte europäische Kultur, in die das Christentum voll inkulturiert war, schwindet dahin und kann im wachsenden Pluralismus nicht reanimiert werden. In Europa ist seit der Aufklärung eine zweite Kultur entstanden, in die sich das Christentum nie

inkulturiert hat. Man ist immer noch geneigt, sie als bedauerliche Abweichung anzusehen, die es eigentlich nicht geben dürfte.

Distanz von der Kultur bedeutet auch Distanz von der Sprache. Weniger denn je ist es heute möglich, christliche Spiritualität in den Sprachgebrauch der Zeit hinein zu formulieren. Laienchristen müssen zwischen ihrem Leben in Familie und Beruf auf der einen Seite und der Kirche auf der anderen Seite die Kultur wechseln. Was in der zweiten europäischen Kultur Wert und Bedeutung hat, gilt in der Kirche als unangemessen: die Mitbestimmung des Volkes Gottes in der Kirchenpolitik; Transparenz kirchlicher Entscheidungsvorgänge; eine Gewaltenteilung zur Zähmung von Machtansprüchen; die Gleichberechtigung der Frauen; die Bereitschaft zum Dialog zwischen gegensätzlichen Auffassungen.

Nicht-inkulturiertes kirchliches Leben ist ein entscheidendes Hindernis für eine Spiritualität im Alltag der Laien. Die ohnedies fragwürdige und durch Jahrhunderte praktizierte Trennung von geistlich und weltlich versteinert durch den Rückzug der Kirche in eine alte Kultur und die damit verbundene Entmündigung der Laien. Das Konzil hat einen Anstoß zur Überwindung dieser festgefahrenen Positionen gegeben, aber nicht mehr. Unterdessen wird im kirchlichen Jargon gerne vom christlichen Leben in einer anti- oder a-christlichen Gesellschaft gesprochen. Diese Entgegensetzung stammt noch aus dem Geist des Syllabus, mit dem Pius IX. alle Modernismen des 19. Jahrhunderts verdammt, und sie trübt die Wahrnehmung der heutigen Wirklichkeit. Nach notwendiger Religionskritik und gescheiterten Staatsatheismen wächst heute das religiöse Interesse in der Gesellschaft unserer Breiten enorm

an. Darüber dürfen einen die Kirchenaustritte nicht täuschen; diese sind vielmehr ein Zeichen dafür, dass es noch zu wenig gelungen ist, mit der Sprache der Gegenwartskultur zu sagen, wie religiöse Sehnsucht und Erfahrung christlich benannt werden können.

Sprechen lernen

Chronische Herzfehler sind schwer auszuheilen, man muss froh sein, wenn sie kompensiert werden. Solange die Prävalenz klerikaler und monastischer Spiritualität andauert, muss sich eine Laienspiritualität als notwendige Ergänzung verstehen, will man nicht den Großteil des Gottesvolkes der Ungeistlichkeit überlassen und in die Kategorie der *carnali* einreihen. Die Schwierigkeit ist wesentlich eine sprachliche: Aus einer vorwiegend stummen Tradition kommend, müssen Laien ihre Erfahrungen als Erfahrungen des christlichen Glaubens zur Sprache bringen, müssen sie über Gottesbegegnungen sprechen lernen, für die eine Spiritualität der Spiritualen keine Worte bereithält.

Der Herzfehler zieht einen Denkfehler nach sich. Immer wieder stößt man auf die Formel, es ginge darum, Gott in die weltlichen Lebensbereiche und zu den dort lebenden Menschen zu bringen. Eine solche „Transport-Theologie“ übersieht, dass Gott dergleichen nicht nötig hat, weil er längst dort ist, wo ihn Kircheninsider nicht vermuten. Ein Strang der protestantischen Theologie in der Nachfolge Karl Barths geht so weit, Religiosität außerhalb des christlichen Glaubens als gottlos abzutun. Die katholische Tradition glaubte dagegen immer an die *anima naturaliter christiana*; aber die folgenschwere Spal-

tung der Kirche in zwei Klassen hat praktisch zu einer ähnlichen Deutung der Wirklichkeit geführt. Daher kommt es, dass es vielen europäischen Christen heute leichter fällt, ihre Lebenserfahrungen im Kontext östlicher Religionen als religiös zu erkennen und zu benennen, als mit dem traditionellen Vokabular des Christentums. Die Attraktivität der östlichen Spiritualität hat viele Gründe; einer davon ist darin zu suchen, dass in allen Lebensbereichen, in jedem Tun und Lassen göttliche Kraft als gegenwärtig und wirksam erfahren wird. Daher empfinden Menschen, die sich östlichen Religionen anschließen, den Kulturwechsel zwischen einer importierten Meditationspraxis und dem europäischen Alltagsleben paradoxerweise weniger störend, als jenen zwischen Kirche und Welt im Raum des Christentums. Sie spüren: Hier geht es um ihr eigenes Leben, sie müssen es nicht zurücklassen, um religiös zu sein. Das könnten sie freilich auch im christlichen Glauben finden, hätte die Kirche nicht durch Jahrhunderte versucht, den Heiligen Geist an der kurzen Leine zu halten und dadurch viele Bereiche seines Wirkens ausgeblendet. Nicht Gott zu transportieren, sondern den Geist, wo er weht, zu Wort kommen lassen, ist die Grundlage einer Spiritualität für Laien.

Liebe und Weltgestaltung

Das monastisch-klerikale Ideal ist in der römischen Kirche mit dem Zölibat verbunden. Das hat zu einer Minderbewertung des Eros zwischen den Geschlechtern geführt, und zwar umso mehr, seit Laien in der Kirche immer weniger zu reden hatten. Denn auf diesem Gebiet durften Priester, Mönche

und Nonnen keine Erfahrungen machen, es sei denn in Heimlichkeit und mit schlechtem Gewissen. Ebenso fehlt ihnen – wenigstens in Mitteleuropa – die Erfahrung des täglichen Kampfes um den Lebensunterhalt, und wo diese Erfahrung gesucht wurde, etwa bei den französischen Arbeiterpriestern, wurde das Experiment unterbunden, weil es die Grenzlinie zwischen den kirchlichen Ständen verwischt hätte.

Es besteht kein Zweifel darüber, dass es dem Christentum kaum gelungen ist, eine Kultur des Eros zu entwickeln. Soweit es diese gab, stand sie gewissermaßen außerhalb des Bereichs, den die Kirche abdeckte, oft auch im Widerspruch zu diesem. Das hat begreifliche Gründe im Ursprung der Jesusbewegung und in der Naherwartung der ersten Gemeinden und hat nichts mit einer angeblichen Leibfeindlichkeit zu tun, die das Christentum durch seine Sorge für Kranke vielfach widerlegt. Erst heute tritt allmählich ins Bewusstsein, was man im Grunde seit dem *Hohenlied* der Bibel, also immer schon wusste: Die Liebe zwischen Mann und Frau ist für die meisten Menschen der wichtigste Ort von Transzendenzerfahrung, somit ein *locus theologicus*, der freilich von der Kirche weithin außer Acht gelassen wird. Es gibt aus Frankreich stammende Bewegungen der ehelichen Spiritualität, und manche Hochzeitspredigt mag darauf Bezug nehmen. Aber im allgemeinen werden die Erfahrungen der Liebe zwischen den Geschlechtern kaum als mögliche Erfahrungen jener Liebe benannt, die im Mittelpunkt des Evangeliums steht. Der Entrüstung über die heutige Sexualisierung der Gesellschaft ist die Frage entgegenzuhalten, wie weit nicht vielleicht gerade die Kirchen durch ihre Berührungsscheu mit dem Thema einer Kultivierung des Eros geschadet

Neue Bücher zum Thema

Spiritualität

Michael Marsch
**Komm,
Schöpfer Geist**
Heilung durch die Bibel



ISBN 3-7867-8314-4
DM 16.80

Karin Johne
**Geistlicher Übungsweg
für den Alltag**



ISBN 3-7867-8313-6
DM 19.80

Elmar Gruber
Im Himmel auf Erden
Betrachtungen
zum Vaterunser



ISBN 3-7867-8321-7
DM 16.80

Georg Schwikart
Die Kraft des Glaubens
Meditationen zum
Lukasevangelium



ISBN 3-7867-8332-2
DM 19.80

Herbert Vorgrimler
**Auf dem Weg zum
göttlichen Geheimnis**
Meditationen und
theologische Besinnungen



ISBN 3-7867-8318-7
DM 19.80

Lothar Zenetti
Auf seiner Spur
Texte gläubiger
Zuversicht



ISBN 3-7867-8327-6
DM 16.80

Topos^{plus}
Taschenbücher

Verlegsgemeinschaft
Topos Plus
Hoogeweg 71
47623 Kevelaer

haben und deshalb an den heutigen Zuständen indirekt mitschuldig geworden sind. Es sind die meisten Menschen, die meisten Christen, denen die Namenlosigkeit und Unbenennbarkeit des Heiligen im Raum des Eros zu schaffen macht.

Eine Spiritualität der Laien muss sich dieses Themas annehmen. Es ist entschieden zu wenig, die Liebe der Geschlechter nur mit kirchlichen Moralvorschriften zu begleiten oder sie durch die Fixierung des Blickes auf die Familie aus dem Auge zu verlieren. Alles, was sich in Beziehungen an glücklicher Nähe und schmerzlicher Entfremdung, an Durchtragen und Scheitern abspielt, hat noch kaum seine spirituelle Sprache gefunden.

Etwas anders liegen die Dinge bei Arbeit und Weltgestaltung. Die kirchliche Soziallehre ist ein fruchtbarer Versuch, Glaubensüberzeugung in gesellschaftliche Praxis umzusetzen, wenigstens dem verbalen Anspruch nach. Hier fehlen nicht so sehr die Worte als die Taten. Die Einmahnung kirchlicher Vorschriften für das sexuelle Leben der Katholiken geschieht mit weitaus grö-

ßerem Nachdruck, als die Einmahnung der Regeln, die die Sozialenzykliken der Päpste seit hundert Jahren formulieren. Tatsächlich besteht zwischen den beiden Bereichen ein charakteristischer Unterschied. Die Gestaltung des erotischen Lebens wird als Abgrenzung gegenüber einer angeblich religionslosen und moralisch zweifelhaften Außenwelt verstanden – hier glaubt man, sich die Inkulturation in die Lebensweise der heutigen Gesellschaft ersparen zu können, ja sie vermeiden zu müssen; die Weltgestaltung in Politik und Wirtschaft ist dagegen ohne eine erfolgreiche Inkulturation ganz und gar unmöglich. Das aber würde für die Kirche selbst tiefgreifende Veränderung bedeuten.

Das Wirken des Geistes in Liebe und Weltgestaltung zu erkennen, ist der Weg zu einer zeitgemäßen Laienspiritualität. Ermutigung zur Spiritualität bedeutet für Laien, den Herzfehler zu kompensieren, an dem die katholische Kirche leidet und noch wenig erforschte Territorien auf der spirituellen Landkarte zu betreten und zu benennen.

BRUNHILDE UND THOMAS LEYENER

„...du zeigst mir den Pfad zum Leben...“ (Ps 16,11)**Alltag und geistliches Leben im Pastoralen Dienst**

Schlimm wäre es, wenn nur die „Geistlichen“ geistlich wären! Die Männer und Frauen, die in den neuen pastoralen Berufen tätig sind, müssen sich selbst und häufig auch anderen die Frage nach einer angemessenen Spiritualität der „Laien im kirchlichen Dienst“ beantworten. Unsere Autoren aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart reflektieren über den Weg ihrer geistlichen Praxis. (Redaktion)

Wenn wir uns als Ehepaar, das seit etwas mehr als zwanzig Jahren als Pastoralreferentin beziehungsweise -referent im kirchlichen Dienst arbeitet, zur Spiritualität von „Laien“* im pastoralen Dienst äußern, so können wir nur von uns persönlich berichten. Ein solcher Bericht kann nicht vermeiden, dass er nach dieser langen Zeit einen bilanzierenden Charakter (hoffentlich in der Gestalt einer Zwischenbilanz) bekommt. Was ist daraus geworden? Diese Frage werden wir – ob gewollt oder ungewollt – immer wieder beschreiben und zu beantworten suchen.

Was ist daraus geworden?

– aus der kritischen Anfrage in der Entstehungszeit der pastoralen „Laien“-dienste, ob diese denn überhaupt eine geistliche Motivation, eine spirituelle Grundlage für den kirchlichen Dienst oder gar ein geprägtes und profiliertes geistliches Leben mitbrächten;
– aus der lang andauernden Beschäftigung innerhalb der Berufsgruppe, wie denn „unser“ geistliches Profil aussehe;

– aus dem Projekt „Brevier für PastoralreferentInnen“, an dem eine Arbeitsgruppe auf Drängen eines Bischofs über einige Zeit gearbeitet hat. Der Bischof verstarb und dann auch dieses Projekt; aber was wurde aus der Orientierung am Gebetsleben der Priester, welches ja gerade nicht die Form der (gesuchten) Laienspiritualität werden sollte;

– aus dem persönlichen Ideal, in der Ehe, der Familie und im Beruf durchgehend eine geistliche Orientierung zu finden und aufrecht erhalten zu können;

– aus der Absicht und dem Bemühen, in und mit diesem neuen pastoralen Beruf auch neue Formen spiritueller Erfahrung und geistlicher Vollzüge entwickeln und in der Kirche etablieren zu wollen;

– aus uns persönlich. Wie sieht das je eigene geistliche Leben und die geistliche Lebendigkeit heute aus?

Unser Alltag ist geprägt vom Ehe- und Familienleben, vom beruflichen Handeln in der Kirchengemeinde und in der Ausbildung pastoraler Dienste und natürlich durch die Biografie eines

* Laien im pastoralen Dienst sind gerade nicht fachlich unkundig. Wir gebrauchen diesen (noch) üblichen Begriff zur Unterscheidung gegenüber den Diensten der Diakone und Priester.

jeden von uns – „Kinder, Küche und Kirche“, dies trifft weitgehend für unseren Alltag zu. Spirituelle Erfahrung und geistliches Leben in diesem Alltag ist seine Bewältigung und Gestaltung in der Art, dass Gottes Geist leitend wirken kann. Wollen wir dies aufzeigen und begründen, müssen wir zum einen deskriptiv vorgehen und zum anderen die biografischen Begebenheiten und Faktoren dieser spirituellen Erfahrung hinzuziehen. Dies kann kaum anders als in einem „erzählen-den Nachdenken“ geschehen.

Wachstum und Aufbruch – ein spiritueller Start- und Zielpunkt

Die Zeit nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils hat uns bleibend geprägt. Ein Geist der Erneuerung und des Aufbruchs war in vielen kirchlichen Bereichen spürbar, es wurde gesucht, gestritten, experimentiert und entwickelt. Verbunden mit diesem innerkirchlichen Aufbruch erlebten wir einen individuellen Aufbruch im persönlichen Wachstum und in der Reifung durch unser Engagement innerhalb der Jugendarbeit und anderer Felder des kirchlichen Lebens. Eigenständig zu werden, sich erwachsen zu fühlen, lebendig zu bleiben und mit vielen Menschen und mit Ideen und Idealen quasi über die Welt vernetzt zu sein – dies fand für uns im „Raum der Kirche“ statt.

Das sind für sich schon geistliche Ereignisse, die verdichtet erfahren wurden durch die gemeinsame Suche nach Räumen und Vollzügen regelmäßigen und intensiven geistlichen Lebens. Ohne sich an vorgegebene Zeiten, Räume und Formen gebunden zu fühlen, suchten wir diesem geistlichen Aufbruch einen uns angemessenen und stimmig erscheinenden Ausdruck zu

geben. In der Begegnung mit östlichen Meditationsformen, in den Begegnungen und Erfahrungen in Taizé, durch einen studentischen Gebetskreis, der sich regelmäßig traf, in der Auseinandersetzung mit den Studienkollegen auf dem Weg zum Priesteramt sowie im Theologiestudium selbst waren reichhaltige geistliche Erfahrungen gegeben und eine spirituelle Erfüllung. Es war menschlich, geistlich und theologisch eine Wachstumszeit – sie hätte länger andauern dürfen.

Mit dem geistlichen Rückenwind dieses kirchlichen und persönlichen Aufbruchs, getragen von der Erfahrung gemeinsamer Spiritualität und gemeinsamer Ideale in der Gruppe sowie einem – vielleicht doch naiven oder im biblischen Sinn unschuldigen – Vertrauen auf die Mitwirkungsmöglichkeit an einem anhaltenden Aufbruch in der Kirche, musste mit dem Eintritt in den pastoralen Dienst unsere Spiritualität „erwachsen“ werden. Die geistlichen Ideale und Ausdrucksweisen mussten sich gegenüber der Frage bewähren, was denn davon bleibt und trägt, und sie müssen es immer wieder neu. Damals war nicht abzusehen, dass solche geistlichen „Häutungen“ wohl noch mehrmals geschehen müssten.

Spiritualität im pastoralen Dienst – Spiritualität als Dienst

Wenn wir unser geistliches Leben in engem Bezug zu unserer Biografie sehen, dann deshalb, weil Spiritualität nie ein „Etwas“ ist, das einmal erworben wurde und nun zu bewahren ist. Was uns im Leben antreibt, der Geist, der handeln lässt, das ereignet sich jeweils; es ist das, was im konkreten Leben unter den sich ändernden Bedingungen als Geist Jesu zu erspüren und zu entdecken ist.

Der Berufsbeginn als PastoralreferentIn in einer Kirchengemeinde ist deshalb in vielen Punkten eine Zäsur gewesen. Die Gruppe, die uns bisher getragen hatte, verlor an Bedeutung; dafür gewann die Gemeinde an Gewicht. Diese ist geprägt von kirchlicher Tradition in Bezug auf spirituelle Vollzüge: Rahmen, Gestalt, Ort und Zeit – das alles war und ist geregelt.

Zum einen erlebten wir so etwas wie „Heimkehr“ zu vertrauten Formen. Zu respektieren, dass diese Formen für viele Menschen wichtig waren und wichtig bleiben und sie dennoch mit Lebendigkeit zu erfüllen und frischen Geist zu spüren, erforderte jedoch im konkreten Vollzug Risikobereitschaft und Sensibilität. Zur Spiritualität der Laien gehört: ständig neu und bedacht sich einzubringen, eigene Erfahrungen in die traditionellen geistlichen Vollzüge einfließen zu lassen und mit großer Sensibilität so zum Sprachrohr der Menschen zu werden, die darauf warten, dass auch sie ihre Welt in diesen geistlichen Vollzügen und Formen wieder entdecken können und zugleich eine Verheißung darüber hinaus erfahren.

Der eigene Anspruch, stets auf der Suche nach einem authentischen geistlichen Leben und nach stimmigen spirituellen Ausdrucksformen zu bleiben, lässt diese Spiritualität zum Dienst an der Gemeinde werden. Als unruhiges, uns beunruhigendes Element bietet sich hier ein Anknüpfungspunkt für all diejenigen, die ebenfalls über die geprägten und oftmals leer gewordenen traditionellen Formen hinaus ihren Weg im geistlichen Leben suchen. Zugleich wird die Frage nach der geistlichen Lebendigkeit der ganzen Gemeinde wachgehalten.

Dieser Anspruch führt uns aber auch persönlich in eine Schwierigkeit: im

pastoralen Dienst für *alle* wirken wir in vielen Vollzügen mit, gegenüber denen wir eine Entfremdung empfinden, die oftmals unstimmig und leer erscheinen. In welchem Maß kann, darf oder muss die persönliche spirituelle Haltung entscheidendes Kriterium für das pastorale Handeln sein? Diese Frage wird uns bohrend und als häufig nicht zu beantworten begleiten. Geistlich erfüllende Momente sind es, wenn der spirituelle Dienst an der Gemeinde – zum Beispiel in der Gottesdienstgestaltung – für uns selbst befruchtend wirkt.

Ehe-leben ist geistliche Erfahrung

Zu unserem „Projekt Ehe“ gehörte anfangs die Vorstellung, dass wir uns intensiv um Spiritualität in der Ehe bemühen werden; sehr bald wurde deutlich, dass es nicht eine Spiritualität *in* der Ehe gibt, vielmehr ist *Ehe-leben* selbst schon Ort und Vollzug von Spiritualität. Christlich gelebte Ehe ist das Durchleben von Hoch und Tief, von Glück und Leid, von Schuld und Vergebung unter dem Segen der Liebe Gottes – und diesen Blick nicht zu verlieren in „guten wie in schlechten Tagen“ ist für uns ein Leben im Geist Jesu, ist christliche Ehe als spiritueller Vollzug.

Das stimmige geistliche Leben, das wir in der studentischen Gruppe gelebt hatten, wollten wir nun zu zweit fortsetzen, spürten aber sehr schnell unsere Grenzen. Die Enttäuschung über dieses „geistliche Versagen“ – so sahen wir es zuerst – wurde zum Anlass, den gelebten Alltag tiefer als geistliches Ereignis zu verstehen als die eigene Spiritualität am persönlichen gemeinsamen Gebet und an anderen geprägten Formen zu messen.

In der Auseinandersetzung mit einem internalisierten „Muss“ im geistlichen Leben fand eine notwendige und teilweise befreiende Auseinandersetzung mit religiöser Normierung statt. Diese Auseinandersetzung wiederum ist und bleibt ein wichtiges Element geistlicher Reflexion und spirituellen Ringens.

Uns wurde wichtig, das Miteinander im Ehealltag als geistliches Leben zu begreifen: sich gegenseitig zu ermutigen, Anstöße zu geben, kritisch anzufragen und nachzufragen, Durststrecken des anderen aus- und durchzuhalten, gerade auch Zeiten des Haderns im Glauben und der Gottesferne.

In der Verschränkung von eigener Lebensbetrachtung und dem Evangelium hat sich kirchlich geprägtes und theologisch gelehrt und gelerntes Reden so erschlossen, dass wir vieles mit Seele und Verstand neu begriffen haben, so dass wir geistliche und religiöse Rede auch anderen erschließen konnten und dies hoffentlich zunehmend können. Predigtvorbereitungen waren dadurch zum Beispiel immer eine ungemein dichte Form gemeinsamen geistlichen Tuns.

Gott redet zu uns in den Kindern

Unsere Kinder brachten uns dann dazu, viel leichter wieder Formen und Riten zu finden, die das spirituelle Leben der Familie befruchteten und ausdrückten. In diesem Suchen und Ausprobieren spielten theologische, pädagogische und psychologische Kriterien eine Rolle. Leben und Glauben sollten und mussten sich durchdringen – das blieb als Forderung an uns, und das forderten die Kinder von uns. Das immer von neuem zu erschließende Ineinander von Alltagserfahrung, Glauben und Deutung mach-

te einige Anfragen an die Traditionen notwendig: was ist hilfreiches Glaubensgut, um in das Leben zu wachsen, was ist belastend, einengend, knechtend und deshalb nicht im Sinne der biblischen Botschaft? Mit den Kindern geistlich wachsen hieß über viele Jahre hinweg, Brauchtum und Tradition zu pflegen, Riten zu entwickeln, ohne sie unkritisch zu übernehmen, sondern sich bewusst dafür zu entscheiden und sie anzupassen an unsere Zeit. Konkret sind dies Kindergebete, das Erzählen biblischer Texte, Feiern und Gestalten kirchlicher Feste und der Festkreise. In einer Zeit, in der der bewusste Vollzug von Riten und Festen verloren geht, ist es eine wesentliche Aufgabe geworden, den eigenen Kindern und zunehmend auch anderen Familien mit Kindern zu erschließen, welchen Sinn Rituale und Feste haben und wie hilfreich sie sind, dem Geheimnis des gefeierten Glaubens auf die Spur zu kommen. Unseren Kindern verdanken wir dabei, dass sie uns mit Ihrer Kreativität und Phantasie immer wieder inspiriert haben – wortwörtlich: den Geist in neuen und ungewohnten Bildern und Ausdrucksweisen lebendig machen.

Besonders schwierig wird es, vor und mit den heranwachsenden Jugendlichen Gott und den Glauben zur Sprache zu bringen. Ihre Anfragen machen uns auch heute immer wieder ratlos und unsicher – trotz aller theologischer Kompetenz. Jedoch als Anfrage an den eigenen Glauben begriffen, ist das genau der Moment einer geistlichen Herausforderung, nicht zuletzt auch, weil so viel mehr Mut dazu gehört, im Konfliktfall mit den eigenen erwachsen werdenden Kindern auch seinen Glauben ins Spiel zu bringen; das ist schwerer, als dasselbe in einer Predigt zu formulieren. Die Kinder sind letztlich die beständige Aufforde-

Ein Standardwerk der „Sektenkunde“

Eingebettet in die Welt des Wunderbaren, der Offenbarungen, Visionen und Träume, der Geistererscheinungen und Gebetsheilungen, des Ringens um den rechten Glauben und die wahre christliche Kirche, verläuft der Lebensweg neuzeitlicher Apostel, Propheten und Gottmenschen.

Die Darstellung von Geschichte, Leben und Lehre sowie Originaltexte und das Bildmaterial zu den 16 vorgestellten Gemeinschaften – von der Neuapostolischen Kirche bis zu den Mormonen, von den Zeugen Jehovas bis zur Christlichen Wissenschaft – und ihren Gründergestalten ermöglichen eine Auseinandersetzung auf der Grundlage wissenschaftlich zuverlässiger Informationen, die der Autor in eigenständiger Forschung, aber auch im unmittelbaren Kontakt mit heutigen Vertretern der Gemeinschaften erarbeitet hat.

Behandelt werden die Gründergestalten folgender Gemeinschaften:

Teil 1: Neue Apostel: Katholisch-apostolische Gemeinden / Neuapostolische Kirche / Gemeinschaft des göttlichen Sozialismus / Apostelamt Juda; Apostelamt Jesu Christi / Apostolische Gemeinschaft

Teil 2: Propheten der Neuzeit: Lorber-Gesellschaft / Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) / Reorganisierte Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage / Christian Science (Christliche Wissenschaft) / Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten / Zeugen Jehovas / Gemeinschaft in Christo Jesu / Christliche Gemeinschaft Hirt und Herde / Johannische Kirche / Gralsbewegung / Die Christengemeinschaft



Helmut Obst Apostel und Propheten der Neuzeit

Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts

2000. 4., stark erweiterte und aktualisierte Auflage (1.-3. Auflage Union Verlag Berlin)
627 Seiten mit 113 Abbildungen,
Studienausgabe kartoniert
DM 58,- / öS 423,- / SFr 55,-
ISBN 3-525-55438-9

gebunden DM 78,- / öS 569,- / SFr 73,-
ISBN 3-525-55439-7

Weitere Informationen:

Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen,
e-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

rung, nicht nachzulassen in dem Bemühen, Gottes Geist Raum und Ausdruck zu geben in dem, was die Lebenswelt auch der jungen Generation bestimmt (Sprache, Musik, Themen und Verhalten der Jugendlichen). Stauend und manchmal begeistert erschließt sich in dieser Konfrontation ein tieferes, bereicherndes Verstehen der biblischen Botschaft.

„Kinder bringen die Botschaft mit, dass Gott diese Welt noch nicht aufgegeben hat.“ (R. Tagore) Niemand hat uns diesen Satz glaubwürdiger gefüllt als unsere eigenen Kinder. Sie sind uns wirklich ein Geschenk geworden – geschenktes Leben und Leben in seiner Fülle. Wir erleben uns und sie in vielerlei Spannungen, und diese werden wiederum geistliche Erfahrungen: angewiesen sein und sich anvertrauen, selbstständig und abhängig sein, binden und frei sein, sich sorgen und loslassen, ...

Spiritualität im kirchlichen Dienst – Spiritualität des kirchlichen Dienstes

Erschien uns zu Beginn der pastoralen Berufstätigkeit die persönliche Spiritualität ebenso wie die von außen gestellte Frage nach einer Spiritualität im kirchlichen Dienst sinnvoll und bedeutsam, so ist aus der Frage nach dem geistlichen Leben im Dienst der Kirche die Frage geworden, wie der kirchliche Dienst selbst geistliche Erfahrung werden kann, ja auch, wie er geistlich zu bestehen ist.

Für uns sind und waren der regelmäßige Vollzug von Gottesdienstfeiern nicht in erster Linie Maß des geistlichen Lebens. Der strukturierende Wert einer regelmäßigen Gebetspraxis, die geistliche Gemeinschaft im Tagzeitengebet der Kirche, die persönliche Sammlung vor Gott, der heilsame

Raum gottesdienstlicher Feier – all dies ist unbestritten und ist hinreichend zu pflegen für Menschen im pastoralen Dienst. Wenn diese Vollzüge aber geistliche Inseln im Alltagsgeschäft bleiben, bekommen sie eine katalytische Wirkung, die hilfreich wie zerstörend sein kann.

Hilfreich wirken sich die Erfahrungen der Studienzeit und die „geistlichen Gehversuche“ früherer Jahre aus in einer erhöhten Sensibilität für die Übereinstimmung zwischen gelebten Alltagserfahrungen und geistlichem Ausdruck und Vollzug. Zerstörerisch wirkt es sich aus, wenn eine lebendige und befruchtende Beziehung zwischen den geistlichen Vollzügen und dem sonstigen pastoralen Tun immer weniger gegeben ist.

Kritisch und alarmierend wahrgenommen führt dieser Impuls zur Veränderung – wo Entfremdung geschieht, ist eine fortschreitende Distanz zu traditionellen geistlichen Vollzügen der Kirche die Folge. So etwas wirkt sich für die pastoralen Laiendienste insofern fatal aus, als kritische Betrachter dieser Berufe eine „selbsterfüllende Prophezeiung“ bestätigt sehen, denn sie hatten diesen Diensten von vornherein mangelnde oder fehlende Spiritualität attestiert. Priester werden auch dann noch für geistliche Menschen erachtet, wenn ihre Spiritualität hohl geworden ist, weil sie in geistlichen – eher: geistlich scheinenden – Vollzügen erlebt werden.

Eine Chance der pastoralen Berufe liegt darin, ihren Beruf und alles was darin geschieht sowie ihre weiteren Lebenswelten geistlich zu verstehen und zu leben. Damit können sie Ernst machen mit der Erfahrung, dass Spiritualität nicht zum Alltag hinzukommt, sondern in ihm zu entdecken ist in der Art, wie dieser Alltag in der jeweiligen

Lebenswelt gestaltet und gedeutet wird.

So gehört es zu unserem (beruflichen) Alltag, Laie zu sein – nicht im fachlichen Sinn, sondern nur in einem spezifisch kirchlichen. Fachlichkeit und Kompetenz zählen dabei nur in den Grenzen, die uns von der Tradition und der Macht des Amtes und der Amtsträger gelassen werden. Diese Realität (an-) zu erkennen, Begrenztheit zu erleben, Kränkung aufgrund dieser strukturellen Ungerechtigkeit zu verspüren, als Frau immer auch die prinzipielle Verwehrung zu erleben, Zugang zu diesem „Raum“ des Amtes zu bekommen – all diese Erfahrungen werden zu geistlichen Erfahrungen. Sie müssen es werden, weil sie sonst weitgehend persönliche Verletzungen blieben; sie dürfen dabei aber nicht zur spirituellen Verdrängung entarten oder geistlich verharmlost werden; die Wunde, der Schmerz und die Frage, die durch diese Erfahrungen über die Jahre aufgerissen wurden, sind uns als solche zur geistlichen Erfahrung geworden, insofern sie uns das zeigen, was in der Kirche noch nicht realisiert ist und in offener Spannung zum Evangelium steht. Wir können diese schmerzhaften Erfahrungen in einem geistlichen Sinn als unsere Berufung verstehen – diese offenen Fragen in der Kirche offen zu halten, Wunden und Ungerechtigkeit als solche nicht zu verharmlosen und in der Klage über das unverständlich Beharrende in der Kirche ein Gebet um Gottes Geist für die Kirche zu hören und zu beten. Und es stellt sich die Herausforderung auf Zukunft hin, an der Suche nach adäquaten Formen einer erweiterten kirchlichen Spiritualität mit zu wirken.

Wir haben uns unserer Kirche beschrieben: beruflich an sie gebunden, den „besonderen Anforderungen hin-

sichtlich Ehe und Familie für Laien im pastoralen Dienst“ unterworfen; und angesichts unserer ausschließlich theologisch-pastoralen Kompetenz sind wir angewiesen auf den Dienst in der Kirche. Und damit frei oder unfrei? Wir erleben diese Bindung phasenweise als so einengend, dass wir uns eine Tätigkeit außerhalb der Kirche gut vorstellen können, obwohl wir vor 20 Jahren dies gerade anders gewählt haben.

Gewachsen ist die Bindung an die Menschen, die mit uns weiterhin im Glauben und in und mit dieser Kirche auf dem Weg sind; sie stärkt die Hoffnung, dass der eingeschlagene Weg spiritueller Suche der richtige ist.

Auch wenn wir stärker und bewusster als vor 20 Jahren uns vergegenwärtigen, welche Differenz zwischen der Kirche und dem ihr als Verheißung aufgegebenen Reich Gottes besteht, so bewahrt uns gerade das geistliche Durchleuchten unserer Welt- und Alltagserfahrungen davor, dass ein lebendiger Bezug zu Gott durch enttäuschende „Kirchen-erfahrung“ verstellt würde. Hilfreich wäre es und für die Zukunft wünschenswert, würde ein Feld spiritueller Begegnung zwischen den verschiedenen pastoralen Diensten auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen und offenen Fragen weiter erschlossen: denn jeder muss auf seine Weise die Liebe zur und das Leiden an der Kirche in einem lebendigen Bezug zur Gottesbeziehung und der Verheißung des Reiches Gottes halten. Diese geistliche Differenzierung sorgfältig zu verfolgen, wäre ein Dienst am Volk Gottes, da die pastoralen Dienste an eben dieser Suche Anteil geben müssten und so die Gemeinden anleiten, zu einer fruchtbaren Spannung zu gelangen zwischen der Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches und der aktuellen Erfahrung, Kirche zu sein.

ELMAR GRUBER

Priestersein heute

Vermutlich gibt es wenige Menschen, bei denen Glaube, Beruf und Lebensform so eng zusammenhängen wie bei den katholischen Priestern. So wichtig für die Tragfähigkeit eines solchen Lebenskonzeptes die natürlichen Voraussetzungen und erwerbbarer Kompetenzen sind, so grundlegend bleibt auch, ob und wie ein solches Leben spirituell verstanden und gelebt wird. Perspektiven dafür zeigt ein langjähriger Priesterseelsorger in der Erzdiözese München und Freising auf. (Redaktion)

1. Der priesterliche Mensch

Wir leben in einer Zeit, in der sich in unserer Region die Struktur der Kirche stark verändert. Man kann diesen Wandel vielleicht so beschreiben: Vom Gemeindepriester zur priesterlichen Gemeinde. Viele Aufgaben, die früher nur vom Priester wahrgenommen wurden, werden heute von Laien ausgeführt. Krankenseelsorge, Religionsunterricht, Hinführung zu den Sakramenten, eine lebensnahe Erschließung der Bibel und ihrer Symbolkraft sowie viele andere Dienste in der Verkündigung und in der Gemeindefarbeit sind ohne Laien gar nicht mehr denkbar. Vielerorts wirken Laien priesterlicher als der Priester selbst, vor allem wenn er die Freude an seinem Beruf verloren hat.

Was ist das wesentlich Priesterliche? Man kann es von außen her, vom Amt und von der Institution her bestimmen. Aber diese Bestimmung trifft noch nicht ins Zentrum. Das Wesentliche bestimmt sich von Christus her; sein Geist ist priesterlicher Geist. Das letzte Dokument der römischen Klerus-Kongregation mit dem Titel „Der Priester, Lehrer des Wortes, Spender der Sakramente und Leiter der Gemeinde im

Blick auf das dritte christliche Jahrtausend“ nennt Aufgaben und Qualifikationen, von denen die meisten auch für Laien – Frauen und Männer – im kirchlichen Dienst zutreffend sind. Nicht nur der Priester soll ein „wortgewaltiger Prediger sein“, „Intellekt und Herz haben“, „dialogfähig sein“, „sowie seinen Dienst in Würde verrichten“. Die Priesterlichkeit, an Jesus gemessen, erweist sich im „gehorsamen“ Dienst Gott und den Menschen gegenüber. Gott „gehorsam“ sein heißt: auf Gott hören, seinen Willen im Gewissen erkennen und selbstverantwortlich die Konsequenzen ziehen. Den Menschen „gehorsam“ sein heißt: auf die Menschen hören, ihre Not erkennen und ihnen durch die frohe Botschaft und die damit verbundenen menschlichen Dienste Mut, Kraft und Freude bringen.

Gott braucht Menschen, die sich ihm „opfern“, das heißt die sich dazu hergeben und dafür hingeben, seine erbarmende Liebe zu zeigen und zu bezeugen. Die Menschen brauchen Menschen, die ihnen die Liebe Gottes glaubwürdig und erlebbar nahe bringen. Gott braucht Boten seiner Liebe, und die Menschen brauchen die Boten seiner Liebe. Das Priesterliche, an Jesus

gemessen, ist etwas anderes als im Heidentum und zum Teil im Alten Testament.

Jesus muss nicht einen erzürnten Gott besänftigen und versöhnen; im Gegenteil – er muss die Versöhnung Gottes den Menschen nahe bringen, damit sie versöhnlich werden. Der „Dienst der Versöhnung“ ist wohl der wichtigste priesterliche Dienst nicht nur im sakramentalen Bereich, sondern überhaupt. Das Priesterliche in den Augen Jesu wird konkret deutlich in der Aussendung seiner Jünger. Alle, die sich zu den Jüngern Jesu zählen – ob als Mann oder als Frau – haben den Auftrag, die Menschen froh zu machen: froh machen durch die Befreiung von einem angsterzeugenden Gottesbild; froh machen durch das Zeugnis für den allbarmherzigen Gott; froh machen durch die Hinführung und die Feier der heiligen Zeichen und Symbole (Sakramente). Sie haben ferner den Auftrag, die Menschen zu heilen an Leib und Seele durch die heilende Kraft des Glaubens, die von Ängsten und Zwängen befreit und Kraft gibt in Krankheit und Leid.

Schließlich haben sie den Auftrag, „Tote zu erwecken“, das heißt bewusst zu machen, dass die Toten leben, dass die Todestrennung nur Trennung vom Körper bedeutet, und dass wir durch unser Gebet, wenn auch in mühsamer Trauerarbeit, eine Beziehung über das Grab hinaus aufbauen können. Eine besondere Bedeutung haben dabei unsere Toten- und Osterfeiern.

Der allgemein-priesterliche Dienst lebt aus der Kraft der Freude, die aus dem Glauben, unverlierbar geliebt zu sein, entspringt. An Gott Freude haben – mit Gott Freude machen; dabei sein dürfen, wenn Gott wirkt – davon leben alle, die, mit verschiedenen Aufgaben betraut, Gott verkünden. Der Beitrag, den jede und jeder selbst zu leisten hat,

ist das Bemühen um eine innige Christusbeziehung durch Beten, Fasten, Feiern, Gutes tun, ferner das Bemühen um eine gute Ausbildung der für den Beruf geschenkten Fähigkeiten und besonderen Charismen.

2. Das „Amtscharisma“

Es muss uns klar sein, dass das Amt und die Ämter in der Kirche nur im Hinblick auf Gemeinschaft und Gemeinde einen Sinn haben. Die spirituelle Voraussetzung für ein Amt schließt all das mit ein, was über den „priesterlichen Menschen“ gesagt wurde. Darüber hinaus fasst Jesus selbst zusammen, was die spirituelle Voraussetzung für ein Amt in der Kirche ausmacht: „Wer groß sein will, soll euer aller Diener sein“; „... liebst du mich *mehr* als diese“; „könnt ihr den *Kelch trinken ...*“; „... der nehme *sein* Kreuz auf sich ...“ Überdurchschnittliche Christusliebe, Demut, Geduld und Identität (Selbstständigkeit) sind die spirituelle Voraussetzung für das Amt. „*Patentia*“ = Geduld, Leidensfähigkeit, das heißt leiden können, ohne frustriert zu sein: sich leiden können, die Menschen und die Kirche leiden können – Gott leiden können! *Sein Kreuz* täglich auf sich nehmen: Ich darf mein Ich nicht „auslagern“ und mich abhängig machen von Menschen, von Gruppen oder von Ideologien. Ich muss bei mir selbst, in meiner ganz persönlichen, letztlich in sich selbst stehenden Gottesbeziehung „daheim“ sein.

Zu den spirituellen Voraussetzungen kommen die natürlichen Voraussetzungen: das natürliche Leitungsscharisma. Ein Unmusikalischer kann „bei bestem Willen“ kein Dirigent werden. Leiten ist heute viel schwieriger als in früheren Zeiten. Früher bestand das

„Leiten“ vorwiegend in der Durchsetzung von Ordnungen und Verordnungen. Heute muss ein Leiter vor allem „einen“. Er muss die „priesterlichen Menschen“ seines Bezirks *sammeln* und entsprechend ihren Charismen und besonderen Fähigkeiten zum Einsatz bringen. Dabei muss er neidlos und dankbar anerkennen, dass er Mitarbeiter/innen hat, die mehr können und in mancher Hinsicht begabter sind als er. Er braucht eine hohe Frustrationstoleranz, um mit seinen Gegnern liebevoll umzugehen. Er muss immer wieder versuchen, alle Strömungen und alle Gruppen seines Bezirkes an einen Tisch zu bringen. Ein Priester hat immer seinen „Fan-Club“ und seine Gegnerschaft; er darf sich von keiner Seite Vereinnahmen lassen. Er muss seiner Gemeinde das Gefühl geben, dass er gerne da ist und dass er sich in ihr daheim fühlt. Es wäre noch Vieles in dieser Weise anzuführen. Am Ende fragt man sich nur: Woher soll ein Priester dies alles haben? Er ist nicht der liebe Gott. Und wenn sich ein Priester „aufspielt“ wie der liebe Gott, ist das auch nicht gut.

Hier kommt die Priesterlichkeit der Gemeinde ganz wesentlich ins Spiel, die ihren Priester nicht überfordert, und die ihm beisteht in seinen Leitungsaufgaben. Die Kraft, die Menschen so zu lieben, wie sie sind, kommt jedoch immer aus der Christusliebe und aus dem Glauben an das grenzenlose Geliebtsein aller Menschen von Gott. Dies stellt aber nicht die Notwendigkeit der natürlichen Voraussetzungen in Frage. Der Berufene lebt letztlich gewiss vom Vertrauen auf die Treue seines Herrn. Aber Gott beruft nicht an den natürlichen Begabungen vorbei, sondern durch sie hindurch. Ein Unmusikalischer ist nicht berufen zum Dirigenten. Jeder Mensch wird seelisch

und körperlich krank, wenn er immer etwas tun muss oder tun will, was er nicht kann.

Mit jedem Amt sind Befugnisse verbunden: die „Amtsgewalt“. Hierin kann man das Priesteramt mit einem politischen Amt vergleichen. Die Ausübung der Gewalt muss immer dem Gemeinwohl dienen. Das „Gemeinwohl“ in der Kirche beruht auf der Verwirklichung der allbarmherzigen Macht der Liebe. Die Ausübung eines Amtes muss Freude machen; ohne Freude kann man kein Amt segensreich ausüben. Die Freude bei der kirchlichen Amtsausübung beruht spirituell auf der Verwirklichung der Liebe Gottes und natürlicherweise auf der Verwirklichung des Leitungscharmas. Ein Trompeter freut sich, wenn er spielen darf. Beim Spielen darf er sein Können erleben. Aber primär beruht seine Freude auf der Liebe zum Trompetenklang und auf der Begeisterung dafür. Er liebt auch sein Instrument, das er hegt und pflegt. Aber auch diese Liebe und Freude kommt aus der Begeisterung für den Trompetenklang, nicht aus der Begeisterung für das Messingblech.

Begeisterte und begeisternde Amtsausübung ist die Frucht einer tiefen persönlichen Gottesbeziehung. Alles Institutionelle ist letztlich nur Instrument, Medium, „Verpackung“. Hierin liegen große Gefahren und Versuchungen: Die Versuchung, die Institution und das Institutionelle zu vergötzen und absolut zu setzen; die Versuchung, egoistische Macht und Gewaltbedürfnisse oft ganz unbewusst in die Amtsausübung einfließen zu lassen. So kommt es leider nicht selten vor, dass Menschen andere mit Gott quälen („Pastoralsadismus“). Es ist schrecklich, wenn ein Priester seinen Zorn als „heiligen Zorn“ versteht, weil er Pries-

ter ist. Ein Priester braucht Menschen, die ihm helfen, die vielfältigen Gefahren des Selbstbetrugs, die mit diesem Amt gegeben sind, so gut wie möglich zu bestehen. Er braucht viel „Gehorsam“, das heißt die Bereitschaft, zu horchen und zu hören auf alle Menschen, auch auf die, die einem „dreinreden“.

Für einen Priester ist es schwer, Gott zu leiden. Denn Gott mutet mir oft viel zu, was ich nicht verstehen kann. Gott braucht mich als Priester; er lässt mich aber immer wieder wissen, dass er auf mich überhaupt nicht angewiesen ist. Er teilt seine Gnaden aus auch ohne mich und ohne die offiziellen Sakramente. Sein Erbarmen wird durch einen guten Therapeuten manchmal mehr spürbar als durch einen Priester. Gott erlaubt sich sogar, außerhalb der institutionellen Kirche auch in anderen Religionen seine allerbarmende Liebe zu verschenken. Darum ist der Glaube an die absolute Liebe der Punkt, über den alle Religionen mitsammen ins Gespräch kommen könnten – wenn ich es zulasse. Als Priester habe ich mit meinem Gott schon ganz besondere Schwierigkeiten: Ich muss ihm immer wieder „erlauben“, dass er Gott ist – nicht ich.

Inwiefern ist die Priesterweihe aber nun eine Befähigung? Der Priester wird „offiziell“ beauftragt, „offiziell“ für die Gemeinde zu wirken durch die Ausübung seines Amtes. Einen ähnlichen Vorgang haben wir in nichtsakramentaler Form bei der Verleihung der Missio. Die Priesterweihe ersetzt oder erzeugt aber in keinem Fall die Charismen, die für das Amt notwendig sind. Sie ersetzt sie nicht; sie setzt sie voraus und bestätigt sie. – Sakramente bewirken nicht, *dass* Gott etwas tut; sie bewirken, dass *das*, *was* Gott tut, und was Gott immer tut – auch außerhalb

der Sakramente – sichtbar und erfahrbar wird.

Was meint die Aussage, der Priester handle „in persona Christi“? Ist er „Stellvertreter Gottes“? Jeder Mensch, der die Liebe Gottes verkündet, handelt „in persona Christi“ und als eine Art „Stellvertreter Gottes“. „Gott hat keine anderen Hände als die deinen“ – alle liebenden Menschenhände sind „Hände Gottes“. Die Priesterweihe (Handauflegung) bestätigt das, aber erzeugt es nicht.

Wenn all das, was Priester sagen, schlicht „Wort Gottes“ wäre! Wenn Gott nicht durch jeden Menschen sprechen könnte ...! Gerade der Priester hat deutlich zu machen, dass er *nicht* der eigentliche Leiter der Gemeinde ist. Für Christus, das „Haupt der Kirche“, gibt es im strengen Sinn des Wortes keinen Stellvertreter. Viele Priester hätten es leichter mit sich selbst und mit den anderen Menschen, würden sie sich nicht so wichtig nehmen.

„Persona“ ist ein Wort aus der Theatersprache: Rolle, Maske. Wenn man die Feier der Liturgie als „heiliges Spiel“, als „heiliges Theater“ versteht, in dem das Wirken Gottes „auf die Bühne“ gebracht und schaubar und erlebbar gemacht wird, dann kann man den Priester in der Funktion des Liturgen als Rollenspieler verstehen, der – so gut er kann – die Jesusrolle spielt im Vollzug der heiligen Feier.

3. Lebensformen: Zölibat und Ehe

In der lateinischen Kirche der Gegenwart ist das Priesteramt an die Lebensform des Zölibates gebunden. Wenn einer Priester werden will, muss er sich fragen, ob er die nötigen Charismen bei sich feststellt, ob der Zölibat seine Lebensform sein beziehungsweise werden kann. Auf alle Fälle ist es

für jeden Menschen zunächst notwendig zu lernen, seine Sexualität anzunehmen, damit die ihr innewohnenden kreativen Kräfte zur Auswirkung kommen. Die Annahme der Sexualität wird behindert und verhindert sowohl durch Verdrängung als auch durch Vergötzung. *Jeder* Mensch braucht aber in allen Lebensbereichen auch die Kraft des Verzichtes, des Nicht-haben-müssens, um frei zu bleiben und nicht in die Sklaverei der Konsumzwänge zu geraten.

Das Leben hat und braucht Strukturen und Formen, ohne die es nicht gelingen kann. Zwei Hauptformen des Lebens sind Ehe und Zölibat. Irgendwann muss ich mich für eine Form entscheiden, auch wenn ich keine Garantie habe, dass sie gelingt und dass alles so kommt, wie ich es mir vorstelle. Die Lebensform kann erst dann die meine werden, wenn ich mich klar dafür entscheide. Auf halb gestellten Weichen entgleist jeder Zug – sowohl in der Ehe als auch im Zölibat. Wenn ich versuche, eine klare Entscheidung durchzuhalten, dann stellt es sich ebenso klar heraus, wenn die gewählte Form nicht die meine ist. Und diese Klarheit ist nötig, falls ich in einer neuen, klaren Entscheidung meines Gewissens den Zölibat verlasse. Das Weggehen aus Zölibat oder Orden ist kein Weggehen von Gott oder von Christus, wenn es auf der klaren Entscheidung des gläubigen Gewissens beruht. In solchen Entscheidungen bin ich im Letzten ganz allein mit mir selbst und mit Gott. So paradox es klingen mag: Ein solches Weggehen geschieht in der Kraft des Glaubens, auch wenn es nicht mehr vom Buchstaben des Gesetzes abgedeckt und von der Institution abgesegnet werden kann. Geschieht aber ein solches Weggehen in der Kraft des Glaubens, dann erübrigen sich alle

hässlichen Ausbrüche und Szenen, auch wenn sie zunächst ganz verständlich und „normal“ sind. Es handelt sich hierbei immer um Ablösungen. Und diese sind das Schwerste im Leben. Wenn einer im Glauben weggeht, braucht er auch nie zu versuchen, irgendetwas ungeschehen machen zu wollen. Auch die „falschen Entscheidungen“ sind von meinem Lebensweg her betrachtet „richtig“, weil sie integrierend zu meinem Lebensweg gehören. Durch den Glauben werden auch die „krummen Touren“ meines Lebens zum geraden Weg.

Jede Lebensform – ob Ehe oder Zölibat – wird immer wieder Prüfungen ausgesetzt. Solche Prüfungen sind Herausforderungen, die mich zu tieferen Einsichten und neuen Erkenntnissen führen. Entscheidungen müssen immer wieder neu und vertiefter eingeholt werden, damit sie bestimmend bleiben im Leben (vgl. die Taufe und die Tauferneuerung an jedem Osterfest). Die „Lebensübergabe an Christus“, die jeder Entscheidung für eine christliche Ehe oder für den Zölibat zu Grunde liegt, ist kein einmaliger Akt, sondern ein lebenslanger Prozess.

Die Reifungsprozesse in Ehe und Zölibat laufen im Grunde auf dasselbe Ziel hinaus: auf das Nicht-mehr-alles-haben-müssen. Das Alleinsein wird zum All-eins-sein. Das ist das „Hundertfache“, das dem Jesusjünger – ob verheiratet oder zölibatär – verheißen ist: Alle Blumen sind meine Blumen, nicht nur die in meinem Garten. Alle Rosen sind meine Rosen, nicht nur die unter meinem Glassturz (in Anlehnung an den „Kleinen Prinzen“ von St. Exupéry). Schlimm wird es nur, wenn sich jemand – vielleicht erpresst von Schuldgefühlen – zu etwas verleiten lässt, das er im Grunde selber gar nicht will. Darum ist in solchen Prü-

funken und Konflikten der Beistand eines gläubigen und erfahrenen Lebensberaters immer hilfreich.

Zum Schluss sei noch auf eine Erscheinung in unserer Zeit aufmerksam gemacht. Es entstehen heute viele spirituelle Gruppen und geistliche Gemeinschaften, in denen sehr viel Gutes geschieht und viel Initiative und Begeisterung freigesetzt wird. Vor allem jüngere Priester und Priesterstudenten finden in solchen Gruppen Zuflucht, Heimat und Geborgenheit. Sind das die neuen Aufbrüche in der Kirche? Das Erscheinungsbild von Mitgliedern mancher Gruppen lässt einige Fragen aufkommen: Leben diese Gruppen durch die Identität ihrer Mitglieder (wie die alten Seelsorge-Orden) oder auf Kosten ihrer Identität? Wird die Identität der Mitglieder durch die Gruppe gestärkt oder von der Gruppe, dem Gruppen-Ich oder der Gruppen-Ideologie vereinnahmt? Werden die Gruppenmitglieder allen Menschen gegenüber offener oder verschlossener, ausschließlicher? Manche „alten“ Gemeindemitglieder spüren es, wenn ihr

Pfarrer woanders beheimatet ist und nicht „da“ ist. „Unser Pfarrer ist sehr freundlich und gut, aber irgendwo mag er uns doch nicht; er bevorzugt immer andere; er holt sich seine Leute von anderen Pfarreien; seine Predigten sind gut, aber man hat den Eindruck, er sagt Vorgesagtes, Eingelerntes; es ist nicht das Seine, was er sagt ...“

Ein Mensch, besonders ein Priester, soll eine Persönlichkeit sein mit eigener Identität. Primär muss ich bei mir selbst und bei Gott daheim sein. Dann kann ich überall, wo ich bin, *da* sein und daheim sein. Die Gruppe *und* die Pfarrei wird dann zum Ort echter Selbstverwirklichung. Die Pfarrei hat dann nicht mehr das Gefühl, dass sie abgefertigt wird und die eigentliche Liebe des Pfarrers anderen gehört. Es ist eine Frage der Unterscheidung der Geister: Wirkt eine Gruppe vereinnahmend oder aufbauend, spaltend oder einend? Der Geist einer Gruppe wird auch daran sichtbar, wie sie mit den Ausgetretenen („Abtrünnigen“) umgeht, die in der Gruppe keine Heimat finden konnten.

PETER HOFER

Mundwerker im Dienste Gottes und des Lebens

Spiritualität und Predigt

Mit keinem Wort erreicht die Kirche immer noch so viele Menschen wie mit dem Wort der Predigt. Was muss gegeben sein, damit die gottesdienstliche Verkündigung Ermutigung und Hilfe zu einem Leben wird, das vom Glauben und damit von der Frömmigkeit geprägt ist? Der Linzer Pastoraltheologe zeigt auf, dass die Predigt nur als spirituelle Rede ihren Beitrag zur Förderung der Spiritualität leisten kann. (Redaktion)

Bei einer Zusammenkunft mit Deutschlehrern wurde die Klage immer lauter, dass ihnen ihre Schüler vorkämen wie Fremdsprachler, die im Unterricht offenbar nur bis zur dreißigsten Lektion der deutschen Sprache gelangt seien. Es kämen, sagten sie, in der Sprache ihrer Schüler nur noch Wortfetzen und Sprechblasen vor, wenn Hauptsätze, dann nur im Indikativ und in Befehlsform; es gäbe darin nicht mehr Wunschsätze, Bedingungssätze, Möglichkeitssätze, es gäbe keinen Irrealis, keinen Konjunktiv, also auch kein Bewusstsein darüber, dass jede Aussage abhängig ist von Bedingungen. Man sage nicht, es handle sich hier um ein typisches Problem von ein paar übersensiblen Germanisten, von abseitigen Literaten oder unverbesserlichen Volksaufklärern.

Diese Sprachunfähigkeit ist nicht nur ein Problem der Schule, sondern zeigt sich als eine fast allerorten um sich greifende, ja systematisch durchgeführte Zerstörung der Sprache. Ich meine da nicht einmal die Pseudowörter im öffentlichen Neudeutsch, die durch das hastige Zusammenleimen irgendwelchen Wortbruchs meist englischer, aber oft auch nur irgendwie internationaler Provenienz gebildet

werden. Ich meine etwas viel Gewöhnlicheres und Alltäglicheres: Wie denn reden wir miteinander, wenn nicht in der Sprache des „man“? Kaum, dass noch jemand wagt, sich selber zur Sprache zu bringen und mit der eigenen Person sich dem anderen zuzumuten. Was nehmen wir durch unsere Sprache noch wahr – und was verdrängen wir kunstlos und auf deprimierende Weise durch eine entzauberte, von Widerständen gereinigte, überraschungslose und verdürrte Sprache? Kennen wir die Sprache der Weinenden, der Gebrochenen, der Sterbenden mitten im Leben? Die gequälte Sprachnot steht für das Lebensgefühl: Ständig auf der Jagd nach mehr „Lustgewinn“ oder „Glück“, rinnt uns das Leben, das Erleben durch das Sieb unserer Sinne, und zurück bleiben weder Erlebnisqualitäten noch Beglückung, allenfalls geistige Leere. Wenn wir unsere Erlebniswelt immer weiter komprimieren auf die Welt der Dinge und ihre Verwaltung, so werden wir erleben, dass uns die Seele entweicht.

Zahlreiche Menschen haben, enttäuscht vom Fortschrittsglauben der Neuzeit, überdrüssig der technischen Rationalität, frustriert durch die Erlebnis- und Konsumgesellschaft und un-

befriedigt vom materialistisch-mechanistischen Weltbild, auf ihrer Suche nach Hilfe und Trost zum Leben die „Reise ins Innere“ angetreten und dabei die Religion für sich wiederentdeckt. Dieser Weg führte allerdings meist an den christlichen Großkirchen vorbei. Zeitgenossen und Theologen finden nicht mehr zueinander, nicht nur auf Grund eines unverständlichen Vokabulars, sondern einer kognitiven und emotionalen Dissonanz zwischen Frage und Antwort. Auf Interesse stoßen dagegen „religiöse Angebote, die beim Individuum ansetzen, ihm den Weg zu einer authentischen Lebensform in Aussicht stellen und dabei an das Bewusstsein spezifischer Risiken der Industriegesellschaft anknüpfen“¹.

Ein rascher Blick in die homiletische Szene bestätigt den Eindruck: auch die Predigerinnen und Prediger scheinen ihre Seele verloren zu haben. Eine hurtige Rundreise durch die second-hand-Gebrauchsliteratur ersetzt die Auseinandersetzung mit Text und Situation. Ein Großteil des Gesprochenen fließt in fader Erbaulichkeit dahin. Die Religions-Redner weichen dann „diplomatisch“ in profan-soziologische Thematik aus, flüchten ins rein Rituelle und Vorgeschriebene, verweisen auf lehramtliche Autorität, auf Gebote und Tra-

ditionen. Am unerträglichsten ist das „Gottesgeschwätz“, das allwissend sich gebärdende Herumwühlen in den Eingeweiden der Dreifaltigkeit.² Einsam zurück bleibt die Seele, die hungert nach einer Speise, die sich nicht mehr den wissenschaftlichen oder sozialen Bereichen entnehmen oder in bloßer politischer Tätigkeit gewinnen lässt.

In einer solchen Situation ertönt immer lauter der Ruf nach mehr Spiritualität³ – auch in der Predigt. Dieser recht junge, zugleich auch recht unscharfe Begriff⁴ ist zu einem Leitbegriff postmoderner Religiosität geworden und hat zugleich teil an der neureligiösen Unübersichtlichkeit. Vom Wortsinn her hat Spiritualität mit „Geist“ zu tun. Aber mit welchem Geist? Dem Geist des Wassermanns, dem großen Geist der Hopi-Indianer, dem Tao der Physik oder dem Heiligen Geist des jüdischen und christlichen Gottes? Obwohl der Begriff zum Lieblingswort der Esoterik⁵ geworden ist, muss daran erinnert werden, dass das Wort aus dem Judentum/Christentum stammt.⁶

Beim Propheten Joel (3,1–2) kündigt Gott durch seinen Zeugen in der Form eines feierlichen Versprechens für das Ende der Zeit Folgendes an: Gott wird von seiner eigenen Lebensmacht, seinem Geist mitteilen; das heißt von

¹ H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994, S. 111.

² Vgl. dazu G. Bachl, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck 1994, S. 28ff.

³ Vgl. dazu den Aufsatz von M. Scheuer, *Aufmerksamkeit und Hoffnung. Koordinaten christlicher Spiritualität*, in diesem Heft.

⁴ Vgl. J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret, Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg 1999, bes. S. 66ff, 77ff; ders., *Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit*, in: *GuL Jg. 71* (1998), S. 198–211.

⁵ Vgl. zum Beispiel K. Wilber, *Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*, Frankfurt 1996, S. 311: „Echte Spiritualität ist ... vor allem ein Maß der Tiefe, ein Aufdecken von Tiefe. In der Verneinung Gottes durch die Vernunft ist mehr Spiritualität als in der Bejahung Gottes durch den Mythos, und zwar weil diese Verneinung mehr Tiefe hat.“ Vgl. dazu J. Sudbrack, *Esoterik als Religion – eine Herausforderung*, *GuL Jg. 70* (1997), S. 323–336.

⁶ Das lateinische Adjektiv „spiritualis“ ist nach Chr. Mohrmann ein frühchristlicher Neologismus, das Substantiv „Spiritualität“ gewinnt erst nach der Jahrhundertwende an Boden. Vgl. dazu J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret*, S. 36f.

dem, was an Leben, Gutsein, Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit in ihm ist. Er wird es *allen* geben: den Jungen und Alten, den Männern und Frauen, den Freien und den Sklaven. Also soll durch diese Selbstmitteilung Gottes eine neue Geistgemeinschaft entstehen, über alle natürlichen und künstlichen Grenzen hinweg. Ausdrücklich sagt der Prophet: *Alle* werden am Geist der *Wahrheit* teilhaben. Die Kirche des Neuen Testaments bekennt durch den Mund ihres bekanntesten Sprechers Petrus: dieses Versprechen ist erfüllt. Gott hat durch Jesus seinen Lebens- und Wahrheitsgeist mitgeteilt. Das Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung ist durch Jesus Christus erklingen. Nun haben wir nach dem Gesetz dieser Gabe zu leben (Apg 2,14–19).

So heißt Spiritualität nichts anderes als: geistlich leben in dieser Welt. Geistliches Leben bedeutet nicht den Rückzug aus einer als böse empfundenen oder als ausweglos erlebten Welt. Es geht auch nicht um eine ästhetische Kultivierung unseres Innenlebens oder um rauschhafte Erweiterung unseres Bewusstseins. Geistlich leben heißt: sich rückhaltlos der Führung des Geistes überlassen; heißt: leben, als ob es Gott gibt.⁷

Von jeher ist das die Funktion der gottesdienstlichen Versammlung der Christen⁸ gewesen: die Weltwirklichkeit aufzuschneiden auf ihre Tiefe und Bedeutung hin und die Wirklichkeit des Lebens im Licht der Verheißung

wahrzunehmen und anzunehmen. Die Predigt aber ist integrativer Bestandteil des Festes derer, die durch Christus verheißungsvoll zusammengefügt und in ihrer Zusammengehörigkeit für die Welt und ihre Vollendung fruchtbar gemacht werden. Sie trägt Elemente des Heiligen⁹ in sich, insofern sie die sonst dicht vermauerten Wände unseres Daseins öffnet und im Unterschied zur säkulären Alltagsrede in unermessliche Tiefen lotet und den Himmel öffnet. Homilie ist so nicht die populärtheologische Erklärung von Bibeltex-ten („Wie sag ich’s meinem Kinde?“) mit einer abschließenden allgemeinen „Anwendung auf die heutige Zeit“, sondern Ermächtigung zur Wahrnehmung der alltäglichen Wirklichkeit im Licht der Christusverheißung. Christlicher Glaube ist ja kein Lehrstoff, den man auswendig lernt und dann abfragen kann. Er bildet sich vielmehr in vielen Erlebnissen, in Begegnungen mit vielen Menschen (auch der Vergangenheit) und ihren Schicksalen und im Horchen auf sehr viele Stimmen, auch in uns selbst. Etwas Letztes, Gültiges, zugleich sehr Gefährdetes und Zerschlagendes will sich uns mitteilen. Was heißt das nun für die Predigt-Vorbereitung, für die Person des/der Predigers/in und für die Predigt selber?

I. Der Grund, aus dem die Predigt wächst: die Predigt-Meditation

„...alles Unglück der Menschen entstammt dem einen, nämlich dass sie

⁷ Vgl. H. Zahrnt, *Leben – als ob es Gott gibt*, München – Zürich 1993.

⁸ Vgl. die neuere Diskussion in der evangelischen Theologie über Gottesdienst: M. Josuttis, *Der Weg in das Leben. Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991; ders., *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996, bes. S. 18ff u.ö.

⁹ Vgl. A. Denecke, *Predigt als „heilige Rede“?*. Erste Annäherung an ein neues Thema, in: ZGP 5/95, S. 19–21. Vgl. P. Hofer, *Homilie – mehr als eine Predigt*, in: *Lebendige Seelsorge* 4/1990, 209–213.

unfähig sind, in Ruhe allein in ihrem Zimmer zu bleiben“ (B. Pascal).

Die zeitgenössische Homiletik¹⁰ insistiert vehement auf der Predigtmeditation als geistlichem „Wurzelboden der Predigt“¹¹. Meditieren heißt nach dem Lehrer einer ganzen evangelischen Predigergeneration H. J. Iwand, „dass wir im Wort die Wahrheit suchen und nicht in uns; dass wir glauben, dass der, der die Wahrheit ist, uns hier sucht und finden möchte – vielmehr, dass er uns bereits gefunden hat und wir uns darum ganz loslassen, ganz dieser Wahrheit überlassen dürfen, im Text das Evangelium suchen, im Geschriebenen die viva vox, im Buchstaben den Geist vernennen, nicht das, was wir schon wissen, sondern immer wieder das neue, so noch nie gesehene, so noch nie vernommene Evangelium.“¹²

Pascal hat, fürchte ich, recht: Auch fast alle Misere der Predigt entstammt diesem einen, dass wir Prediger/innen das Studierzimmer verloren haben. Das Zimmer, in dem eine Kniebank, aber kein Telefon steht. Wir können auch ohne Kniebank beten – entscheidend wäre nur, dass wir „in unser Kämmerlein gehen und die Tür zuschließen“ (gemäß Mt 6,6). Und dann drinbleiben im Kämmerlein. Studieren, nachdenken, in Ruhe eine Predigt erarbeiten. Zu keinen Sitzungen, keinen Besprechungen fahren. Keine Geburtstagsbesuche. Und kein Telefon. Wir

sind eine „Kirche des Wortes“ auch in dem Sinne, dass sich die Menschen darauf verlassen können müssen, in ihr sei jedes Wort durchdacht und verantwortbar. Wir können uns kein frommes Geschwätz, keine billigen Allerweltsweisheiten und keine geistliche Routine leisten. Sie sind jedoch, wenn das Studierzimmer verloren ist, nahezu unvermeidlich. Doch wir haben es nicht einfach verloren, wir haben es preisgegeben. Nun klingelt pausenlos das Handy. Und viele merken nicht einmal, dass das eher einer ägyptischen Plage ähnelt.

Der alttestamentliche Psalmbeter weiß von der Gemeinsamkeit von Bäumen und Menschen: die Wurzeln, die beide brauchen, um zu leben; den Raum und die Freiheit, ohne die sich nichts entfalten kann; die Bewegung, die nach oben drängt und den Himmel zu berühren scheint. Der „Gerechte“ als Inbegriff „gelingenden Menschenseins“¹³ gleicht erst recht einem „Baum, der am Wasser steht“ (Ps 1,3): von ihm kann man stehen lernen, auch ohne das verheißene Immergrün, ausgesetzt den Unbilden der Witterung, überwintern und von neuem grün sein. Und er hat „seine Lust an der Weisung Jahwes“ und „murmelt sie bei Tag und Nacht“ (vgl. Ps 1,2). Wörtlich heißt das „Wiederkäuen“ und meint damit ein absichtsfreies, gelassenes Memorieren von Schriftworten, ein Zurückkommen

¹⁰ Vgl. schon D. Bonhoeffer, Schriften IV, S. 258 (Finkenwalder Homiletik): „Die Arbeit an der Predigt beginnt vor dem aufgeschlagenen Text mit dem Gebet... Dieses Gebet gehört zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite.“ Vgl. auch R. Zerfass, Grundkurs Predigt 2, Textpredigt, Düsseldorf 1992, S. 144.

¹¹ So K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994, S. 138. Ein sehr erfreuliches und ermutigendes Buch.

¹² H. J. Iwand, in: Göttinger Predigtmeditationen, 1949/50, S. 195f.

¹³ So E. Zenger in: F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen I, Würzburg 1993, S. 46.

auf sie und Verweilen bei ihnen, das zu „verkosten“¹⁴ und zu „verspüren“ vermag, was ein Wort birgt.¹⁵

Es gilt, die bunte Fülle der biblischen Tradition zusammenzuhalten mit der „Sprache der Tatsachen“¹⁶: Wo stimmen die erzählten Erfahrungen mit meinen zusammen? Wo und aus welchen Gründen drohen Verheißung und Wirklichkeit auseinanderzudriften? Wie werde ich den Menschen und Entscheidungen im Alltag unter dem Aspekt gerecht, dass sie auf die Gottes-herrschaft hin in Bewegung kommen und in Bewegung bleiben? Wo habe ich mein Leben faktisch schon als verheißungslos aufgegeben, und wie kann ich meines Glaubens wieder froh und zur Liebe frei werden?

Letztlich ist dies eine Sache, die weit über die engere Predigtvorbereitung hinausgeht – und die deshalb auch nicht in einer stillen Stunde am späten Samstagabend erledigt werden kann: es ist eine Frage der Lebensführung. Es ist die Frage, ob der/die Prediger/in in Solidarität steht mit den Zeitgenossen, ob er/sie die Spuren des Lebens in den Gesichtern der Menschen lesen kann,

mit einem Wort: ob er/sie die Menschen liebt¹⁷ und sie partizipieren lässt an den eigenen Glaubenserfahrungen.

II. Das Subjekt der Verkündigung: ein geistlicher Mensch

Der anschaulichste Teil der Predigt ist der/die Prediger/in selbst. Hinter dem Ambo steht kein Gespenst, kein Computer, kein Sprachrohr, kein Simultanübersetzer des Wortes Gottes, sondern ein Mensch mit Leib und Blut (hoffentlich!), eine ganz und gar subjektive Persönlichkeit (Gott sei Dank!). Und so ist er/sie zur „Schau“¹⁸ gestellt als lebendiges Beispiel für gelebte oder nicht-gelebte Spiritualität. Wofür steht er/sie: für hermetische Insidersprache, die alle Ungewissheit tief in sich verscharrt hat? Für das pastorale „Wir“, das alle einschließt und keinen trifft? Für das ungerührte Hinausposaunen einer Antwort, zu der noch keine Frage passt? Für die in konsequenter Distanz zur eigenen Existenz vorgetragene Glaubenslehre? Für die in die Jahre gekommene Überzeugung? Für das

¹⁴ Einer der großen Übersetzer, C. Meyer-Clason, beschreibt seine Tätigkeit mit ähnlichen Worten aus dem Bereich der Sinnlichkeit: „Ich versuche, im Namen des Autors dasselbe Buch deutsch neu zu schreiben. Besser gesagt, ich versuche sein Zwillingbruder zu werden, um mit ihm die Worte zu betasten, abzuschmecken, zu beriechen, zu behorchen, zu beäugen.“ Zitiert nach: Zwillingbruder. Zum 85. Geburtstag von Curt Meyer-Clason, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 216 (19.9.1995), S. 13. Vgl. E. Biser, „Mit anderer Stimme“. Predigt als Rückübersetzung, in: IkZ Communio, 2/82, S. 97–112.

¹⁵ Vgl. dazu K. Müller, Homiletik, S. 139ff.

¹⁶ Eine Lieblingsformulierung von E. Lange zum Beispiel in *ders.*, Chancen des Alltags, S. 194 u.ö. Vgl. dazu M. Scheuer, Aufmerksamkeit und Hoffnung, S. 114–121.

¹⁷ Ein berührendes Beispiel eines liebe- und humorvollen Umgangs mit der Welt und den Menschen ist mir unmittelbar vor Redaktionsschluss untergekommen: J. Roeland, an orten gewesen sein. Texte zum Weitergehen, Salzburg 1999. In der Einleitung meint der Autor: „Diese Texte sind oft aus dem Alltag entstanden, aus der Banalität und Lächerlichkeit des Alltags manchmal, aber auch aus seiner Zerbrechlichkeit und seiner Sehnsucht, über sich selbst hinauszuschauen“ (S. 7). Die meditative Lektüre dieses Büchleins bringt dem/der Prediger/in mehr als die Durchsicht von einem Dutzend von Predigtvorlagen.

¹⁸ Vgl. R. Bohren, Predigtlehre, München 1986, S. 431: „Wer die Kanzel betritt, bietet eine Schau, ob er will oder nicht. Der Vergleich: Predigt – Schaugeschäft mag ärgerlich klingen: Aber es könnte dieses Ärgernis eins sein mit dem immer neuen und uralten Ärgernis, dass Gott menschlich redet, dass seine Boten zur Schau gestellt werden.“

Reden am falschen Ort, zur falschen Zeit? Für das Schweigen am falschen Ort, zur falschen Zeit?

Paulus, der große Predigerbruder, umschreibt es zugespitzt und pointiert: „So rechne jeder mit uns: Dienstmann des Messias und Hausverwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4,1). Im Urtext steht hier nicht das geläufige „diakonos“, sondern „hyperetes“ – „Ruderknecht“, im untergeordneten Rang, allein vom Arbeitgeber abhängig. Das klingt nach Galeerensträfling und ist doch genau das Gegenteil. Wer auf Christus bezogen ist, ist nicht in erster Linie Angestellter einer Fan-Gruppe, einer Gemeinde, nicht: „Wes Brot ich ess, des Lied ich sing“. Die Freiheit des „Dieners Christi“ ist aktuell als die Freiheit, seinem Gewissen und seiner Erkenntnis zu folgen. Ohne Zerreißprobe aber ist die Freiheit des Predigers nicht zu haben, und sie schließt den Verzicht ein, sich von seiner Meinungsgruppe zum König machen zu lassen. Ruderknecht ist der Prediger, nicht Galionsfigur, nicht Schiffskapitän, nicht Reeder.

Von einem Hausverwalter ist nichts Spektakuläres gefordert, wohl aber Zuverlässigkeit und Treue. Das mag wohl auch heißen: verlässlich, genau, pünktlich, glaubwürdig, fromm, liebevoll. Seine Theologie soll er gelernt haben, der Diener Christi, und damit umgehen können, sich nicht jeder Mode unterwerfen. Präzise sein mit dem Wort, eindeutig im Sprechen, zuverlässig im Versprechen, empfindsam und empfänglich für Menschen und für Gott. Da erübrigt sich dann falscher Beifall.

Die besonders empfindliche Stelle in der Kirche: Kritisieren und Urteilen.

Warum muss man immer noch betonen, dass es nicht nur erlaubt, sondern auch nötig ist? Loben oder Verwerfen, Qualifizieren oder Disqualifizieren, warum sollte das mit dem letzten Examen in der Schule aufhören? Devote, scheinheilige Brüderlichkeit oder Schwesterlichkeit, die allen auf die Schulter klopft, sind dafür kein Ersatz. Vom Urteilen geht die Kirche zu allerletzt kaputt. Vom Sich-Wehren gegen unsachliche Kritik auch nicht. Paulus musste sich ungerecht getroffen fühlen, und er denkt nicht daran zu kuschen. Er sagt seine Meinung. Es gibt Erwartungen und Ansprüche an Prediger/innen von Jungen und Alten, Pfarrgemeinderäten und Kirchenmusikern, von Kirchenleitungen und Politikern, denen muss man entgegentreten. Zu falscher Demut können Prediger nicht verpflichtet werden.

Predigt ist dann Wort Gottes, wenn das papierne Wort der Bibel, der Glaubensweg der Gemeinde und der Glaubensweg des Predigers sich zu einem lebendigen Geschehen verbinden. „Dann steht unsere Predigt unter der Verheißung, tatsächlich Tat-Wort Gottes zu sein.“¹⁹

III. Folgerungen für die Predigt in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation

1. Die Vorzeichen der Predigt: Information und Zeugnis

Die Forderung nach Verständlichkeit theologischer Aussagen ist nicht zweitrangig. Die Sprache ist keine schnell verschnürte Verpackung für theologische Gehalte. Auch der Mensch Jesus

¹⁹ So A. Denecke, in: Die Person des Predigers, in: ZGP 2/91, S. 26.

Christus war kein zufälliges Sprachrohr für göttliche Worte. Die Verantwortung vor der Sprache ist Verantwortung vor der Aussage, ist Verantwortung vor dem Inhalt. Das Verkehrszeichen, das nur mittels langer Denkprozesse entschlüsselt wird, ist untauglich. Die theologische Sprache, die die Vorbildung eines Professors oder die Feierlichkeit einer Kathedrale voraussetzt, ist es ebenso. Auch wir Menschen im 21. Jahrhundert haben es Not, über uns hinauszusteigen, um in unserer Welt real zu leben und ihr in all den Gefährdungen standhalten zu können, auch im 21. Jahrhundert sind die Menschen auf der Suche nach dem Wort, das das Dasein deutet und erlöst. Und jeder hat das Recht, so darüber zu hören, wie er es verstehen kann. Theologische Fachsprache weist sich erst dort aus, wo sie ausgemünzt wird in die Sprache des Nicht-Theologen. Exegese und Dogmatik tragen den Namen Theologie erst dann mit Recht, wenn sie, wie Paulus schreibt, beitragen zur Erbauung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 14,4). Erste Vorbedingung dazu ist Verständlichkeit. Ohne sie bewirkt Information Deformation.

Das andere Element kann man „Zeugnis“ nennen. Ein Wort ohne Inhalt, ohne verständliche Information ist leer. Aber ein Inhalt, der seinen „Sitz im Leben“ nicht im Lebenszentrum des Sprechers hat, ist leblos, tot und als religiöse Sprache tötend. Man kann darüber streiten, und es hängt von Hunderterlei ab, ob dieses Zeugnis in wissenschaftlicher oder mystischer Sprache, in analogen, in kritischen, in verfremdeten oder gar Worten der „Publikumsbeschimpfung“ abzulegen ist. Aber es muss Zeugnis sein. Es muss die Kette kalter Argumentation zerreißen und den Sprecher als tragendes Glied in die Kette einbeziehen.

2. *Die Muße der Theorie und das Muss des Tuns*

Zu lange und zu sehr ist in der Theologie die „Innenseite“ von der „Außenseite“ getrennt worden, biblisch gesprochen: die Wahrheit vom Tun der Wahrheit, das „Ja, ja“ vom „Tun des Willens meines Vaters“, das Erkennen und Belehren vom Handeln und Bezeugen, die Contemplatio von der Actio, die Theoria von der Praxis.

Das Schriftwort vom „Einen Notwendigen“ (Lk 10,42) führt auf falsche Fährten, wenn man im „Seelengrund“, in einer letzten sublimen Geistigkeit, die nur in Stille, Abgeschiedenheit und Versenkung erreicht wird, einen Ort sucht, wo der Mensch unmittelbarsten Kontakt zum Göttlichen hat.

Für den Christen liegt der Ort anderswo: dort, wo der Wille Gottes getan, wo sein kleiner oder großer Auftrag realisiert wird. Das Vorherliegende: Erkennen, Schauen, Mystik und Theologie, ist nur Vorbereitung. Das spätere Gelingen oder Nicht-Gelingen ist dem Menschen aus der Hand genommen. Dazwischen, im Tun des göttlichen Willens, liegt das „Eine Notwendige“. Hierüber dürfte kein Zweifel möglich sein.

3. *Elemente spiritueller Rede in der Predigt*

Eine Predigt allein von ihrem spirituellem Anspruch als „heilige Rede“ zu verstehen, ist ein zu einseitiges und zu steiles Konzept. Es wäre eine heillose Überforderung für Prediger/in und Zuhörer und würde die Predigt zur magischen Kultrede hochstilisieren und dabei den Alltag pseudo-theologisch überspringen.

Aber Elemente der spirituellen Rede, die von der „Macht des Heiligen“ ge-

NEU BEI MOHR:

Wo liegen die Wurzeln und Aufgaben der Praktischen Theologie?

Christian Albrecht**Historische Kulturwissenschaft
neuzeitlicher Christentumspraxis**

Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie

Seit ihrem Entstehen ist die Praktische Theologie stärker als andere Disziplinen mit der Frage nach ihrer eigenen Begründung beschäftigt, weil sie ihren Gegenstand und ihren Begriff nicht ohne weiteres vorgegeben findet. Sie ist diejenige Disziplin, die am wenigsten von einem festen Lehrbestand ausgehen darf, vielmehr ihre Fragestellungen ganz weitgehend aus der Reflexion auf die gelebte Religion und deren Kulturwirkungen gewinnen soll. Zu den Aufgaben, die die Theologie insgesamt für die Praktische Theologie vorsieht, zählt also unter anderem auch die geschichtsbewußte und gegenwartsbezogene Analyse der kulturpraktischen Bedeutung des Christentums. Dieses ‚weiten Feldes‘ halber ist die Praktische Theologie aber in besonderer Weise darauf angewiesen, sich ständig ihrer allgemein-theologisch begründeten Aufgabenstellung rückzuversichern. Der Autor vertritt die These, daß die kulturelle Aufgabenstellung der Praktischen Theologie sich insbesondere aus dem für die evangelische Theologie insgesamt verbindlichen Programmbegriff des ‚Protestantismus‘ ableiten läßt, aus dem sich folgenreiche Bestimmungen für die Praktische Theologie ergeben.

2000. Ca. 350 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie). ISBN 3-16-147299-3
Leinen ca. DM 150,-/ca. öS 1090,-/
ca. sFR 130,- (April)

Georg Pfeleiderer**Karl Barths praktische Theologie**

Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert

Unter Berücksichtigung der in den letzten Jahren beträchtlich erweiterten publizierten Quellen zeigt Georg Pfeleiderer in detaillierten Untersuchungen, daß die erkenntnistheoretische Strukturanalyse um eine Analyse der Argumentationsstruktur und Argumentationsstrategie von Barths theologischen Texten erweitert werden muß. Dabei wird deutlich, daß die von der neueren Barthforschung offen gelassene zentrale Frage nach der ‚Theologizität‘ der Barthschen Theologie nur beantwortet werden kann, wenn man neben der Semantik der Texte auch deren Pragmatik mituntersucht. In dieser sowohl systematisch-erkenntnistheoretischen als auch rezeptionsästhetischen Untersuchung fällt ein neues Licht auf Barths theologische Entwicklung und auf die ‚kerygmatisch-persuasive‘ Struktur seiner Texte, insbesondere etwa der berühmten Kommentare zum paulinischen Römerbrief.

2000. Ca. 650 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie). ISBN 3-16-147300-0
Leinen ca. DM 200,-/ca. öS 1460,-/
ca. sFR 170,- (April)

Mohr Siebeck

<http://www.mohr.de>


prägt sind, im Wechsel und in der gegenseitigen Durchdringung mit der „alltäglichen Rede“, die um das eherne Gesetz unseres Lebens weiß, vermögen die Gnade des Daseins dankbar ins Wort zu heben und die Bilder der Hoffnung aus der Nacht heraufzurufen und dem Auge des Geistes vorzustellen als Symbole der Unsterblichkeit.

Solche Elemente in der Predigt können sein:²⁰

- a. Biblische Texte, die neue, eigene Erfahrungen auslösen
- b. Verdichtete Sprache mit einem hohen Symbolwert (Zitate unserer „Väter und Mütter des Glaubens“; Gedichte)
- c. Behutsame persönliche Bekenntnis-Aussagen
- d. Erzählerische „Erschließungssituationen“ in der Predigt, wobei der Hörer in der Darbietung der Erzählung intuitiv spürt: „Ja, ich bin dieser Mensch..., ich bin gemeint.“
- e. Doxologische Passagen oder Gebete.

Statt eines Schlusswortes

Nach meiner ersten Predigt als junger Kaplan vor nunmehr 30 Jahren kam ein gestandener Mann zu mir und meinte: „Die Schilderung des Aufbaues des Paulus-Briefes kannst Du für Dich behalten. Wir brauchen etwas, wovon wir wieder eine Woche leben können. Du kannst das, wenn Du willst!“ Ich habe dieses erste Feed-back nicht mehr vergessen.

Dieser Sehnsucht nach Leben mitten in der spätmodernen Gottesmüdigkeit auf die Sprünge zu helfen als Aussprache (*Gottes Wort* an die Menschen) und als Ansprache (*Gottes Wort an die Menschen*) – nicht mehr, aber auch nicht weniger ist den Predigerinnen und Predigern aufgegeben.

²⁰ Vgl. A. Denecke, Predigt als „heilige Rede“?, in: ZGP 5/95, S. 20.

CHIARA HOHENEDER

Exerzitien im Alltag – ein Weg zur gelebten Spiritualität

„Gott in allen Dingen suchen und finden“ (Ignatius von Loyola)

Wie alltägliche Spiritualität in der normalen Gemeindepastoral gefördert werden kann, dürfte zu den großen Herausforderungen unserer Zeit gehören. In den letzten Jahren wurden verschiedentlich gute Erfahrungen mit „Exerzitien im Alltag“ gemacht. Unsere Autorin, Ordensfrau und Exerzitien- und Meditationsleiterin in der Diözese Passau, informiert über das Projekt und seine Chancen. (Redaktion)

I. Spiritualität im Spannungsfeld einer pluralistischen Gesellschaft

Das Wort Spiritualität ist aktuell. Christen und Christinnen sehnen sich danach. Wir wünschen uns spirituelle Gemeinschaften und Gruppen, spirituelle Gemeinden und ein geistvolles Erscheinungsbild der Kirche. Hat Spiritualität, haben spirituelle Elemente ihren Platz und ihre Entwicklungsmöglichkeiten im christlichen Leben Einzelner und in kirchlichen Gemeinden?

Oft beherrscht doch eine depressive Gestimmtheit und Routine das alltägliche Tun. Der säkulare Alltag mit seinen Zwängen gefährdet das geistliche Leben. Auf unterschiedlichste Weise wird erfahren, wie schwierig es ist, das Evangelium zur gestaltenden Grundlage des Lebens zu machen. Hektik und Schnellebigkeit, die in Werbung und Medien häufig vertretenen Werte von Erfolg und Gewinn, der Materialismus unserer Gesellschaft stellen infrage, was geistliches Tun im Kern ausmacht. Für viele Menschen driften Glaube und Leben immer weiter auseinander. Dem Alltag fehlen Berührungspunkte mit Gott, Räume der Stille, des Aufatmens

und Betens. Das Religiöse und das „normale“, säkulare Leben werden in getrennte Bereiche verwiesen. Das ist eine Seite der Wahrnehmung.

Die Erfahrungen mit Exerzitien im Alltag zeigen, dass Spiritualität heute gelebt werden kann. Sie zeigen, dass Gemeinden zum Ort werden können, wo Spiritualität erfahren, geteilt und praktiziert wird. Sie zeigen, dass ein enger Bezug zwischen Alltag und geistlichem Leben möglich und der vermeintliche Gegensatz aufzulösen ist.

II. Begriffsbestimmung „Exerzitien im Alltag“

Bereits Ignatius von Loyola sah, dass nicht jeder Zeit und Mittel für geschlossene Exerzitien mit Rückzug vom Alltag hat. So bot schon er Exerzitien im Alltag in Form der „offenen Exerzitien“ oder der „leichten Übungen“ als Einführung in geistliches Leben an und begleitete sie.

Exerzitien im Alltag sind von diesem Hintergrund her keine Modeerscheinung, sondern ein „Markenbegriff“. Der „geistliche Vater“ bürgt für christlich-spirituellen Tiefgang und steht für einen gut erprobten geistlichen

Übungsweg, auf dem er Gott in allem suchen und finden konnte.

Bei Exerzitien im Alltag, die dieses „Markenzeichen“ zu Recht tragen dürfen, kann das normal ablaufende Leben zu einem Teil der Exerzitien werden, und umgekehrt lassen sich die geistlichen Übungen in das Leben einfügen. Die Jesuiten in Deutschland besannen sich bei ihrem Ordensjubiläum 1989/90 auf diese Exerzitienform und belebten sie neu.

„Man soll deshalb keine großen Reformprogramme entwerfen, sondern sich an die Bildung der christlichen Persönlichkeit begeben und zugleich sich rüsten, der ungeheueren Not des Menschen helfend und heilend zu begegnen.“ (Alfred Delp, aus: „Zukunft der Kirchen“)

Exerzitien im Alltag sind eine geistliche „Entdeckungsreise“, bei der es um den eigenen Lebens- und Glaubensweg, um Kraft schöpfen, ordnen und wandeln lassen, um neuen Geschmack am Leben finden und um persönliche Gottesbegegnung geht. Sie sind *ein Prozess*, der in das hineinwachsen lässt, was wir erfülltes und gelungenes Leben nennen.

Sie fordern heraus, sich mitten im Alltag stille Gebetszeiten zu reservieren und hinzuhören auf die leisen Bewegungen im eigenen Leben, auf Fragen und Sorgen, Sehnsüchte und Freuden, die sonst meist wenig Raum finden und doch den Weg zur eigenen Lebensgestalt im Lichte Gottes weisen können.

Es geht darum, sich mit seiner ganzen Existenz auf Gott einzulassen, ihn im ganz normalen Alltag wahrzunehmen und Erfahrungen mit ihm und mit sich selbst zu machen. In unserer Leistungs-, Konsum- und Erlebnisgesellschaft ist es wichtig, einen ganzheitlichen Erfahrungsweg anzubieten, den Bereich des Transzendenten, des Gött-

lichen in den Erlebens- und Erfahrungsbereich der Menschen von heute zu bringen und „Kopf, Herz, Seele, Hand und Fuß“ zum Schwingen und Klingen zu bringen.

Ein wichtiger Grundsatz ist dabei: *„Wahrnehmen, was ist – und was ist, darf sein!“* Das meint, die Wirklichkeit in Wahrheit anschauen und wahr sein lassen, die Realitäten im eigenen Leben, sich selbst, die Mitwelt und Umwelt, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – und darin Gottes Gegenwart entdecken.

Exerzitien zu Hause, mitten im Alltag, sind zusammenfassend definiert ein Übungs-, Erfahrungs- und Wandlungsweg.

III. Voraussetzungen für Exerzitien im Alltag

Diese werden in den Gemeinden in einem Zeitraum von 4–6 Wochen angeboten. Teilnehmen kann jede und jeder, der die Bereitschaft aufbringt

- *für eine tägliche Zeit des persönlichen Betens*

Für den Morgen wird angeregt, betend auf den Tag vorzuschauen. Das wichtigste Element ist die Hauptbesinnungszeit mit den Meditationsimpulsen. Dafür sind etwa 30 Minuten einzuplanen, damit das Leben als ein von Gott begleiteter Prozess erfahren werden kann.

Für den Abend wird angeregt, betend auf den Tag zurückzuschauen. Ignatius nennt diese Gebetsweise „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“.

- *an den Begleittreffen teilzunehmen*

Die Begleittreffen sind Zusammenkünfte, wo der Einzelweg einmündet in den gemeinsamen Weg aller Teil-

nehmerInnen. Die Grundelemente der Begleittreffen sind: verschiedene Weisen des Stillwerdens, des Wahrnehmens, der Einübung des Betens und Meditierens, der Erfahrungsaustausch in kleinen Gruppen, das Plenumsgespräch und die Einführung in die kommende Woche, bei welcher „der rote Faden“ aufgezeigt wird. Bei den Gesprächen geht es nicht um theologische Diskussion, nicht um angelesenes Wissen, sondern um Glaubenserfahrung, um das Erzählen vom persönlichen Glaubensweg. Das will gelernt und eingeübt werden.

Durch das Hören aufeinander und durch das Mitteilen geschieht es, dass TeilnehmerInnen einander im Glauben stärken, in Schwierigkeiten sich ermutigen und bestärken und sich so auf dem Exerzitienweg helfen. Bei diesen wöchentlichen Zusammenkünften von etwa anderthalb Stunden wird die *geistliche Dimension einer Gemeinde*, wird Kirche als Weggemeinschaft erfahren. „Communio“ bleibt da nicht theologische Theorie, sondern wird Wirklichkeit.

Die BegleiterInnen sollen den ignatianischen Exerzitienweg kennen, selbst Erfahrungen mit Exerzitien im Alltag mitbringen und sich jeweils auf den Prozess mit den TeilnehmerInnen einlassen. Die Grundlage geistlichen Lebens ist nicht eine bestimmte erlernbare Methode. Es geht immer um eigene geistliche Erfahrungen, die reflektiert und in das Gesamtgefüge des geistlichen Weges eingeordnet gehören.

Auch bei Exerzitien im Alltag wird geistliche Einzelbegleitung angeboten. Bei intensiven Formen ist als Angebot ein wöchentliches persönliches Begleitgespräch notwendige Voraussetzung.

Der Fachbereich Exerzitien und religiöse Begleitung Ehrenamtlicher des Ordinariates München erarbeitete „10

Gebote für die Begleitung der Exerzitien im Alltag“:

1. Haben Sie vor den TeilnehmerInnen keine Furcht, aber Ehrfurcht!

(Ehrfurcht vor den Aussagen der Einzelnen. Es geht um Gebetserfahrungen – jede Erfahrung hat ihre Berechtigung – keine Belehrungen!)

2. Zeigen Sie Geduld und Verständnis dafür, dass TeilnehmerInnen Schwierigkeiten beim Zeitfinden und Durchhalten haben. Für viele ist es der erste Kontakt mit einem derartigen Weg.

3. Seien Sie auf unterschiedliche Prägnungen, Erfahrungen, Vorlieben, „Macken“ gefasst. Paaren Sie Feinfühligkeit mit gelassenem Weitergehen und helfenden Direktiven. Sprechen Sie Mut zu.

4. Erwarten Sie nicht, dass die TeilnehmerInnen Ihre Erwartungen erfüllen. „Du darfst in dieser Zeit niemand zu irgendetwas zu bewegen versuchen“ (Ignatius von Loyola). Vertrauen Sie darauf, dass Gott mit jedem einen Weg geht – helfen Sie, dass der Schöpfer mit dem Geschöpf wirken kann.

5. Achten Sie auf eine gute Atmosphäre in dem Haus/Raum, in dem die Exerzitien stattfinden (Raumgestaltung – Stuhlkreis, Blumen, Kerze, Musik, Stille im ganzen Haus ...).

6. Verteilen Sie die TeilnehmerInnen-Unterlagen immer nur für eine Woche. Die Materialien für die Gestaltung der Begleittreffen sind Vorschläge. Arbeiten Sie selber aus, was Sie sagen möchten und bringen Sie die Dinge, hinter denen Sie stehen können.

7. Bereiten Sie sich sorgfältig vor und führen Sie die TeilnehmerInnen gründlich und einfühlsam in die jeweiligen

Wochen ein. Bieten Sie keine Übungen an, die Sie nicht vorher selber öfter ausprobiert haben. Die Übungen nicht vorlesen! Ruhig und mit angemessenem Ton anleiten. Haben Sie Mut zur Stille: – selber zur inneren Ruhe finden – den TeilnehmerInnen Räume der Stille eröffnen.

8. Weisen Sie immer darauf hin, dass nicht alle Fragen, Anregungen und Übungen durchgemacht werden müssen. Ermutigen Sie zur Auswahl und zur Vertiefung. Gehen Sie auf die Entwicklung der Gruppe ein!

9. Weisen Sie immer darauf hin, dass für die TeilnehmerInnen in den Kleingruppen kein Redezwang besteht. Stoppen Sie Vielredner freundlich aber bestimmt. Achten Sie bei Fragen darauf, dass keine theologischen Diskussionen entstehen.

10. Wenn Schwierigkeiten auftreten, bei denen Sie nicht weiterwissen – das zentrale Begleiterteam steht gerne für Gespräche zur Verfügung.

Erwarten Sie keine Wunder, aber freuen Sie sich, wenn etwas in Bewegung kommt.

IV. Struktur der täglichen Hauptbesinnungszeit

Zu Hause muss die beste Zeit gefunden und der rechte Rahmen für die Gebetszeit geschaffen werden. Dieser Rahmen soll sie einerseits von dem übrigen Tag abheben, andererseits die Gebetszeit sinnvoll in den übrigen Tag einfügen. Die angegebenen Schritte sind eine Hilfe, sich zu finden und innerlich auszurichten auf Gott.

1. Bewusst an den Ort gehen, der hilft, möglichst ungestört, gesammelt und aufmerksam da-zu-sein, einen Anfang

setzen: zum Beispiel Kerze anzünden, Kreuzzeichen, Verneigung ...

2. Ein Vorbereitungsgebet sprechen, in dem anklingt, was *„ich von Gott unserem Herrn erbitte, was ich begehre und ersehne“*. (Ignatius)

3. Wahrnehmungsübung zum Stillwerden: Dabei wird der Leib im Sitzen, Stehen oder Liegen gespürt, damit Gedanken und Überlegungen zurückgehen und der Übende in die Gegenwart kommt. Danach die Sitzgelegenheit, die Haltung einnehmen, die hilft, entspannt, offen und wach zu sein.

4. Bei der angegebenen Tagesbesinnung verweilen: Es kommt darauf an, etwas zu entdecken, was ganzheitlich anspricht und bewegt. Da darf Halt gemacht werden: *„Nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das Er-spüren und Verkosten der Dinge von innen her.“* (Ignatius)

5. Bewusst die Übungszeit beenden: Es kann ein Gebet sein, in dem die Antwort widerklingt auf das, was im Verlauf der Meditation „bewegt“ hat, oder eine Geste.

6. Zur Vertiefung mit wenigen Worten notieren, wie es ergangen ist (innere Vorgänge), was wichtig geworden ist (wesentliche Erkenntnisse), was durch den Tag mitgenommen wird.

Die Übungszeiten wollen als eine Zeit verstanden werden, die frei ist von jedem Leistungsdruck, in der es im wesentlichen darauf ankommt, sich beschenken zu lassen, in der es darauf ankommt, *„die Gnade Gottes in sich einströmen zu lassen“*. (Ignatius)

Damit bekommen die Gebets- und Übungszeiten einen wichtigen Stellenwert bei der Lebensgestaltung. Sie werden zu tragenden Säulen des Alltags.

V. Inhaltlicher Aufbau des Exerzitienweges und seine spirituelle Dimension

Nachfrage und Beteiligung vieler Menschen zeigen, dass Exerzitien im Alltag eine Antwort auf Nöte und Defizite im kirchlichen Leben sind. In enormer Schnelligkeit fächerte sich eine Angebotsfülle auf, und verschiedenste Modelle stehen zur Verfügung. Bei der Vielzahl der Formen und Konzepte ist es wichtig, die Angebote zu unterscheiden und die Modelle nach dem ignatianischen Exerzitienweg zu prüfen.

Zu Beginn der Exerzitien bereitet sich der/die Übende zunächst selbst, um Hinderliches und Überflüssiges abzuliegen, um in Gelassenheit und Stille nach und nach offen und empfangsbereit zu werden für das, was er/sie nicht selbst hervorbringen, sondern nur geschenkt bekommen kann. Es geht um die Einübung in menschliche Grundhaltungen und Grundvollzüge, die für spirituelles Leben unersetzbar sind.

Die Stille und das Schweigen, das Innehalten, Entspannen und Verweilen, das Hören und Schauen auf das Wesentliche werden zunächst bei vielen in einem Kontrast stehen zum übrigen Alltagsleben, als ungewohnt und unangenehm empfunden werden.

Wer aber bei seinem Beten, Meditieren entdeckt, wie unruhig er ist, wie wenig er seine Gedanken sammeln kann, wie sehr der Wert des Innehaltens, des echten Ausruhens, das Träumen, das Genießen und Auskosten aus dem Blickfeld verschwunden sind, der wird durch dieses Verspüren darauf aufmerksam, wie zerstreut und unausgeglichen sein Leben, wie vieles bei ihm verkümmert oder verschüttet ist.

In den Übungsangeboten der ersten Zeit werden Möglichkeiten aufgezeigt und Impulse angeboten, die dem Ein-

zelnen helfen können, auf meditative Weise vom Nach-außen-Streben ins Zu-sich-Zurückfinden, vom „Machen“ ins empfangend Wahrnehmen zu gelangen. Ohne diese Fähigkeiten sind die leisen Impulse nicht zu vernehmen, durch die Gott das Leben jedes Menschen berühren möchte.

Im Glauben wird neu gewagt, eine zusammenhängende Zeit für Gott frei zu halten, in der andere Arbeit liegen bleibt, und immer mehr wahrgenommen, dass Meditationszeit nicht verlorene, sondern im Gegenteil gewonnene Lebenszeit ist.

Die zweite Phase festigt und vertieft das „Fundament“ christlichen Daseins, nämlich, dass sich all unser Tun gründet auf die unbegreifliche, aber wahrhaftige Liebe Gottes zu uns.

Für viele verbindet sich Glaube/Kirche als erstes mit Gesetzen und Geboten, und dies genügt schon, um auf Abstand zu gehen oder zu bleiben. So ist es die entscheidende Ausrichtung von Exerzitien, zu einer persönlichen Gottes- und Christusbeziehung zu helfen.

Es geht um die Erfahrung: Ich bin geschaffen, wertvoll, immer gewollt und geliebt. Es geht um ein neues Berührtwerden von Gottes leidenschaftlicher Liebe für jeden Menschen persönlich. Gleichzeitig wird das Gottes-„Bild“, die Gottesbeziehung, wie Gott sich in der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte äußert angeschaut und der Sehnsucht nach lebendiger Beziehung mit Gott Raum gegeben. Der/die Übende lernt dabei eigene Blockaden, eigene Gewichtungen im Leben, eigene Verletzungen und Freuden neu zu sehen, anstatt sie zu verdrängen. Den eigenen Empfindungen stellt er/sie sich und lernt mit ihnen „im Lichte Gottes“ umzugehen. Affekte, Gefühle, Stimmungen sind nicht Wirkungen des

Alltags, die abzulegen sind, vielmehr gilt es, genau in ihnen die eigene Gottesbeziehung zu entdecken und Gottes Gegenwart zu erspüren. Hier „umarmen“ sich das Gebetsleben und der Alltag, indem sich das, was den/die Übenden vielleicht unbewusst prägt, bewegt, belastet, freut, im täglichen Gebet lautstark oder leise meldet. Die Erfahrung vertieft sich, der Weg, den Gott mit uns gegangen ist und geht, ist ein Weg des alltäglichen Lebens: In jeder Regung und in jedem Gefühl kann Gott gefunden werden.

Die Chance der nächsten Wegetappe besteht darin, dass das bedrohte Ja zu sich selber aus Gottes ewigem Ja seine neue Lebenskraft erhält. Die „*Annahme seiner selbst*“ (Romano Guardini) ist ein Urakt der Gottesverehrung und der Ichfindung, Selbstwerdung und Selbstverwirklichung.

Je tiefer sich der Mensch von Gott bejaht erfährt, um so mehr kann er in die Beziehung auch seine Schattenseiten, seine Begrenztheit, sein Unheil-Sein, seine Erlösungsbedürftigkeit einbringen.

Der/die Übende darf Gott/Jesus Christus begegnen, der sich als Arzt, Erlöser, Samariter zuwendet, der Heil und Wandlung wirkt, zu mehr und neuem Leben befreien möchte.

Die letzte Phase der Exerzitien im Alltag lässt hineinspüren in die Gesinnung und Bewegung Jesu Christi, in das Hören seines Willens und die Bereitschaft, ihn im Alltag zu tun, sich von ihm senden zu lassen für das Heil der Menschen.

„*Man versteht das Evangelium nicht, wenn man es nur liest; man versteht es nur, wenn man es tut.*“ (Charles de Foucauld)

Was suchen viele Christinnen und Christen intensiver als die Einheit von Glauben und Leben, als die Abkehr

von einem bloßen „Sonntagschristentum“ hin zum alltäglich gelebten Glauben „mitten in der Welt“?

Gelebter Glaube fordert Unterscheidungsfähigkeit, denn sie ist Voraussetzung für Entscheidungsfähigkeit, die ein Grundpfeiler geistlichen Lebensvollzuges ist.

Hauptsächlich biblische Texte begleiten durch die Exerzitien im Alltag. So helfen sie zum betenden, fruchtbaren Umgang mit dem „Wort des Lebens“, helfen sie die Erfahrungen des Lebensalltages im Licht des Wortes Gottes zu betrachten.

VI. Der Weg der „Exerzitien im Alltag“ im Bistum Passau

Im Sommer 1995 stimmten Bischof Franz Xaver Eder und das Domkapitel zu, im pastoralen Programm der Diözese Exerzitien im Alltag zu versuchen. Ausdrücklich wurde der Wunsch geäußert, sie nicht an den Pfarrern vorbei anzubieten, sondern mit den Pfarrern und Hauptamtlichen in der Kirche und in deren Mitverantwortung. Im November desselben Jahres machten der Stadtklerus und einige Mitarbeiter vier Wochen mit, um die Exerzitien dann in der darauffolgenden Fastenzeit in ihren Pfarreien anzubieten.

Im Frühjahr 1996 wurden die Dekane auf ihrer Tagung eingehend informiert. Seitdem bietet ein erfahrenes Team jedes Jahr im November Exerzitien im Alltag in zwei Dekanaten für Pfarrer und hauptamtliche Mitarbeiter an. In der Fastenzeit werden dann wiederum Pfarreien dieser Dekanate mit einem Modell des Exerzitienreferates begleitet.

In der Fastenzeit 1998 begannen wir dann, ausgehend von der Diözesanstelle für geistliche Berufe und Dienste der Kirche, zusätzlich mit einem eige-

Gott in allen Dingen finden

Impulse für eine Spiritualität im Alltag

Annette Schavan / Stefanie Aurelia Spendel (Hrsg.)

Der du die Zeit in Händen hältst

Reden über eine Zukunft mit Gott
204 Seiten, kartoniert
DM 24,80 / öS 181,- /
sFr 23,80
Bestell-Nr. 1217

Die Diskussion über die Zeit im Angesicht des Zeitenwechsels ist in vollem Gange. Aber was ist denn Zeit: Geld, vertane Chancen, graue Theorie, kostbar, Gefängnis, Geschenk...? Antworten aus berufenem Munde für Christen von heute.



Elmar Gruber

Sonntagsgedanken

Betrachtungen und Gebete für alle Sonntage und Festtage
Lesejahr B
336 S., geb. mit Lesebändchen
DM 29,80 / öS 218,- /
sFr 28,50
Bestell-Nr. 1177

Der Sonntagsbegleiter durch das Kirchenjahr (Lesejahr B). Meditative Texte und ein kurzes Gebet helfen dem Leser, die Schriftstellen des jeweiligen Sonntages besser zu verstehen und für die eigene religiöse Suche fruchtbar zu machen.

Mit dem Erscheinen der Sonntagsgedanken für das Lesejahr C im Herbst 2000 wird die Reihe vervollständigt.



Konrad Baumgartner / Erich Garhammer (Hrsg.)

Adam, wer bist du?

Männer der Bibel bringen sich ins Wort
296 Seiten, illustriert, liebevoll ausgestattet
DM 26,80 / öS 196,- /
sFr 25,50
Bestell-Nr. 1149

25 Autoren zeigen Männer-Bilder der Bibel: Gestalten voller Leben, gefährdet und erstritten, gekränkt und versöhnt, ekstatisch und beschenkt, vor allem anderen aber: in der Spur des Glaubens. Ein Geschenk für biblisch interessierte Männer – und Frauen.



Peter Dyckhoff

Finde den Weg

Geistliche Wegweisung nach Miguel de Molinos
2. Aufl., 360 S., geb. mit Lesebändchen
DM 29,80 / öS 218,- /
sFr 28,50
Bestell-Nr. 1148

Finde den Weg will allen Begleiter sein, die auf einfache und anstrengungslose Weise christliche Erfahrung und ein reicheres inneres Leben suchen oder die auf ihrem geistlichen Weg Mut, Bestätigung oder Korrektur benötigen. Ein spiritueller Meister führt in das innere Gebet der Ruhe ein.



Bestellen Sie ganz einfach bei der
Don Bosco Fachbuchhandlung, Sieboldstraße 11, 81669 München

Bestell-Hotline: Tel. 089/48008-330

Fax: 089/48008-309

E-Mail: buchhandlung@donbosco.de



DON BOSCO
FACHBUCHHANDLUNG

nen Konzept „Briefexerzitien für junge Erwachsene“ auf Diözesanebene. Für 170 TeilnehmerInnen wurden wöchentlich mit einem Begleitbrief die Tagesimpulse verschickt, Einzelbegleitung angeboten und dreimal zu einem gemeinsamen Exerzitientreffen eingeladen.

Die zurückgesandten positiven Auswertungsblätter ermutigten zu einem weiteren Briefexerzitienmodell mit doppelter Auflage für 1999.

Außerdem gab es in der Fastenzeit 1998 wöchentliche Exerzitienimpulse im Bistumsblatt. „Unser Radio“, der Regionalsender von Passau, begleitete diese Aktion regelmäßig mit Vorinformationen und Interviews.

In der Fastenzeit 1999 startete ein weiteres Experiment. Zum ersten Mal bot eine deutsche Tageszeitung „Exerzitien im Alltag“ an. Sechs Wochen lang gab es von sechs Autoren in der „Passauer Neuen Presse“ spirituelle Begleitung mit positiven Impulsen, für Augenblicke des Innehaltens und Besinnens auf das Eigentliche im Leben.

Auch hier ist *„die Botschaft angekommen. Nicht nur bei denen, die ihre geistig-geist-*

liche Heimat in ihrer Kirche gefunden haben, sondern auch bei der Legion der ‚treuen Kirchenfernen‘, Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen die Bindung an die Kirche verloren haben, aber nicht die Sehnsucht nach einem Hauch von Spiritualität. Hunderte von Leserzuschriften, Hunderte von Gesprächen am Telefon mit den Autoren und der Zeitung, hunderte Male angeklickt im Internet. Das überwältigende Echo bei unseren Lesern hat die Redaktion darin bestärkt, dieses Angebot zu erneuern und zu erweitern.“ (PNP vom 17.04.1999)

Wie geht es weiter? Mit einem neuen Modell des Exerzitienreferates werden viele Pfarreien, schon fast durch die ganze Diözese, in der Fastenzeit begleitet; mit einem weiteren Modell gibt es, hauptsächlich für junge Erwachsene, zum drittenmal Briefexerzitien, und verschiedene Autoren schreiben wieder für die Tageszeitung und das Internet.

Die positiven Erfahrungen, Rückmeldungen, Nach- und Auswertungstreffen haben uns zur Fortsetzung der Exerzitien, haben uns zur Spiritualität mitten im Alltag ermutigt.

MATTHIAS SCHARER

Spiritualität als Schulkultur

Eine tragfähige Spiritualität kann nicht auf gottesdienstliche Vollzüge beschränkt sein. Auch für die Schule gilt deshalb, dass Impulse für eine geerdete Frömmigkeit nicht allein von religiösen Übungen beziehungsweise mehr oder weniger regelmäßig angebotenen Gottesdiensten abhängen dürfen. Der Innsbrucker Professor für Katechetik/Religionspädagogik beschäftigt sich mit einer Schulkultur, die als Ganze spirituell verstanden werden kann. (Redaktion)

An den Zusammenhang von Spiritualität und Schule kann man sich unterschiedlich annähern. In herkömmlicher Weise bezieht sich die Frage auf den Religionsunterricht und die Schulpastoral: Auf ihre Möglichkeiten und Grenzen, Spiritualität in die Schule zu bringen. Man kann aber auch nach der Spiritualität der Schule fragen, in die der Religionsunterricht inspirierend eingebunden ist. In einer Gesellschaft mit vielfältigen spirituellen Sehnsüchten, die sich nicht zuletzt in einer erlebniszentrierten Mischung unterschiedlichster spiritueller Praktiken ausdrückt, in die Kinder und Jugendliche massiv verwoben sind, betrifft die Frage nach Spiritualität und Schule das gesamte Schulgeschehen, also die „Kultur“ einer Schule. Gleichzeitig darf vom Religionsunterricht und von der kirchlichen Schulpastoral mit Recht erwartet werden, dass sie einen Beitrag dazu leisten, wie aus

jüdisch-christlicher und kirchlicher Perspektive eine spirituelle Schulkultur ermöglicht werden kann.

Von der Muße zum Supermarkt

Schultheoretiker der alten Schule¹ wie Hartmut von Hentig oder Rainer Winkel versuchen über allen Wechsel der Geschichte hinweg, die Schule als Feld existentiell bedeutsamen Lernens² zu retten, in dem Feiern und Spiel ebenso zu ihrem Recht kommen wie Denken und Arbeiten.³ Sie fordern die Balance von Aktivität und Stille auch für die moderne Schule ein und greifen dabei nicht zuletzt auf das antike Verständnis von Schule zurück; dieses ist einerseits mit Verlangsamung, Muße, persönlichem Meister-Schüler-Verhältnis, andererseits aber auch mit Exklusivität und Ausschluss der Massen verbunden.

¹ Vgl. u.a. Hartmut von Hentig, *Die Schule neu denken*, München u.a.O. 1993. Rainer Winkel, *Theorie und Praxis der Schule. Oder: Schulreform konkret – im Haus des Lebens und Lernens*, Hohengehren 1997.

² Zum Begriff vergleiche Matthias Scharer, *Thema – Symbol – Gestalt*, Graz 1985, 210–212.

³ Rainer Winkel nennt fünf „Aufgaben beziehungsweise Funktionen“ einer humanen Schule, die in einer Balance von „Aktivität und Stille“ gleichgewichtig berücksichtigt werden sollten: Begegnungen (erkunden und erfahren), Feiern (gestalten und darstellen), Arbeiten (denken und arbeiten), Spiele (sich freuen und erholen), Gespräche (regeln und festlegen). In: *Theorie und Praxis der Schule*, a.a.O. 116.

Die Massenschule unserer Gesellschaft löst gegenteilige Bilder aus: Die Didaktiker Werner Jank und Hilbert Meyer vergleichen die an unseren Schulen vorherrschende curriculare Didaktik mit einer „industriellen Massenproduktion“ von Bildungsgütern: „Auf stromlinienförmig zubereiteten Lern-Fließbändern wird den Schülern die – vermeintlich durch die Zerstückelung leichter zu verdauende – Häppchen-kost verabreicht“.⁴ Nach Ansicht der Autoren habe die Massenproduktion von Bildungsgütern den „musealen Inszenierungstyp“ abgelöst, bei dem „museale Welten des Wissens und Könnens, der wissenschaftlichen, technischen und ästhetischen Kultur ... den neugierig zuschauenden oder schon lange ermüdeten Schülern vor Augen geführt“ wurden.⁵ Ich füge diesen Bildern von der (post-)modernen Schule das Bild des konsumfördernden Massenverkaufes an, bei dem alles am Erlebniswert⁶ gemessen und Gleichgültigkeit dem nicht schnell Verwertbaren gegenüber gefördert wird.

Die „Welt-Anschauung“ der Konsum- und Erlebnisschule

Schulen sind ein Teil der Gesellschaft und spiegeln deshalb wider, was in ihr gilt. Unsere nördlich-westlichen Gesellschaften sind u.a. von Markt und Medien, Konsum und Erlebnis geprägt. Obwohl nach Ansicht der Systemtheoretiker die Gesellschaft in immer mehr Teilbereiche zerfällt, setzen sich gleichzeitig neue systemübergreifende Strategien mit einer impliziten „weltanschaulichen Ladung“ durch. Eine wesentliche ist die Logik des

Marktes und der Medien, wie sie sich u.a. in der Funktion des Supermarktes widerspiegelt: ein (Über-)Angebot an Waren wird durch medial attraktiv zugestellte Verkaufsstände und geschickte Werbemethoden den KäuferInnen so präsentiert, dass sie möglichst bereitwillig und viel einkaufen, ohne klare Entscheidungen für das wirklich Notwendige und Gewollte treffen zu müssen. Shopping wird zum sinnstiftenden Erlebnis hochstilisiert und bricht damit in die ureigensten Domänen der Religion ein.

Das Funktionieren des Supermarktes überträgt sich auf weite Strecken auch auf die (post-)moderne Schule mit all den lebensmindernden Folgen, die eine solche „Vermittlung“ nach sich zieht: Obwohl die ganze Aufmerksamkeit auf das Design gerichtet ist, stumpft sie ab und macht gleichgültig; die „VermittlerInnen“ stehen unter großem Stress, die Überfülle an Produkten herbeizuschaffen, sie verkaufsgerecht zu „verpacken“ und werbewirksam an die Frau und an den Mann zu bringen, um den Erfolg „abkassieren“ zu können. Der Stress überträgt sich bisweilen auch auf die KonsumentInnen, sodass die Lust am unverbindlichen „Shopping“ durch ein undefinierbares Gefühl von Ausgebranntsein und Leere gestört wird. Das mit aller Anstrengung gesuchte Erlebnis, das die Werbung verspricht, kann enttäuscht werden: wenn der Geldvorrat infolge von Verschwendung oder unverschuldeter Arbeitslosigkeit frühzeitig zu Ende geht oder wenn sich das Gefühl von Leere und Sinnlosigkeit inmitten einer Überfülle an Waren auszubreiten beginnt.

⁴ Werner Jank/Hilbert Meyer, *Didaktische Modelle*, Frankfurt a.M. 1991, 83.

⁵ W. Jank/H. Meyer, *Didaktische Modelle*, a.a.O. 83.

⁶ Vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1993.

Erste „spirituelle“ Option: Loslassen und Begegnungen Raum geben

Gegenüber einer musealen, einer auf Massenproduktion ausgerichteten oder einer markt- und erlebnisorientierten Bildung behaupte ich – im Sinne des Bildungsverständnisses von W. Klafki u.a. –, dass nur dort von Bildung gesprochen werden kann, wo „Interesse“ im Spiel ist, wo „etwas dazwischen“ ist: eine lebendige, durchaus konfrontative Beziehung zwischen Sache und Person, zwischen den Lernenden untereinander und zwischen den Lernenden und Lehrenden, die in wechselseitiger Herausforderung miteinander und aneinander lernen. Ein solches Interesse kann nie nur von außen im Sinne einer extrinsischen Motivation geweckt werden. Es liegt primär in den Gegenständen, die es zu lernen gilt und deren Bedeutung sich in einem Lernprozess erschließen kann oder auch nicht.

Interesse kennzeichnet auch die Konstitution des Menschen, der nicht als Fertiger geboren wird, sondern sich Schritt für Schritt in die Welt hineinfragt. Sein Interesse kann gefördert oder auch gelähmt werden. Die Qualität und Kultur von Schule und Unterricht messen sich nicht in erster Linie am Design, an der Überfülle an Medien und Methoden, die SchülerInnen „abholen“, motivieren oder verführen; sie sind daran erkennbar, wieviel und welchen Raum sie für Begegnungen eröffnen;⁷ gemeint sind Begegnungen,

welche die Auseinandersetzung mit den Bildungsgegenständen und den in ihnen – nicht selten durch Abstraktion verschlossenen – vergangenen und gegenwärtigen Erfahrungen von Mensch und Gesellschaft, wie auch von den im Bildungsgeschehen beteiligten SchülerInnen und LehrerInnen stimulieren. Ein Raum gebender Unterricht achtet – nicht nur als Religionsunterricht – die implizite theologisch-spirituelle Dimension⁸, dass das Interesse der SchülerInnen nicht beliebig produzierbar ist, sondern bei allen notwendigen Überlegungen der Unterrichtsplanung, die Bedingungen für die Möglichkeit solcher Begegnung zu optimieren, ein „geschenkter“ Rest bleibt, in dem sich gerade das Wesentliche von Bildung als Erschließung der Sinndimension der Lerngegenstände in Freiheit und Verantwortung, aber auch als „geschenktes Wir“⁹ der Lerngruppe zeigt. Erst wer sich vom didaktischen Machbarkeitswahn freizuspielen vermag, in dem er/sie loslässt und dem nicht Produzierbaren Raum gibt, wird für die geschenkte Dimension, die jedem Bildungsgeschehen eigen ist, sensibel.

In vielen Fortbildungskursen – nicht zuletzt mit Mathematik- und PhysiklehrerInnen – bin ich auf jene „spirituelle“ Dimension gestoßen, welche sich sowohl in der Ehrfurcht vor der Eigenständigkeit der SchülerInnen in ihren Aneignungshindernissen und -möglichkeiten, als auch in der biographisch-existentiellen Zugänglichkeit und Nichtzugänglichkeit der Lern-

⁷ Matthias Scharer, *Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*, Mainz 1995.

⁸ Vgl. die Unterscheidung von impliziter und expliziter Theologie in: Jochen Hilberath/Matthias Scharer, *Firmung: Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen*, Mainz u.a.O. 1998.

⁹ Vgl. Matthias Scharer, *Das geschenkte Wir. Kommunikatives Lernen in der christlichen Gemeinde*, in: Franz Weber, (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden: Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck-Wien 1998, 84–100.

gegenstände in ihrer Tiefendimension zeigt. Es versteht sich von selbst, dass der Religionsunterricht, der die implizite und explizite Gott-Mensch-Beziehung in den vielfältigen Erfahrungen, Bildern und Ausdrucksweisen zum Gegenstand hat, diese spirituelle Option der Schule exemplarisch zum Ausdruck bringen muss.

Zweite spirituelle Option: Dem Kairos eine Chance geben

Jeder vernünftige Mensch weiß aus eigener Erfahrung, dass Begegnungen um so oberflächlicher und nichtssager werden, je weniger Zeit dafür zur Verfügung steht. Dabei spielt oft nicht die messbare, die chronologische Zeit die entscheidende Rolle: Ganz kurze, unmittelbare Begegnungen können von großer Tiefe sein. Die Kultur der Aufmerksamkeit auf die biblische Zeitdimension, auf den Kairos, den „richtigen“ Augenblick für etwas Bestimmtes, kann ein neues Zeitverhältnis in die säkulare Schule bringen; eine produktive Unterbrechung der Schnelllebigkeit und Hektik des Schulalltages, wo im Konsumrausch des wahllosen Zugriffs zu allem und jedem auch das Kostbarste dem schnellen Verbrauch anheimzufallen droht.

Der Religionsunterricht könnte als exemplarische Unterbrechung des schulischen Zeitverhältnisses Gestalt gewinnen. Schließlich wissen ChristInnen um die Mahnung Jesu an seine ZeitgenossInnen, welche über alles mögliche Bescheid wissen, sogar über die Wetterprognose (Lk 12,54–56), den von Gott geschenkten Kairos nicht zu verschlafen. In der Sprache des Neuen Testament heißt das dann, nicht „töricht“ zu sein und in der Rolle der Jungfrauen, die auf den Bräutigam warten, dafür zu sorgen, dass genug Öl

in den Lampen ist, wenn er kommt (vgl. Mt 25,1–13). Jesus macht die Dringlichkeit der Entscheidung angesichts des anbrechenden Gottesreiches in aller Schärfe bewusst: Wehe dem, der den Kairos verschläft, der seine Rolle im richtigen Augenblick nicht findet und spielt. Das Begreifen des Kairos hat Umkehr zur Folge. Wer nicht umkehrt, hat nichts begriffen.

Die Aufmerksamkeit auf den Kairos könnte inmitten des hektischen Schulbetriebes die Frage nach dem Wesentlichen und Sinnstiftenden des Bildungsgeschehens, aber auch nach den elementaren existenziellen Sorgen und Nöten der Lernenden und Lehrenden und ihrem Miteinander wachhalten.

Dritte spirituelle Option: Befreiung aus illusionären Abhängigkeiten

Die Qualität von Kommunikation und Zeit erfahren Menschen, speziell Kinder und Jugendliche heute nicht mehr nur in der unmittelbaren Begegnung, sondern auch in und durch neue Medien. SchülerInnen und LehrerInnen sind von ihnen fasziniert und werden mit ihrem ganzen Wesen gefangenegenommen. Es kommt die Sehnsucht auf, die Unterhaltung möge von unendlicher Dauer sein, sie möge nie mehr enden und die Banalität des alltäglichen Lebens auf keinen Fall zum Vorschein kommen lassen. Mediensüchtige Menschen können – ähnlich wie andere Suchtkranke – über weite Strecken ihre Probleme zudecken und damit den Abhängigkeitskreislauf in Gang halten. Die Schule steht vor der Frage, inwieweit sie eine solche Abhängigkeit fördert.

Die virtuelle Wirklichkeit ist eine Wirklichkeit aus zweiter Hand – eine von Produzenten und geschäftstüchtigen Menschen gemachte Wirklichkeit, die

letztendlich nicht in die Wandlung der eigenen Rollen im Alltag¹⁰, auf die jedes existenziell bedeutsame Bildungsgeschehen ausgerichtet bleiben muss, sondern nur in die schnelle Vertröstung führt. Die unmittelbare, den Menschen herausfordernde und in immer wieder neuer und überraschender Weise mögliche Begegnung von Mensch zu Mensch in Schulklassen, die gleichzeitig die bleibende Fremdheit untereinander, wie auch jene in und mit sich selbst spürbar werden lässt, wird ersetzt durch die Illusion unendlicher Konsumier- und Kommunizierbarkeit. Diese aber führt gerade in die Isolation des einsamen Käufers, Säufers oder „Surfers“, der mit einer Überfülle an Waren oder an Informationen letztlich doch allein bleibt. Allverfügbarkeit über alles, was die Welt zur Verfügung hat und Allgegenwärtigkeit durch eine grenzenlose Kommunikation – Eigenschaften, die früher nur Gott zugeschrieben wurden – werden vorgetäuscht und scheinen den Menschen über den Markt und über die Medien erreichbar zu sein. Die spirituelle Qualität einer Schulkultur zeigt sich nicht zuletzt in der Befreiung aus solchen Abhängigkeiten und in der Gegensteuerung zu einer umfassenden virtuellen Vereinnahmung des Bildungsgeschehens, das die notwendige Balance von virtueller und unmittelbarer (face to face) Kommunikation aus den Augen verliert.¹¹

Mit einer Option gegen die illusionsprojizierende Abhängigkeit, die nach Sigmund Freud ein entscheidender

religionskritischer Einwand gegen das Christentum ist, wird nicht für eine simple Verteufelung virtueller Kommunikation im Bildungsgeschehen votiert. Es wäre dringend notwendig, gerade für den Religionsunterricht Modelle zu schaffen, wie intensive face to face Kommunikation, die virtuell ergänzt, aber nicht ersetzt werden kann.

Vierte spirituelle Option: Entscheidungs- und Verantwortungsräume öffnen

Ein wesentliches Kennzeichen medien- und konsumgesteuerter Bildung ist die Grenzenlosigkeit in den Angeboten. Ob in der Schule oder im Supermarkt, alles und jedes steht zur Verfügung, ob es gebraucht wird oder nicht. Über den Einsatz von Werbung – in der Schule spricht man von Methoden und Medien – werden die KonsumentInnen zur Aneignung verlockt, ohne dabei selbstständige Entscheidungen treffen zu müssen. Ja die Strategie ist geradezu daraufhin angelegt, dass KonsumentInnen wie SchülerInnen keine selbstständigen Urteile treffen, sondern sich von außen motivieren lassen.¹² Die emanzipative Kraft der Aufklärungserzählung, welche die Mündigkeit und Selbstbestimmung des Menschen im Auge hatte, droht im Kontext des (post-)modernen Bildungsgeschehens zur Beliebigkeit und Unentschiedenheit des Bildungskonsums zu verkommen.

Auch hier könnte der Religionsunterricht modellhaft das Schulgeschehen

¹⁰ Vgl. Matthias Scharer/Józef Niewiadomski, Faszinierendes Geheimnis. Eucharistische Spuren im Alltag von Familie, Gemeinde und Schule, Innsbruck 1999.

¹¹ Vgl. Matthias Scharer, Kommunikation managen – Communio praktizieren. Leiten und kommunizieren in Schule und Gemeinde als theologische Herausforderung, in: RPB 39 (1997), 43–63 und in: CPB 110 (1997), 130–140.

¹² Vgl. Matthias Scharer, Weniger ist mehr. Ermutigung zum entscheidungsfreudigen Unterrichten, in: Tiroler Schule 106 (4/1996), 12–15.

beeinflussen, wenn er konsequent auf die Freiheit und Selbstbestimmung der SchülerInnen hinarbeitet, die jedem Glaubensakt implizit eingeschrieben sind. Zumindest im Religionsunterricht müsste spürbar werden, dass SchülerInnen nicht nur als „AdressatInnen“ gesehen werden, deren Erfahrungen zur Erschließung der Inhalte nützlich sind. In einer theologisch-spirituellen Wahrnehmung werden SchülerInnen, im Wissen um ihre unterschiedliche Religiosität und Gläubigkeit, die sich immer seltener ausdrücklich kirchengebunden zeigt, als geistbeschenkte und -begabte Menschen in ihrem menschlich-religiösen Ausdruck mit allen Brüchen und Ungereimtheiten wahr und ernst genommen. So stehen die jungen Menschen mit ihren Lebens- und Welterfahrungen nicht aus didaktischen Gründen, damit die Botschaft des Glaubens besser hinüberzubringen ist, im Mittelpunkt des Religionsunterrichtes, sondern aus spirituell-theologischen Gründen: im Vertrauen darauf, dass Gott nicht erst durch die verschiedenen inhaltlichen und didaktischen Bemühungen in die Schule gebracht werden muss. ER ist in den geistbegabten Subjekten des Religionsunterrichtes – so anstrengend oder störend sie auch sein mögen – immer schon da; ihr Handeln in (bedingter) Freiheit und Verantwortung ist Gabe und Aufgabe zugleich. Was für die SchülerInnen gilt, gilt selbstverständlich auch für die ReligionslehrerInnen; wenn sie sich im Sinne der obigen Optionen in der Schule positionieren, dann nicht in der Allein-ErlöserInnenrolle gegen den bö-

sen Rest der Schule. Im Sinne einer theologisch-spirituellen Schulkultur kommt die Gabe immer vor der Aufgabe; und ihre „Gabe“ kann darin bestehen, ProtagonistInnen einer neuen Schulkultur, nicht ohne oder gegen die anderen, sondern mit ihnen zu sein.

Gott in allen Dingen

„Die schönste Rückmeldung, die ich je als Religionslehrer von einem jungen Erwachsenen bekommen habe, war, dass im Religionsunterricht zwar selten direkt von Gott gesprochen wurde und dass es doch immer irgendwie um Gott gegangen ist“, schreibt Franz Nikolaus Müller in seinem „Plädoyer für einen mystagogischen Religionsunterricht“.¹³

Die christliche Spiritualität ist insofern eine weltliche, auch der säkularen Schule als Kultur angebotene Spiritualität, als sie nicht auf einen frommen Sonderbereich ausgerichtet ist, sondern Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden trachtet.¹⁴ Was immer in der Schule geschieht, vor allem auch was in Schulklassen läuft, und zwar das reale und nicht das erwünschte Geschehen, mit allen Konflikten und Gewaltakten, ist nach christlicher Auffassung ein theologisch-spirituell bedeutsamer Ort. Es ist nicht nur eine methodische Frage, wie die SchülerInnen miteinander umgehen und wie LehrerInnen und SchülerInnen miteinander kommunizieren. Speziell der Religionsunterricht macht deutlich, wie unentflechtbar der inhaltliche und der strukturell-systemische Aspekt des Unterrichtes im Hinblick auf die Wahr-

¹³ Franz Nikolaus Müller, *Spiritualität im Religionsunterricht. Ein Plädoyer für einen mystagogischen Religionsunterricht*, hektogr. Manuskript, Salzburg 1999.

¹⁴ Vgl. Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen*, übersetzt von Peter Knauer (= Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe, Band I), Würzburg 1993.

heit des Glaubens zusammen gehören: „In einem so gestalteten Prozess wird die christliche Botschaft nicht nur inhaltlich zum Ausdruck gebracht, sondern vollzieht sich im Geschehen selbst“, formuliert der österreichische Lehrplanentwurf 99. Welche strukturellen und systemischen Gegebenheiten also eine Schule und eine Schulklasse bestimmen und wie sie verändert werden, ist in hohem Maße theologisch-spirituell relevant.

Tun und Lassen

Die Gefahr der Schule und des Religionsunterrichtes besteht darin, die Grenze des Nichtmachbaren durch immer neue Aktivitäten zu überspringen zu versuchen. Demgegenüber spricht der österreichische Lehrplanentwurf 99 von einem neuen Handeln, das die Kultur der Schule in Zukunft prägen

sollte, „das sich in Tun (actio) und Innehalten (contemplatio) ausdrückt“. Erstmals wird in einem Lehrplan dem Innehalten, dem Unterbrechen gängiger Wahrnehmungsmuster, der Stille und den situativen Bedingungen angemessenen Formen des Schweigens und des Gebetes, also der „contemplatio“ das Wort geredet.

Wie dieses Innehalten im Religionsunterricht und auf die ganze Schule bezogen möglich wird, dazu gibt es die unterschiedlichsten Wege, die immer auf die konkrete Situation und die betroffenen Menschen hin abgestimmt werden müssen: Praktische Übungen, angefangen von einfachen Stilleübungen in der Volksschule¹⁵ bis hin zu längeren Meditationsübungen in der Oberstufe, können SchülerInnen die spirituelle Dimension auch ausdrücklich erschließen.

¹⁵ Das Unterrichtswerk von *Hubertus Halbfas* bietet dafür eine reiche Auswahl.

FRANZ GRUBER

Wahrheit und Sinn

Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II.

Mit seiner Enzyklika „Fides et ratio“ hat Papst Johannes Paul II. in eindrucksvoller Weise die Verwiesenheit der Theologie und der Glaubensrechenschaft auf die Philosophie und das philosophische Denken herausgestellt. Unser Autor, Hochschuldozent an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, zeigt in diesem und im nächsten Heft exemplarisch Herausforderungen auf, die sich für die theologischen Bemühungen der Gegenwart aus diesem lehramtlichen Schreiben ergeben. (Redaktion)

Der französische Philosoph *Maurice Blondel*, dessen Werk das theologische Denken im 20. Jahrhundert nachhaltig prägte, eröffnete seine 1893 erschienene philosophische Dissertation „*Die Aktion*“ mit der Frage: „Hat das Leben einen Sinn oder nicht? Hat der Mensch eine letzte Bestimmung?“¹ Er lenkte damit die wesentliche Aufgabe der Philosophie von Anfang an auf die Sinnfrage des Menschen, deren Beantwortung Blondel allerdings nicht von der Philosophie erwartete: Nur eine Offenbarung des unbedingten Sinns selbst könnte wirklich dem Menschen eine letzte Bestimmung geben.²

Auch wenn Papst Johannes Paul II. sich nicht direkt auf Blondel bezieht, kann man seine jüngste Enzyklika *Fides et ratio*³ als einen theologisch-

lehramtlichen Reflexionsgang dieser Sinn- und Wahrheitsthematik interpretieren. Denn sie entfaltet von der Sinnfrage aus eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie, Offenbarung und Sinnsuche. Der Papst greift wichtige Grundlagenfragen der Theologie auf und erinnert damit die Theologie an ihre Aufgabe, ihr Verhältnis zur Philosophie und ihre interne Begründungsaufgabe des Glaubens neu zu sichten, denn „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“ (Präambel). Inhalt und Aufbau von *Fides et ratio* bestehen darin, diese Einheit systematisch und historisch darzustellen.

¹ *M. Blondel*, *Die Aktion. Versuch einer Wissenschaft des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg-München 1965, 9.

² Vgl. dazu *H. Bouillard*, *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963; *P. Henrici*, *Maurice Blondel und die „Philosophie der Aktion“*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Hg. von *E. Coreth u.a.*, Graz 1987, Bd. 1, 543–584; *G. Larcher*, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*, Frankfurt/M. 1985.

³ Ich zitiere entsprechend der Abschnittsnummerierung nach der deutschsprachigen Ausgabe: Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998 (VAS 135). Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1998. – Zu einer ersten Inhaltsübersicht vgl. ThPQ 147 (1999) 192–194.

A. Die Kernaussagen von *Fides et ratio*

1. Das Sinnproblem

Die Enzyklika setzt an beim universalen Phänomen der Begegnung der Menschheit mit der Frage nach der Wirklichkeit, dem Grund des Daseins und dem Sinn des Lebens. Unmissverständlich zeigt sich darin ihr *anthropologischer Grundzug*, der sich der philosophischen Tradition verbunden weiß: Die delphische Formel „*Erkenne dich selbst*“ (1) ist eine nicht mehr hintergehbare Markierung in der Selbstproblematisierung des Menschen, der seitdem in reflexiver Einstellung angeleitet ist, Antwort auf seine Grundfragen zu suchen. Somit geht es in der Frage nach Wahrheit nicht um abstrakte Spekulation, sondern um die Existenz des Menschen, also um seinen ganzheitlichen Lebensvollzug: „Die Wahrheit stellt sich dem Menschen anfangs in Frageform: *Hat das Leben einen Sinn? Wohin führt es?*“ (26) Der Papst wirft hier nicht eine historische Fragestellung auf, die, sobald sie einmal beantwortet ist, sich als Frage erübrigt, sondern eine grundlegende, mit dem Menschsein unausweichlich sich stellende Frage, die je aufs Neue beantwortet werden muss. Denn sie ergibt sich aus dem Faktum unserer Existenz (26), des Bösen und des Leidens (12) und unserer Vergänglichkeit (26). Niemand kann sich diesen Fragen entziehen, nicht die Philosophie, nicht der „gewöhnliche Mensch“ (27). Insofern jede Frage nach Antwort strebt und erst recht die Frage nach dem Lebenssinn, wäre die Unbeantwortbarkeit der Sinnfrage ein Verhängnis für den Menschen. Denn dies bedeutete die radikale Infragestellung der Erkenntnis- und Wahrheitsfähig-

keit des Menschen überhaupt. Die in der Sinnfrage artikulierte Frage ist nämlich nicht eine beliebige Frage unter anderen: In ihr geht es formal um die Rationalität des menschlichen Geistes. Deshalb ist die Sinnfrage nicht von der Wahrheitsfrage zu trennen: „Man kann also den Menschen als den definieren, der nach *der Wahrheit sucht*“ (28).

Diese Verklammerung von Sinn- und Wahrheitsfrage ist ein entscheidendes Schlüsselprinzip des Lehrschreibens: Angesichts der aufgesplitterten, hochtheoretischen Fragestellungen zum Wahrheitsthema in der Gegenwartsphilosophie macht die Enzyklika ebendieser Philosophie klar, dass der Wahrheitsdiskurs ohne Rückbindung an die menschliche Sinnfrage sich vom Sinnzentrum der Wahrheit entfernt und Wesentliches aus den Augen verliert. Auf diese Weise entzieht sich die Philosophie der Beantwortung der menschlichen Wahrheitssuche und verkennt dadurch ihre ureigene Aufgabe. Das hat zur Folge, dass sich das Menschsein wieder in einer endlosen Suche nach einem letzten Sinn verläuft, obwohl dieser doch schon erkannt und kundgetan worden ist. Darum bekennt die Enzyklika: „Es ist undenkbar, dass eine so tief in der menschlichen Natur verwurzelte Suche völlig nutzlos und vergeblich sein könnte. Die Fähigkeit, nach der Wahrheit zu suchen und Fragen zu stellen, schließt nämlich bereits eine erste Antwort ein“ (29).

Aber in welche Richtung geht diese Suche des Menschen? *Fides et ratio* sagt: „Seine Suche strebt nach einer jenseitigen Wahrheit, die in der Lage sein soll, den Sinn des Lebens zu erklären; es handelt sich daher um eine Suche, die nur im Absoluten Antwort finden kann“ (33). Somit endet die Phänomenologie der Sinnfrage mit dem klaren

Verweis, dass der Mensch horchen muss, ob ihm eine Antwort vom Absoluten selbst her gegeben wird – deutlich klingt hier das Motiv des Menschen als „Hörer des Wortes“, wie es Karl Rahner formulierte, an.⁴ Die Philosophie ist damit begründbar auf das Religiöse verwiesen, denn die „Religiosität stellt die erhabenste Äußerung der menschlichen Person dar, weil sie der Höhepunkt ihrer Natur als Vernunftwesen ist“ (33, Anm. 28).

An dieser Stelle wechselt nun das Lehrschreiben seinen fragenden, sinn-suchenden Standpunkt und verkündet die Botschaft des christlichen Glaubens, die Antwort gibt auf die menschliche Sinn- und Wahrheitsfrage. Diese besteht in der Begegnung mit Gott im Christusgeschehen (7), wodurch alle Menschen Zugang zum göttlichen Grund der Wirklichkeit und zum Heil erlangt haben. Ohne die Menschwerdung Gottes bliebe das „Geheimnis der menschlichen Person ein unlösbares Rätsel“ (12). Die nur in einem Glaubensakt mögliche Bejahung der ungeschuldeten Offenbarung verweist die Vernunft aber nicht in die Untätigkeit oder Unterwerfung, sondern fordert sie auf, den darin geschenkten Sinn der Wirklichkeit zu verstehen und anzunehmen (13).

Vor diesem Hintergrund wird nun verständlich, dass die Sorge des Papstes um den Verlust der Sinn- und Wahrheitsfrage in der Philosophie und Kultur der Gegenwart seinen dramatischen Appell an die Philosophie motiviert. Nicht ohne die Verdienste der Gegenwartsphilosophie mehrmals zu würdigen⁵, mahnt er ein, dass der Verlust dieser Fragen zum Verlust des Verständnisses des Menschen führt: Dann

nämlich wird die Verfasstheit der Person nach „pragmatischen, im wesentlichen auf empirischen Angaben beruhenden Kriterien beurteilt, in der irrigen Überzeugung, alles müsse von der Technik beherrscht werden“ (5). Der Verzicht, sich der metaphysischen Fähigkeit des Menschen zu stellen und sich ausschließlich auf anthropologisch-erkenntnistheoretische Problemstellungen zu konzentrieren, führt zu einem problematischen Skeptizismus, der immer mehr zur Grundhaltung der Menschen wird, die sich in einem indifferenten Pluralismus bemerkbar macht (5).

Auf direkte Weise ist das Grundthema der Philosophie selbst betroffen: Das Vermögen der menschlichen Vernunft wird unterschätzt (48), aber eine „schwache Vernunft“ (48) ist weder eine Hilfe für den Glauben noch für unsere Kultur. Die Vernunft verwandelt sich in eine „instrumentale Vernunft“, die „utilitaristischen Zielen, dem Genuss oder der Macht zu dienen“ (47) hat. Darum der eindringliche Appell: „Die Leidenschaft für die letzte Wahrheit und der Wunsch, sie zu suchen, verbunden mit dem Mut zur Entdeckung neuer Wege, dürfen nicht verloren gehen“ (56).

2. Die Philosophie in der Sicht von „Fides et ratio“

Das jüngste Lehrschreiben des Papstes legt der Philosophie gegenüber eine außerordentliche Wertschätzung an den Tag. Ein antiphilosophischer Affekt zugunsten eines bedingungslosen, das heißt außerhalb des Verstehens zu leistenden Glaubensaktes ist in keiner Weise zu vernehmen. Die menschli-

⁴ K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941 (neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963).

⁵ Zum Beispiel Nr. 5; 48; 65; 84; 91; 101–104 u. a.

chen Grundfragen werden nicht in einer abstrakt-spekulativen Perspektive eingeführt, sondern aus dem Selbstbewusstwerdungsprozess menschlicher Rationalität heraus entwickelt. Es ist die Philosophie, die dieses von Natur aus angeleitete Fragen nach Sinn und Wahrheit artikuliert und systematisiert.

Der Großteil des Schreibens ist dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie gewidmet. Dieses Verhältnis ist nicht nur ein philosophisches, sondern eben auch ein theologisches: Der Glaube selbst strebt zum Verstehen, denn die Kirche verkündet „die letzte Wahrheit über das Leben des Menschen als Geschenk“ (2), die sich in der Begegnung mit Jesus Christus erschließt. Die Künder dieser Wahrheit wissen aber auch, „dass jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird: ‚Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen‘ (1 Kor 13,12)“ (2). Auch im Glauben ist Wahrheit nicht ein für allemal objektivierter Besitz, sondern bleibender Suchvorgang auf volle Erkenntnis. Auch die Glaubenswahrheit ist – in heutiger theologischer Sprache artikuliert – ein eschatologisches Gut.

Insofern also die Antwort des Menschen nach einer letzten Wirklichkeit vom christlichen Glauben gegeben wird, bedeutet das eine neue Bestimmung der menschlichen Vernunft: Sie ist konfrontiert mit einer Botschaft, die sich der Mensch nicht selbst gegeben

hat, sondern ihren Ursprung „in Gott selbst hat“ (7). Die Vernunft steht vor einem Geheimnis bleibenden Eintritt des Ewigen in das Zeitliche, vor einem Person gewordenen Ort des Handelns Gottes in der Geschichte, die die größtmögliche Erhebung des Menschen bedeutet: vor der letzten Wahrheit über den Menschen und sein Leben, die Jesus Christus ist. Nicht irgendeine metaphysische Gottesidee oder Gesamtschau der Wirklichkeit ist also der Inhalt der christlichen Rede von Wahrheit, sondern die „*kenosis* Gottes“ (93) in die menschliche Wirklichkeit, bis hin zu Leiden und Kreuz (23), worin die größte Zumutung für die menschliche Vernunft besteht.

Die Verhältnisgeschichte von Theologie und Philosophie beschreibt die Enzyklika von den alt- und neutestamentlichen Schriften angefangen⁶ bis zur Gegenwart (Kap. II). Die Entdeckung des philosophischen Denkens für die christliche Botschaft ist ein langer Prozess, der immer neue, umfassendere theoretische Formen angenommen hat, bis er schließlich seinen Höhepunkt in der Theologie des hl. Thomas von Aquin gefunden hat. Die Enzyklika entwickelt also ihr theologie- und philosophiegeschichtliches Schema nach einem Aufstiegs- und Abstiegsmodell, insofern sie die *prinzipielle* Einheit von Glaube und Vernunft *historisch* am klarsten im Werk des mittelalterlichen Kirchenlehrers entfaltet findet. Hält man sich diese wechselseitige Verklammerung von Prinzip und Geschichte vor Augen, wird hermeneutisch nachvollziehbar, warum die Normativität des Verhältnisses Glaube-Vernunft dort zu einer kritischen, bisweilen negativen Beurteilung kommt, wo die Philosophie sich als

⁶ Nr. 22–24; 36; 80.

von der Offenbarung völlig unabhängige Unternehmung des Menschen versteht. In den rationalistischen, atheistischen, positivistischen und nihilistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts (46) ist eine nach wie vor anhaltende tragische Trennung entstanden. Diese völlige, teils feindselige Trennung hat in der Tat Theologie und Philosophie Schaden gebracht, „weil sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und beide gegenüber dem je anderen schwach geworden sind“ (48). Die verhängnisvollen Auswirkungen zeigen sich im Verlust des Humanen (47) beziehungsweise in der „Sinnkrise“ (81), die in der schwierig gewordenen Möglichkeit einer Synthese des Wissens und der Interpretation über Welt und Leben des Menschen wurzelt (81).

Dass hier der Text implizit auf das Sachproblem einer „Dialektik der Aufklärung“ stößt beziehungsweise auf eine Kritik der „instrumentellen Vernunft“, ist unübersehbar. Dass diese Dialektik, die die Vernunft selbst unter die Räder des Fortschritts und der Technologie bringt, *auch* durch Vernunftanstrengung überwunden werden kann, soll als Botschaft des Schreibens nicht übersehen werden. Es ist das Herzensanliegen der Enzyklika, aus dieser Krise herauszukommen. Es muss dabei betont werden, dass der Papst einen grundlegenden Aspekt der Krise gerade in einer „theologielosen“ (das heißt irrigen) Vernunftkonzeption sieht. Nur eine wiedergefundene Einheit von Glauben und Philosophie ist dazu fähig, diese Aufgabe leisten zu können. In welchem Sinne allerdings diese Einheit zu denken ist, führt das Schreiben nicht weiter aus. Der Papst

überlässt es der theologischen und philosophischen Arbeit, diese zu entwerfen.⁷

Die Kritik an der Philosophie der Gegenwart entspringt ganz der Sorge über eine dem Unbedingtheitsanspruch von Sinn und Wahrheit nicht mehr verpflichtete Philosophie: „Eine Philosophie, die die Möglichkeit eines letzten und umfassenden Sinnes leugnen wollte, wäre nicht nur unangemessen, sondern irrig“ (81). Die Philosophie, die sich dieses Anspruches bewusst ist und ihn systematisch artikuliert, ist eine metaphysische Philosophie. Mit dem Begriff „Metaphysik“ lässt sich das Schreiben allerdings nicht auf eine bestimmte Tradition oder Schule festlegen, sondern artikuliert darin das Vermögen des Denkens, „das empirisch Gegebene zu transzendieren“ (83). Mit einer solchen ersten Begriffsbestimmung geht wohl die Enzyklika indirekt auch mit jenen philosophischen Strömungen ein Stück des Weges, die sich der Kritik des Empirismus und des Positivismus verpflichtet wissen.

Insbesondere ist aber die Theologie auf den „Beitrag einer Philosophie [angewiesen], welche die Möglichkeit einer objektiv wahren, freilich immer vervollkommnungsfähigen Erkenntnis nicht leugnet“ (82). Wenn der Papst schreibt, dass es einer „Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite“ (83) bedarf, dann ist damit nicht gemeint, Philosophie sei nur als Metaphysik möglich beziehungsweise legitim, sondern Metaphysik darf nicht „als Alternative zur Anthropologie“ (83) gesehen werden. Ausdrücklich werden die vielfältigen Disziplinen und philosophischen Richtungen ge-

⁷ Insofern das Lehramt das Wie dieser Einheit nicht als summarische, nachträglich zusammengesetzte Einheit versteht, ist die Möglichkeit gegeben, sie durchaus in Richtung einer transzendentalen Einheit zu verstehen.

würdigt, im besonderen die hermeneutischen Wissenschaften und Sprachanalysen (84). Aber im Begriff der Metaphysik wird die rationale Einsehbarkeit einer unbedingten Wahrheitsgeltung gesichert, auf die der Mensch aufgrund seines Fragens nach einem letzten Sinn ausgerichtet ist, immer unter der erkenntnistheoretischen Voraussetzung, dass dieser in unserer Sprache nur „analog“ (84) aussagbar ist.

Mit dem Maßstab dieser Aussagen weiß sich das Lehramt der Kirche auch verpflichtet, „in einem philosophischen System“ anzuzeigen, was sich „als unvereinbar mit ihrem Glauben“ (50) darstellen kann. Als besondere Gefahren der Gegenwart für die Theologie werden erwähnt: ein eklektisches und unkritisches Übernehmen philosophischer Ideen (86), oder ein Historizismus, der die „ewige Gültigkeit des Wahren“ (87) leugnet. Die Gefahr des „Szientismus“ (88) und „Pragmatismus“ (89) besteht darin, dass die kognitive und moralische Orientierung nur noch am Fortschritt, am Nützlichkeitsdenken oder an faktischen Mehrheitsverhältnissen ausgerichtet wird. Während der „Nihilismus“ (90) die menschliche Humanität und Identität verneine, fallen Denkrichtungen der sogenannten „Post-Moderne“ (91) angesichts der schrecklichen Geschichtserfahrungen unseres Zeitalters in „die Versuchung der Verzweiflung“ (91).

3. Zum Wahrheitsbegriff von „*Fides et ratio*“

Die bisherige Erörterung hat bereits vielfach auf den Wahrheitsbegriff Bezug genommen. Darum ist eine genauere Analyse angebracht. Der Begriff

Wahrheit ist einer der am meisten verwendeten Begriffe im Schreiben von Papst Johannes Paul II. In ihm versammeln sich sozusagen wie in einem Brennpunkt die Ebenen der Offenbarungsbotschaft und der rationalen Suche nach sicherer Erkenntnis. Es ist keine Frage, dass dieser Begriff nicht nur zu den unverzichtbaren Grundbegriffen von Philosophie und Theologie gehört, sondern ebenso sehr einer neuen Aufarbeitung bedarf angesichts der pluralistischen und relativistischen Strömungen in der zeitgenössischen Philosophie und angesichts des wissenschaftlichen Wahrheitsverständnisses, das dem empirischen Erkenntnisweg verpflichtet ist.

Aus dem über die Philosophie Gesagten ergibt sich, dass nur der Wahrheitsbegriff die Einheit von Glauben und Vernunft in ihrer ganzen Reichweite erfasst, der die metaphysische Dimension von Wahrheit bewahrt. In diesem Sinne spricht der Papst von der „Betrachtung der Wahrheit“ (Grußpräambel), von der „letzten Wahrheit“ (5) und von der „Notwendigkeit des Nachdenkens über die Wahrheit“ (6). In der Offenbarung von der Menschwerdung als Antwort auf die Frage nach Gott und dem Sinn von Welt und Leben (80) ist in die Geschichte „eine universale und letzte Wahrheit“ (14) eingeführt, die für das philosophische Denken einen nicht zu übergehenden Bezugspunkt hat.

Beim ontologischen Duktus dieser Ausdrücke darf aber nicht übersehen werden, dass der Wahrheitsbegriff der Enzyklika im Kern von der dialogischen Struktur des Offenbarungsgeschehens bestimmt ist: Wahrheit ist die Begegnung mit Gott im fleischgewordenen Logos Jesus Christus⁸. Diese

⁸ Vgl. Nr. 2; 7; 10.

Wahrheit ist „eingebettet in Zeit und Geschichte“ (11) – ein Gedanke, der ein Wahrheitsverständnis, das auf eine zeitenthobene und absolut kontextlose Kategorie abzielte, aufsprengt. Es war diese Dialogizität, Geschichtlichkeit und Kontextualität von Wahrheit, die dazu führte, dass die junge Kirche ein elitäres Wahrheitsverständnis entschlossen zurückgewiesen hat (38). Aufgrund der Universalität des Zugangs zur Wahrheit sagt das Lehrschreiben weiters: „Die Wege, um die Wahrheit zu erreichen, sind vielfältig“ (38). Als Heilswahrheit liegt das Kriterium der Wege allerdings darin, inwiefern sie zu Jesus Christus führen.

Dieses Argument dient denn auch zur Bestimmung des sachlichen Grundes für die Vielfalt und Fruchtbarkeit der in der abendländischen Geschichte begangenen Denkwege. Sie sind verbürgt in der Beispielhaftigkeit der Werke der Kirchenväter.⁹ Diese Vielfalt wird von der Enzyklika nicht zurückgenommen zugunsten einer kalten und kulturell unvermittelten Apologie. Sonst hätte nämlich der Satz keinen Sinn, dass die „Philosophie des Seins“ die Seinsfrage im ganzen Horizont der philosophischen Tradition neu aufzugreifen hat und dabei vermeiden muss, „in blutleere Wiederholungen veralteter Schemata zu verfallen. Die Philosophie des Seins ist im Rahmen der christlichen metaphysischen Überlieferung eine dynamische Philosophie, welche die Wirklichkeit in ihren ontologischen, kausalen und kommunikativen Strukturen sieht“ (97).

Somit ist festzuhalten, dass das Korrespondenzverständnis der Wahrheit – das klassische metaphysische Wahrheitsmodell – die funktionalen und formalen Aspekte des Wirklichen nicht unberücksichtigt lässt (82). Für die in der Enzyklika so oft vorgetragene Idee der Einheit der Wahrheit¹⁰ führt das zu der wichtigen Erkenntnis, dass Wahrheit eine Geltung hat, die mehrschichtige, unterschiedliche Dimensionen integriert. Ausdrücklich würdigt die Enzyklika etwa die Bedeutung von Hermeneutik (95) und Sprachanalyse (97) für das metaphysische Problem der Wahrheit (84); ihr Wahrheitsverständnis berücksichtigt klar und deutlich die hermeneutischen (95), kommunikativen (97), zeitlichen und kulturellen Dimensionen (71; 95), ohne dass diese Momente nochmals in einer Wahrheitstheorie kohärent verbunden würden – was auch nicht Aufgabe einer Enzyklika, sondern ein Arbeitsfeld für die Theologie ist.¹¹

Gewiss kommt aber auch zum Ausdruck, dass bloße Analysen von sprachtheoretischen und kommunikativen Dimensionen des Wahrheitsverständnisses für einen gehaltvollen christlichen Wahrheitsbegriff nicht ausreichen. Der Papst zeigt Verständnis für die objektive Schwierigkeit, in einer in viele Detailbereiche unterteilten Welt des Wissens einen „vollständigen und letzten Sinn des Lebens zu erkennen“ (56). Im Lichte des Glaubens aber, der um diesen Sinn in Jesus Christus weiß, ermutigt er christliche und nicht-christliche Philosophen, den Fähig-

⁹ Vgl. dazu: J. Kardinal Ratzinger, Die Lehre der Kirchenväter in der Enzyklika *Fides et ratio*, in: L'Osservatore Romano vom 2.4.1999, Nr. 14/15, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 10–11.

¹⁰ Siehe Nr. 9; 34; 43; 51; 79 u.v.a.

¹¹ Als Beispiel solcher Bemühungen sei erwähnt: W. Kasper, Das Wahrheitsverständnis in der Theologie, in: E. Coreth (Hg.), Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1978, 170–193. Auf protestantischer Seite siehe: W. Pannenberg, Wahrheit, Gewissheit und Glaube, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1980, 226–265.

keiten der Vernunft zu vertrauen und die Wahrheitsfähigkeit nicht zu unterschätzen. Offensichtlich mutet dieses Wort des Papstes auch der Theologie zu, offensiver die Denkrichtungen der Gegenwart im Lichte dieses Glaubens herauszufordern, sich der Frage nach einem *unbedingten Sinn* nicht zu entziehen und es nicht bei einer immanent erreichbaren *Unbedingtheit des Sinns* bewenden zu lassen.¹² Anders gesagt: Die ontologische Dimension der Wahrheit, die in der Formel der *adaequatio rei et intellectus* zum Ausdruck kommt, muss bewahrt bleiben, will sich die Theologie nicht selbst um ihren rational begründbaren Geltungsanspruch einer universalen Offenbarungswahrheit bringen. Dass dieses Verständnis von Wahrheit die Prozessualität (2) und Analogizität (84) der Erkenntnis der Glaubenswahrheit nicht aufhebt, wurde schon erwähnt.

4. Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie

Seitdem literarkritische, historische und empirische Wissenschaften im Feld der Theologie Heimatrecht bekommen haben, hatte es bisweilen eine der Philosophie verpflichtete Theologie schwer, die Relevanz des Philosophischen noch genügend unter Theologen und Seelsorgern deutlich zu machen. In dieser Hinsicht bricht die Enzyklika eine Lanze für den unverzichtbaren Stellenwert philosophischer

Bildung im Rahmen von Theologie und Theologiestudium, ist doch die Theologie selbst ein „Werk der kritischen Vernunft im Lichte des Glaubens“ (77). Die Philosophie liefert ihr methodologische Instrumente hinsichtlich der Verwendung ihrer Begriffe, ihrer Argumentationen, ihrer hermeneutischen Aufgaben. Unter Wahrung der Autonomie der Philosophie muss sich die Theologie das Philosophieren zunutze machen (73); im besonderen kommt das in der dogmatischen Theologie zur Geltung, die die Heilsgeschichte in narrativer und in argumentativer Form darzulegen hat (66). Als argumentierende Disziplin setzt daher die dogmatische Theologie implizit einen objektiven Wahrheitsanspruch voraus. Die Relevanz der Philosophie wird auch für die Moraltheologie¹³, die Fundamentaltheologie¹⁴ (67) und die Katechese (99) hervorgehoben.

Schließlich hat die Theologie in der Philosophie eine „Gesprächspartnerin“ (77); beide sollen sich heutzutage gleichsam wie in einer „Kreisbewegung“ (73) aufeinander zubewegen, wodurch wechselseitig Vernunft und Glaube bereichert werden.¹⁵ Nicht zuletzt ist das philosophische Denken „oft das einzige Terrain für Verständigung und Dialog mit denen, die unseren Glauben nicht teilen“ (104). Aus der Begegnung von Theologie und Philosophie ist der Reichtum und Fortschritt des abendländischen Denkens

¹² Zu dieser begrifflichen Differenzierung siehe: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991.

¹³ Nr. 66; 68; 98.

¹⁴ Der jüngste ambitionierte deutschsprachige Entwurf einer Fundamentaltheologie hat dies eindrucksvoll vorgeführt: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000 (1991).

¹⁵ Dieses Anliegen hat das gesamte Werk von Richard Schaeffler auf beispielhafte Weise aufgegriffen; erwähnt seien seine Studien: *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980; *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989; *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br.-München 1995.

für die Menschheit hervorgegangen, und darum sollen beide Denkformen ihre Beziehung zur jeweils anderen wiedergewinnen. So ist es also die Überzeugung des Papstes, dass nur in der Koexistenz von Theologie und Philosophie der Sinnproblematik des Menschen und dem Offenbarungsangebot Gottes entsprochen werden kann. Nur in diesem Miteinander kann das Humane, das in der Würde der Person und ihrer Berufung zum Heil besteht, bewahrt werden.

Aus all diesen Gründen legt die Enzyklika Wert auf eine „solide philosophische Bildung“ jener, „die sich eines Tages in der Seelsorge mit den Forderungen der modernen Welt auseinandersetzen und die Ursachen mancher Haltungen werden begreifen müssen, um umgehend darauf antworten zu können“ (60). Die Integration humanwissenschaftlichen Wissens darf nicht zum Verfall der Philosophie in der „Pastoralausbildung und in der *praeparatio fidei*“ (61) führen. Wer den Studienbetrieb von innen her kennt, weiß dieses Wort zu schätzen.

Zusammengefasst ist die Enzyklika „Fides et ratio“ eine wichtige Äußerung des Lehramts im schwierigen Argumentationsfeld einer in ihre Einzelmomente ausdifferenzierten Vernunft beziehungsweise eines bisweilen in einen unversöhnlichen Widerspruch getretenen Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Gewiss: Die Enzyklika beschreibt nicht auf direkte Weise den Weg, wie in Zukunft ein besseres und adäquateres Verhältnis von Theo-

logie und Philosophie gewonnen werden könnte. Dies ist allerdings kein Defizit, sondern ein Vorzug. Sie gibt Eckdaten an, die auf dem Weg dorthin ernst zu nehmen sind.

Im Kontext einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft und plural gegliederten Vernunftidee wird man allerdings die Vermittlung von Theologie und Philosophie nicht mit historischen Modellen allein, etwa mit dem Werk des hl. Thomas von Aquin, durchführen können: Dieser konnte noch in seiner Person als Theologe und Philosoph die spekulative Einheit von Theologie und Philosophie auf der Höhe *seiner Zeit* durchbuchstabieren. Dieser Weg scheint spätestens nach der Ausdifferenzierung des Wissens und der Disziplinen so nicht mehr wiederholbar zu sein. Vielmehr muss in der Vielstimmigkeit von Theologie, Philosophie und anderen Wissenschaften getrachtet werden, eine Vielfalt von Wegen zur letzten Wahrheit zuzulassen, worin das Licht des Glaubens und das Licht der Vernunft eine große orientierende Leistung zu vollbringen haben.¹⁶ Die Achtung gegenüber der autonomen Philosophie als Gesprächspartnerin der Theologie impliziert ja auch, dass die Philosophie selbst ihre Sichtweise, ihre eigene Beschreibung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben einbringen muss. In welcher Hinsicht die Philosophie den Appell der Enzyklika aufgreift, wird der Dialog mit ihr zeigen.¹⁷

(Fortsetzung im nächsten Heft)

¹⁶ Eine wissenschaftstheoretische Begründung der Theologie im Konzert der Wissenschaften versuchte jüngst: S. Wiedenhofer, Theologie als Wissenschaft. Eine theologische Revision, in: A. Franz (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg-Basel-Wien 1999, 90–124.

¹⁷ Erste Stellungnahmen sind zum Beispiel L. Nagl, Die Enzyklika „Fides et ratio“. Philosophische Erwägungen nach einer ersten Lektüre, in: actio catholica 43 (1999) 8–13, oder R. Spaemanns Kommentar im L'Osservatore Romano (Deutsche Wochenausgabe), 29.1.1999, 9–10.

ADAM SEIGFRIED

Ein Meilenstein der Ökumene

Übereinstimmung „in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“¹

Mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ durch den Lutherischen Weltbund und den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 31. Oktober 1999 in Augsburg haben die katholische und die lutherische Kirche eine grundlegende Übereinstimmung in einer der großen Streitfragen der Reformationszeit zum Ausdruck gebracht. Der Regensburger Dogmatiker legt dar, was der Kern der kontroverstheologischen Auseinandersetzung war und inwiefern durch die ökumenischen Gespräche der Vergangenheit eine Überwindung der gegensätzlichen Positionen möglich erscheint. In einem ersten Teil zeichnet er die reformatorische Erkenntnis Martin Luthers und die lehrmäßige Position der lutherischen Kirchen einerseits sowie die katholische Antwort des Konzils von Trient andererseits nach. Der zweite Teil wird der Gemeinsamen Erklärung selbst gewidmet sein und im kommenden Heft erscheinen. (Redaktion)

I. Luthers theologischer Ansatz und das reformatorische Hauptanliegen

1. Entstehung des existentiellen Rechtfertigungsverständnisses Luthers

Luthers Theologie ist eher einem „Drama“ als einem in sich geschlossenen System, etwa der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, vergleichbar. Sein theologisches Denken entspringt je von innen oder von außen verursach-

ten Gegebenheiten. Häufig nimmt es den Charakter von temperamentvollen Streitschriften aus der Hand eines angst- und/oder wutgefüllten Verfolgten an, wenn es auch deswegen kaum an Transparenz oder Argumentationsstärke leidet. „Dramatik“ ist als durchgehender Faden lutherischer Theologie auszumachen.²

Das zeigt auch die Entstehung des lutherischen Rechtfertigungsverständnisses: Wie viele seiner Zeitgenossen beschäf-

¹ Der Titel greift jene Worte auf, welche sowohl der Beschluss des „Rates des Lutherischen Weltbundes“ (LWB) vom 16.6.1998, als auch die „Antwort der Katholischen Kirche“ (= Antwort) vom 25.6.1998, die Stellungnahme des Vorsitzenden der DBK vom 26.6.1998 und schließlich die „Gemeinsame offizielle Stellungnahme und der Anhang“ (= GS+A) vom 11.6.1999 zur Charakterisierung des in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997“ (= GE) erreichten Konsenses verwenden (5, 13, 40, 43). Zitiert wird die GE nach: „Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation“, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 21.9.1998, 35–58. Die GE wurde zusammen mit der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung und einem Anhang (Annex)“ am Reformationstag (31.10.) 1999 in Augsburg von kirchlichen Vertretern beider Seiten unterzeichnet. Die Grundgedanken der folgenden Überlegungen wurden erstmals am 15.2.1997 dem Sachausschuss „Ökumene“ im Diözesanrat Regensburg vorgetragen. Weil sie für Multiplikatoren der pfarrlichen Ökumenekreise gedacht waren, haben sie weitgehend noch erwachsenenbildnerischen Charakter.

² Im Herbst 1532 beschreibt Luther selbst die „Dramatik seiner Theologie“: „Ich habe meine Theologie nicht auf einmal gelernt, sondern habe immer tiefer und tiefer hineingegraben müssen; dahin haben mich meine Anfechtungen gebracht, weil man ohne Übung nichts lernt“. (TR 1,352)

tigt auch Luther die Frage: „*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*“ Die landläufige Ansicht, den Zorn Gottes über die Sünder mit Ablassen und Bußwerken besänftigen zu können, wird ihm immer fragwürdiger. Gerade auch die eigene Erfahrung mit dem Empfang des Bußsakramentes macht den wöchentlich Beichtenden stutzig: Verleiten nicht vollzogene Genugtuung und geleistete gute Werke im Anschluss an den Sakramentsempfang dazu, das Vertrauen zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott, das heißt des Heils anstatt auf Gott mehr auf sich selbst zu setzen? Erfährt sich nicht gerade der *ernsthaft Sühnende* trotz Lossprechung und guter Werke immer tiefer in die Sünde verstrickt?

Solche Gedanken führen Luther wahrscheinlich im Frühjahr 1513³ zu jener Entdeckung, die später zum reformatorischen Hauptanliegen werden wird, zur Lehre von der *Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben*. Was damals geschah, lässt sich mit H. Fausel wie folgt schildern: Luther bereitet sich „in der Turmstube des schwarzen Klosters zu Wittenberg auf die Psalmenvorlesung vor, die er im August des Jahres halten will. Da überwältigt ihn von neuem seine verborgene Qual; denn er liest die Worte: ‚Errette mich durch deine Gerechtigkeit!‘ (Ps 31,2). Ist das nicht ein Hohn, dass der Richter, in

dem die Strenge des Gesetzes verkörpert ist, um *Erlösung angefleht wird, dass der Richter der Retter sein soll?* Luther kommt an dieser Frage nicht mehr vorbei. Er ist an einem Punkt angelangt, wo es kein Zurück mehr gibt. Die vernünftige Mäßigung seiner Pein, die vorsichtig-kluge *Verteilung seiner Last auf Gnade und Werk*, zu der ihn das Kloster ... überreden wollte, hat er hinter sich gelassen. Seine Anfechtungen treiben ihn weiter. Aber kam er vorwärts? Vor ihm ist ja kein anderer als der gerechte Gott, vor dem er flieht, nichts anderes, als die Gerechtigkeit Gottes, der sein Leben tödlich bedroht. Luther will und muss endlich wissen, was ‚Gerechtigkeit Gottes‘ in der Schrift bedeutet. Aber er liest im Römerbrief nichts anderes, als was er schon weiß: *Im Evangelium offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes*. Ist das wahr? Ist das Evangelium eine Erscheinungsform des Gesetzes? Luther rast mit wütendem und verstörtem Gewissen, er ist dem Paulus von Herzen feind,⁴ er kämpft verzweifelt um das Verständnis dieser Stelle, weil sein Leben daran hängt,⁵ bis das Wunder an ihm geschieht, sich die verschlossene Schrift durch Gottes Barmherzigkeit, durch das Eingeben der Gnade, durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes öffnet, bis er erkennen darf: *Die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich im Evange-*

³ Manche Forscher setzen den Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung später an, etwa zwischen „Herbst 1513 und 1514“ (H. Bornkamm) oder auch erst im Frühjahr 1618 (Ernst Bizer, *fides ex auditu*, 1958; Kurt Aland, *Der Weg zur Reformation*, 1965).

⁴ 1538 schildert Luther seine Feindschaft gegen Paulus: „Jenes Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ist in meinem Herzen [wie] ein *Donnerschlag* gewesen. Denn wenn ich unter dem Papsttum las (Ps 31,2): ‚In deiner Gerechtigkeit errette mich‘ und (Ps 86,11) ‚in deiner Wahrheit‘ so glaube ich alsbald, jene Gerechtigkeit sei der *strafende Grimm des göttlichen Zorns*. Ich war dem Paulus von Herzen feind, wenn ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durchs Evangelium offenbart‘ (Röm 1,17)“. (TR 4,4007).

⁵ Im September 1540 erinnert sich Luther in einer Tischrede: „Am Anfang, wenn ich im Psalter las und sang: ‚In deiner Gerechtigkeit erlöse mich!‘ – da *erschrak* ich allemal und war den Worten feind: ‚Gerechtigkeit Gottes‘, ‚Gericht Gottes‘, ‚Werk Gottes‘. Denn ich wusste nichts anderes, als dass ‚Gerechtigkeit Gottes‘ sein *strenges Gericht* bedeutete. Nun sollte er mich auch noch von seinem strengen Gericht erretten? Da wäre ich ja ewig verloren!“ (TR 5,5247)

lium.“⁶ Luther: „Die Worte ‚gerecht‘ und ‚Gerechtigkeit Gottes‘ wirkten auf mein Gewissen wie ein Blitz; hörte ich sie, so entsetzte ich mich: Ist Gott gerecht, so muss er strafen.“⁷ Aber als ich einmal in diesem Turme ... über die Worte (Röm 1,17): ‚Der Gerechte wird seines Glaubens leben‘ und ‚Gerechtigkeit Gottes‘ nachsann, dachte ich alsbald: Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben sollen und wenn die Gerechtigkeit Gottes jedem, der glaubt, zum Heil gereichen soll, so wird sie nicht *unser Verdienst*, sondern die *Barmherzigkeit Gottes* sein. So wurde mein Geist aufgerichtet, denn die *Gerechtigkeit Gottes besteht darin, dass wir durch Christus gerechtfertigt und erlöst werden*. Nun wandelten sich mir jene Worte in liebliche Worte: In diesem Turm hat mir der Heilige Geist die Schrift geöffnet.“⁸ Die „*Gerechtigkeit, die vor Gott gilt*“, ist also nach Röm 1,17 *nicht die menschliche Gerechtigkeit*, „die im verzehrenden Feuer der Gerechtigkeit vergeht, sondern die von Gottes Barmherzigkeit dem Sünder *aus Gnaden verliehene Gerechtigkeit*, welche ihm im Glauben zuteil wird.“⁹ Luther vergleicht das Erreichen dieser Erkenntnis mit der *Neugeburt aus einem Trauma*: „So zürnte ich Gott, wenn nicht in geheimer Lästerung, so doch mindestens mit *gewaltigem Murren*, indem ich sagte: nicht genug damit, dass die elenden und ewig verlorenen Sünder infolge der Erbsünde mit Unheil aller Art durch das Gesetz der Zehn Gebote

bedrückt werden – nein, Gott will [auch noch] *durch das Evangelium* auf den alten Schmerz neuen Schmerz häufen und auch *durch das Evangelium* uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn *drohend entgegenhalten*! So *raste* ich mit *wütendem* und *verstörtem* Gewissen, und doch schlug ich mich an jener Stelle rücksichtslos mit Paulus herum, da ich glühend danach lechzte, zu wissen, was Sankt Paulus wolle. Solange, bis ich endlich unter Gottes Erbarmen, tage- und nächtelang nachdenkend, meine Aufmerksamkeit auf den [inneren] Zusammenhang der Worte richtete, nämlich ‚die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘ ... Hier fühlte ich mich *völlig neu geboren* und als wäre ich durch die *geöffneten Pforten ins Paradies* selbst eingetreten. Da zeigte mir sogleich die *ganze Schrift* ein anderes Gesicht. Darauf durchlief ich die Heilige Schrift, wie’s das Gedächtnis mit sich brachte, und sammelte auch in anderen Ausdrücken die entsprechende Übereinstimmung, wie zum Beispiel ‚*Werk Gottes*‘ das heißt das Werk, das Gott in uns schafft; ‚*Kraft Gottes*‘, durch welche er uns *kräftig macht*; ‚*Weisheit Gottes*‘, durch welche er uns *weise macht*; ‚*Stärke Gottes*‘, ‚*Heil Gottes*‘, ‚*Ehre Gottes*‘. So groß vorher mein Hass war, womit ich das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, so groß war jetzt die Liebe, mit der ich es als allersüßestes Wort rühmte.“¹⁰

⁶ H. Fausel, Doktor Martin Luther. Leben und Werk, 1483–1521, GTB Siebenstern, Bd 411, Stuttgart 1977, 53.

⁷ 1545 erinnert sich Luther in der Vorrede zu Bd I der Lateinischen Werke: „Aber ich liebte den gerechten und die Sünder strafenden Gott nicht, *ja ich hasste ihn*; denn ich fühlte mich so sehr ich auch immer als untadeliger Mönch lebte, vor Gott als Sünder mit einem ganz und gar ruhelosen Gewissen und konnte das Vertrauen nicht aufbringen, *er sei durch meine Genugtuung versöhnt*“.

⁸ Diese Gedanken äußert Luther im Juni oder Juli 1532 in einer Tischrede (TR 3,3232,10; vgl. auch TR 5,5247; TR 4,4007).

⁹ Fausel a.a.O. 53.

¹⁰ Vorrede zum Band I der Lateinischen Werke (1545), WA 54,185,14ff.

2. Das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung

(1.) Wesen der Rechtfertigung

Nach seiner reformatorischen Wende betrachtet Luther das mühsam errungene Rechtfertigungsverständnis als „Hauptartikel“ der christlichen Botschaft, der „Meister und Fürst, Herrscher, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre“ ist und welcher „erhält und regiert jegliche kirchliche Lehre und richtet unser Gewissen vor Gott auf“. ¹¹ „Wenn dieser Artikel steht, steht die Kirche; wenn er fällt, fällt die Kirche“. ¹²

Im Augsburger Bekenntnis spricht Artikel 4 von der Rechtfertigung des Sünders *allein aus Gnade* (sola gratia), *allein um Christi willen* (solo Christo), *allein aus Glauben* (sola fide), *nicht durch Werke* (non ex operibus) mit folgenden Worten: „Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott *nicht durch unser Verdienst, Werk und Genugtuung* erlangen können, sondern dass wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden *aus Gnade um Christi willen durch den Glauben* (gratis iustificentur propter Christum per fidem), [nämlich] wenn wir glauben, dass Christus für uns gelitten hat und dass uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott als Gerechtigkeit, [die] vor ihm [gilt], ansehen und zurechnen, wie der heilige Paulus zu den Römern im dritten und vierten [Kapitel] sagt.“ ¹³ Für Luther und die mit ihm verbundenen Reformatoren ist also die Rechtfertigung ein Heilsakt,

der sich in einem dreifachen Allein vollzieht: *sola gratia, sola fide, solo Christo!* Andere Alleins folgen: *Gott allein*, *das Wort allein*, *die Schrift allein* bewirken jenes Geschehen, durch welches den Menschen das rettende *Wort der Vergebung und Versöhnung zugesprochen wird*, wodurch er also gerecht, erlöst und heil wird. Dem alles bestimmenden „Gott allein“ im Rechtfertigungsgeschehen *entspricht* auf seiten des Menschen der „Glaube allein“, das heißt die gnadenhaft geschenkte Annahme des Heils. *Nicht wir* erlösen uns, *nicht die Kirche* erlöst uns, sondern *Gott in Christus durch Gnade im Glauben*.

Näherhin bedeutet das eine dezidierte Neubestimmung des scholastischen Glaubensverständnisses. Glaube ist für Luther *keineswegs ein Fürwahrhalten* bestimmter, von der kirchlichen Autorität vorgelegter Glaubensinhalte, sondern Vollzug gläubigen *Vertrauens* [fiducia] auf das göttliche Heilshandeln in Christus. Nicht gute Werke (auch des Glaubens) machen den Menschen gerecht, sondern die Annahme der gnädigen Gerechtsprechung von seiten Gottes. Glaube ist dabei *weniger eine aktive Kraft* als ein *passives Empfangsorgan*. Positiv gesehen ist der Glaube das *Vertrauen* auf die Barmherzigkeit Gottes und auf Christi Erlösungswerk (Fiduzialglauben). Beim einzelnen *ereignet sich die Rechtfertigung*, wenn er im Glauben darauf vertraut, dass die Barmherzigkeit Gottes und das Erlösungswerk Christi für ihn persönlich Geltung haben.

Die Rechtfertigung des Sünders ohne Verdienst und Genugtuung macht gute

¹¹ WA 39,205. Vgl. auch: Das Augsburger Bekenntnis, Art. 4; die Schmalkaldischen Artikel, Teil II, Art. 1 u.a.

¹² WA 40,III,352,3 (articulus stantis aut cadentis ecclesiae); Apol. IV (= BSLK 159,1f); Schmalk. Art. (= BSLK 415,21–416,6); FC II, 6 (BSLK 916,21–23).

¹³ Zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB Siebenstern, Bd 1289,62; vgl. dazu Schmalkaldische Artikel (1537) Artikel 1.

Werke als *Folge der Rechtfertigung* nicht bedeutungslos. Auch für Luther bringt jeder gute Baum gute Früchte, und „es ist unmöglich, dass der Glaube ohne eifrige, zahlreiche und große Werke ist“.¹⁴ Für ihn jedoch gilt die unumkehrbare Reihenfolge: Der Glaube geht den Werken voraus! Die Werke folgen dem Glauben! Die guten Werke haben für Luther im Gegensatz zur Lehre mancher Scholastiker keinerlei Verdienstcharakter für das Heil.

Auch Gnade sieht Luther anders als die meisten seiner scholastischen Zeitgenossen. Sie ist keineswegs eine *Eigenschaft* (= Anhängsel) der menschlichen Seele, sondern jene *Gunst Gottes* (favor Dei), durch welche dem Sünder die Rechtfertigung ohne jegliche Bedingung oder Vorleistung geschenkt wird. Sie ist *Geschenk Gottes*, völlig unabhängig von menschlichen Werken oder Verdiensten. Rechtfertigung ist *forensisch*, das heißt gerichtlich, zu begreifen. Es geht um *Gerechtsprechung* des Menschen durch den göttlichen Richter. Dabei ist an das *Forum*, das heißt den Gerichtshof des *Jüngsten Gerichts* gedacht. M.a.W.: Das im Zuspruch des Evangeliums ergehende und im Glauben angenommene *Urteil Gottes* nimmt die *eschatologische* (endgerichtliche) Entscheidung jetzt schon vorweg. *Forensische Rechtfertigung ist Gottes Werk*, „durch das er den sündigen Menschen, der an Christus glaubt, aus reiner Gnade, nämlich umsonst von den Sün-

den losspricht: und ihm die *Vergebung der Sünden schenkt*, und die *Gerechtigkeit Christi so zurechnet*, dass er voll und ganz *versöhnt* und zum Sohn angenommen, von *Schuld und Strafe der Sünde befreit* wird, und die ewige Seligkeit erlangt.“¹⁵

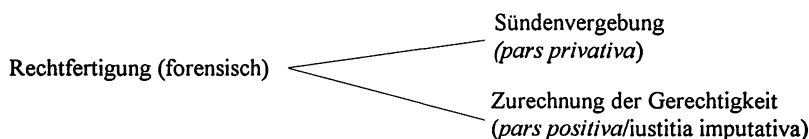
Während das tridentinische Dekret über die Rechtfertigung allen Wert darauf legt, dass Gottes Gerechtigkeit *beim Menschen auch ankommt* (inhaeret) und *erfahrbare* Veränderungen bewirkt, dass also Gottes Gerechtigkeit zu der *je eigenen Gerechtigkeit* (iustitia sua) des Gerechtfertigten wird, bleibt hier die *Rechtfertigung bewusst in der Unanschaulichkeit* des göttlichen Wirkens, das *nicht am Menschen feststellbar* ist (vgl. DH 1529; 1530; 1561).

(2.) Zwei Momente der Rechtfertigung (Schaubild Nr. 1)

Die richterliche Rechtfertigung des Menschen hat *zwei Momente*: *Sündenvergebung* (pars privativa), die das wegnimmt, was in uns ist (Sünde) und *Zurechnung der Gerechtigkeit Christi* (pars positiva) als Rechtfertigung: Gott schenkt das, was *nicht in uns* ist und nicht mit uns verbunden ist: das heißt, er rechnet (*imputiert*) uns die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi zu. Damit ist gesagt: Nicht nur die Sündenvergebung ist Gottes Werk, sondern auch die Zuerkennung der Gerechtigkeit Christi. Unsere Gerechtigkeit ist eine bloß zugerechnete Gerechtigkeit

Schaubild 1

Zwei Momente der Rechtfertigung:



¹⁴ WA 7,231.

¹⁵ L. Hutter, Compendium locorum theologicorum (1610), XII.

(*iustitia imputativa*)! Auch hier geht es wieder einzig und allein darum, das *Tun Gottes zu betonen*. Nicht menschliches Tun, sei es auch ganz allein durch Gott ermöglicht, sondern *allein der Gehorsam Christi* ist entscheidend.

(3.) Ursachen der Rechtfertigung (Schaubild Nr. 2)

Die reformatorische Lehre kennt wie die scholastische Metaphysik *drei Gründe* (= Ursachen) der Rechtfertigung: (1) Gottes Gnade! (2) Verdienst Christi! (3) Glaube, der die göttlichen Gnadengaben in der Verheißung des Evangeliums ergreift.

(1) Gnade ist aber keine eingegossene seinshafte Seeleneigenschaft (*infusus caritatis habitus*), sondern die göttliche Gunst (favor Dei), letztlich die göttliche Liebe, welche Gott zur Rechtfertigung des Sünders motiviert.

(2) Verdienst Christi ist der Gehorsam im ganzen Leben Jesu. Allein in der *Gerechtigkeit Christi* wird Gottes Wirksamkeit zu unserem Heil *anschaulich*. Gerechtigkeit ist somit nicht innere Wirkung, die der Mensch selbst in seinen Vollzügen von guten Werken

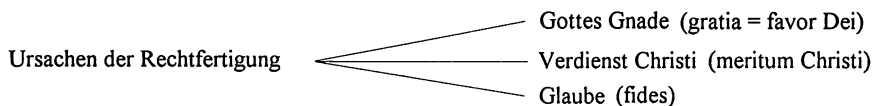
äußern müsste, sie ist vielmehr das *Evangelium als Glaubensvoraussetzung*. Gerechtigkeit bezieht sich *nicht* auf menschliche Fähigkeiten und Befindlichkeiten, sondern auf Christus.

(3) Dritter Grund ist der von Gott *geschenkte Glaube*. Die reformatorische Lehre sieht jedoch den Glauben als *ausschließliche göttliche Wirkung im* (nicht am) Menschen, m.a.W.: Es ist zwar *mein Glaube*, welcher jedoch ganz *Gottes Werk* ist. Lässt sich hier nicht doch wieder die katholische Konzeption erahnen, die auch vom *donum*, das heißt Geschenk spricht?¹⁶ Diese Frage bleibt bestehen. *Auch hier scheint es letztlich wieder nur darum zu gehen, die Priorität des göttlichen Handelns in allem zu betonen*. Der Glaube darf nicht *getrennt* von seinem Gegenüber, das heißt *getrennt von der im Evangelium angebotenen Rechtfertigung um Christi willen* betrachtet werden. Er ist das göttliche Geschenk des *Erkennens und Vertrauens*, in welchem sich der Mensch dieses Angebot aneignet.

Diese drei Rechtfertigungsgründe der protestantischen Lehre bestimmen die Rechtfertigung nicht nur streng und

Schaubild 2

Ursachen (causae) der Rechtfertigung:



¹⁶ Luther selbst scheint die Unterscheidung zwischen gratia als äußerer favor Dei und donum als innere Veränderung (Hilfe) zu kennen. Vgl. E. Iserloh, Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ (1521), in: Cath 26 (1970) 67–83; ders., Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Th. Beers Werk über die Grundzüge der Theologie Luthers, in: Cath 36 (1982) 109; Iserloh sieht das Donum nicht als neue Seelenqualität, aber als Relation: „Das Fundament der neuen Relation zu Gott ist auf seiten des Menschen das Donum, die Gerechtigkeit und der Glaube. Diese sind das geringere Gut, ... sind aber seinshaft, ... Zur Heilung kommt es durch das Donum, das dem Gerechtfertigten mit der Gnade zuteil wird und dann am Werk ist, ‚die Sünde auszufegen, die schon der Person vergeben ist‘ (WA 8,107). Auf das Donum als gratia intra nos kann Luther sogar die Bezeichnung gratia gratum faciens anwenden (WA 40 I 226)“; Vgl. dazu L. Ulrich, Sind die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhundert wirklich nicht mehr kirchentrennend?, in: Demmer-Ducke (Hg.), Zum 65. Geburtstag: ETHSt 64, Leipzig 1992, 330–341; bes. 85ff; O.H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas v. Aquin, Mainz 1967, 1985.

ganz als *Gottes Werk*, sie verweisen auch auf die *Unanschaulichkeit* des göttlichen Wirkens im Menschen zurück, welches *allein anschaulich* wird im Evangelium Christi. Die reformatorischen Rechtfertigungsgründe stellen auf einzigartige Weise heraus, dass die *Rechtfertigung* des Sünders *alleiniges Werk Gottes* ist. Rechtfertigung erlangt der Sünder *nicht aus eigenen Kräften* und Bemühungen, seine Gerechtigkeit ist vielmehr eine *fremde Gerechtigkeit* (*iustitia aliena*), eben die *Gerechtigkeit Christi*. Quelle aller Rechtfertigung ist Christus: „Um Christi willen werden wir als Gerechte anerkannt“.¹⁷ Wir können die Rechtfertigung nur als *Geschenk empfangen*. M.a.W.: „Die christliche Gerechtigkeit ist eine passive, die wir *nur empfangen*, wo wir nichts wirken, sondern *nur erdulden*, dass ein anderer, nämlich Gott, in uns wirkt“.¹⁸

(4.) Gottes Alleinwirksamkeit (Schaubild Nr. 3)

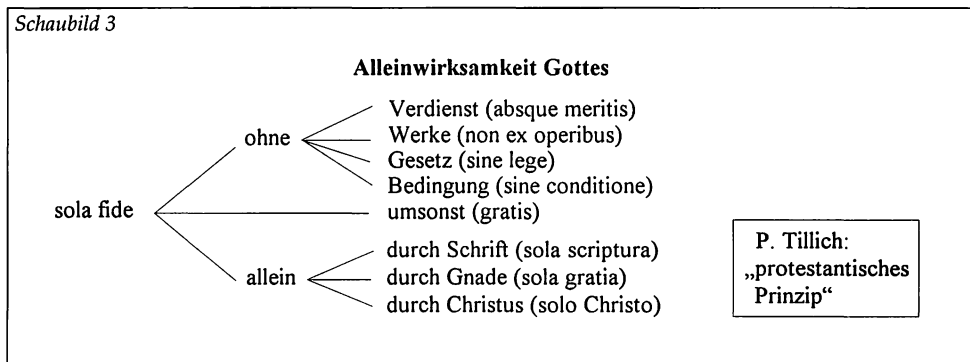
Die *Alleinwirksamkeit* Gottes wird deutlich gemacht durch eine Reihe von *Ausschlusswörtchen* (*particulae exclusivae*): *ohne Verdienst* (*absque meritis*), *nicht durch Werke* (*non ex operibus*), *ohne*

Gesetz (*sine lege*), *umsonst* (*gratis*), *welche sich alle mit „allein aus dem Glauben“* (*sola fide*) zusammenfassen lassen. Sie betonen nochmals:

- *Unsere Werke und unser Vertrauen auf eigene Verdienste* sind, wo es um die Rechtfertigung vor Gott geht, ganz ausgeschlossen.
- Nur der *Glaube* ist Mittel und Werkzeug, wodurch *Gottes Gnade* und das *Verdienst Christi* angeeignet werden.
- *Erneuerung, Heiligung und gute Werke* (also am Menschen feststellbare Veränderungen) dürfen *nicht als Bedingungen* des göttlichen Heilshandelns gesehen werden.¹⁹

All das lässt erkennen: Im Vergleich mit der katholisch-tridentinischen Rechtfertigungslehre kann die protestantische Tradition als *Versuch* betrachtet werden, die *Unanschaulichkeit* des göttlichen Heilstuns so festzuhalten, dass Gottes *Alleinwirksamkeit* auf keine Weise gefährdet wird. Aber diese Stärke der reformatorischen Lehre ist zugleich auch ihre *Schwäche*: Weil Gottes Tun im Menschen völlig unanschaulich bleibt, reduziert sich seine *Erfahrbarkeit* allein auf das Hören der

Schaubild 3



¹⁷ WA 39,I,83.

¹⁸ WA 40,I,41.

¹⁹ Die Sola-fide-Formel (oft erweitert um *sola scriptura*, *sola gratia*, *solo Christo*) bezeichnet *Paul Tillich* als „protestantisches Prinzip“, welches anzeigt, dass dort, wo es um das Heil des Menschen geht, *Gott allein* wirksam ist.

Predigt (solum verbum) und den *Empfang des Sakramentes* (solum sacramentum). Jede religiöse Selbsterfahrung in psychischen Akten muss geradezu ausgeschlossen werden.²⁰

(5.) Vertiefende Überlegungen

Kann jedoch die reformatorische Glaubenslehre über die Jahrhunderte hin an der allein *forensisch/gerichtlich* begriffenen Rechtfertigung festhalten? Muss sie Rechtfertigung letztlich nicht doch auch als *effektives* Wirken am Menschen begreifen? Bewirkt das göttliche Tun nicht doch im Inneren des Menschen eine *effektive Gerechtmachung*? Bei Luther selbst ist sie gewiss *keine eindeutig seinshafte Gerechtigkeit* des Menschen, *keine Beschaffenheit der Seele* im scholastischen Sinn, sondern bleibt eine *christologische Wirklichkeit*. Indem der Glaube Christi Gerechtigkeit annimmt, wird *Christus* im Herzen des Gerechtfertigten gegenwärtig: „Dann lebt der Gerechte nicht selbst, sondern *Christus* in ihm, weil durch den Glauben *Christus* innewohnt.“²¹ Bewirkt aber *Christus* nicht doch so etwas wie die *Wiedergeburt des Gerechtfertigten* oder den *Anfang der neuen Schöpfung* (initium creaturae novae)? Innerer Erneuerung folgen doch *freudiger Gehorsam* gegenüber dem göttlichen Willen, *Kampf* gegen das Böse und *Taten* der Nächstenliebe. Es ist jetzt schon etwas wirklich, wenn sich auch der Blick immer auf die eschatologische Gerechtigkeit richtet: „Unsere Rechtfertigung ist noch *nicht vollendet*; sie ist im Wirken und Werden ... sie *wird vollendet*

werden bei der Auferstehung der Toten“.²²

Hier lässt sich eine gewisse *Nähe zur katholischen Lehre* nicht leugnen: „Die tridentinische Rechtfertigungslehre schließt ja an die *unanschauliche Wirksamkeit Gottes* in der *Eingießung der gnadenhaften Gerechtigkeit* den Prozess des Wachstums an, in dem der Mensch durch Betätigung der ihm übertragenen gnadenhaften Fähigkeit selbst an seiner *Heiligmachung* mitarbeitet. Die reformatorische Anschauung dagegen kann *keinen Prozess* annehmen, will sie nicht quantifizieren und eben damit die *Heilsgewissheit* gefährden“. Aber der Glaube lässt sich „*nicht nur die fremde Gerechtigkeit Christi zurechnen ...*, sondern eben darin selbst [ist er] die *Gerechtigkeit ...*, die Gott gelten lässt“.²³ Glaube ist ja nach reformatorischem Verständnis „*nicht nur eine Kenntnis* (notitia), sondern vielmehr will er das *empfangen* und *ergreifen*, was in der Verheißung von Christus angeboten wird. Dieser *Gehorsam* gegen Gott, die angebotene Verheißung *empfangen* zu wollen, ist *nicht weniger ein Gottesdienst als die Liebe*. Gott will, dass man an ihn glaubt, er will, dass wir von ihm selbst Gutes *empfangen*, und er *bezeichnet* das als den wahren Gottesdienst.“²⁴ In der Apologie des Melanchthon heißt es: „Der Glaube ist – recht verstanden – eine *Gerechtigkeit*, weil er ein *Gehorsam* gegenüber dem Evangelium ist. Denn bekanntlich hat der Gehorsam gegenüber dem Erlass eines Höhergestellten wirklich den Anschein einer *austeilenden Gerechtigkeit* (distributiva iusti-

²⁰ Zum reformatorischen Rechtfertigungsverständnis vgl. F. Mildenberger, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 1983, II, 29–45; ebd. IV, 66–86.

²¹ WA 2,502.

²² WA 39,1,252.

²³ F. Mildenberger/H. Assel, Grundwissen der Dogmatik, 210.

²⁴ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB Siebenstern, Bd 1289, 1987, 1996 (Nr. 227–28).

tia).“²⁵ Aber Melancthons Ansicht, dass der Glaube selbst die effektive Gerechtigkeit ist, hat man in der reformatorischen Theologie als *Gegenthese gegen* die katholische Lehre von der *Heiligmachung* nicht durchgehalten. Dafür gibt es zahlreiche Gründe. Man müsste zum Beispiel aufweisen, wie mit dem *Glauben selbst* die Früchte des Glaubens, Liebe gegen Gott und den Nächsten so unmittelbar verbunden sind, dass an ihnen dieser Glaube aufweisbar ist. Damit wäre man aber in der Problematik gewesen, die man vermeiden wollte. Deswegen führt die reformatorische Rechtfertigungslehre eine weitere Unterscheidung ein: (1) *zugerechnete Gerechtigkeit* des Glaubens; (2) *angefangene Gerechtigkeit* des neuen Gehorsams oder der guten Werke.

Diese Begrifflichkeit hält sich auch dann durch, als Luthers Formulierung des „zugleich gerecht und Sünder“ (*simul iustus et peccator*) wegen ihrer Paradoxalität in Vergessenheit gerät. Diese *schwer verständliche* Formel kann trotz allem die Grundtendenz des lutherischen Verständnisses verdeutlichen: Gottes *unanschauliche Alleinwirkksamkeit* ist es, die den Menschen rechtfertigt! Die reformatorische Lehre hält immer streng daran fest, dass *von einer am Menschen feststellbaren Veränderung zum Guten hin abgesehen werden muss*. Die Rede von der *angefangenen Gerechtigkeit* besagt nicht mehr und

nicht weniger, als dass der Mensch mit ihr *nicht zu Ende* kommt, weil er in *die- sem Leben Sünder* bleibt und darum allein auf Gottes Gerechtigkeit in Christus sein Vertrauen setzen soll. Nicht die *angefangene Gerechtigkeit* ist es, durch die der Mensch vor Gott gerecht ist, sondern allein die *imputierte* (zuge-rechnete) Gerechtigkeit Christi. Freilich lädt man sich damit ein Problem auf, das die weitere Entwicklung der Lehre schwer belastet: Wie stehen Rechtfertigung und Heiligung zueinander?²⁶

Schon 1967 differenziert O.H. Pesch Luthers „*Simul iustus et peccator*“ im Blick auf zwei sinnverwandte Formeln dahingehend, dass die „*iustitia externa et aliena*“ im ökumenischen Dialog eine Rolle spielen kann: Die Varianten „*peccator in re, iustus in spe*“ (Sünder dem Tatbestand nach, Gerechter im Hoffnungsstand)²⁷ und „*partim iusti, partim peccatores*“ (teils Gerechte, teils Sünder)²⁸ betonen jeweils den *ethischen* und *eschatologischen* Aspekt des lutherischen Verständnisses, dessen Totalaspekt die *Simul-Formel* ausdrückt. „Luther lehrt ... eine wirkliche *Koexistenz* von Sündersein und Gerechtheit ... beide bestehen miteinander als *wahr-wirkliche Qualifikationen* desselben Menschen“.²⁹ Das Rechtfertigungs-geschehen ist aber kein Als-ob-Geschehen, sondern „wegen der bleibenden Sünde ist [es] ... ein *dauerndes* Geschehen ... Die Gerechtigkeit des Menschen

²⁵ Ebd. 222 (Nr. 308).

²⁶ Luthers Formel (*simul iustus et peccator*) wurde erst im 20. Jahrhundert wieder aufgegriffen: vgl. dazu R. Hermann, Luthers These ‚gerecht und Sünder zugleich‘, (1930; 1960); ferner H. Assel, Der andere Aufbruch – die Lutherrenaissance: Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), 1994, 395–426.

²⁷ Vgl. WA 56, 272, 17: „... Zugleich gerecht und Sünder, Sünder dem Tatbestand nach, aber gerecht aus Anrechnung und Verheißung“. Die angerechnete „fremde Gerechtigkeit“ ist ein eschatologisches Gut, weil jetzt verheißen.

²⁸ „*Partim iusti, partim peccatores*“ meine, dass Sünde und Gerechtigkeit immer noch *gleichzeitig*, aber nicht *gleichwertig* in uns sind. M.a.W., der Beginn der neuen Kreatur ist koexistent mit der Sünde, die weiterhin „*auszutreiben*“ ist.

²⁹ O.H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung a.a.O. 110; Vgl. dazu ders., in: U. Kühn/O.H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther, Berlin 1967, 37–82, hier 58.

ist also niemals ein Gerechtfertigtsein, sondern ein *ständiges* Gerechtfertigtwerden.“³⁰ „Rechtfertigung und Gerechtigkeit sind streng personal und relational zu fassen“,³¹ als neue Beziehung Gottes zu uns, die aber auch für uns *wirklich* existiert. Diese Neuinterpretation hat einen entscheidenden Einfluss auf die Entstehung der „Gemeinsamen Erklärung“.

II. Trienter Dekret über die Rechtfertigung (13. Januar 1547/de iustificatione)

1. Der existentielle Ansatz des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes (1547)

Luthers Anliegen ist in der abendländischen Erlösungslehre (vgl. die Satisfaktionslehre des Anselm) vorbereitet. Selbst das Zweite Vatikanische Konzil greift das „*Solus Christus*“ auf: „*Einzig Christus ist Mittler und Weg zum Heil*“.³² Um jedoch protestantisch-katholisches

Einerlei zu vermeiden, sollen zunächst auch die Differenzen herausgestellt werden. Dabei gilt: Ohne die Kontroverse auf dem Stand des 16. Jahrhunderts zu fixieren, soll die katholisch-evangelische Rechtfertigungsproblematik gerade auch in ihrer „klassischen Gestalt“ zur Sprache kommen:

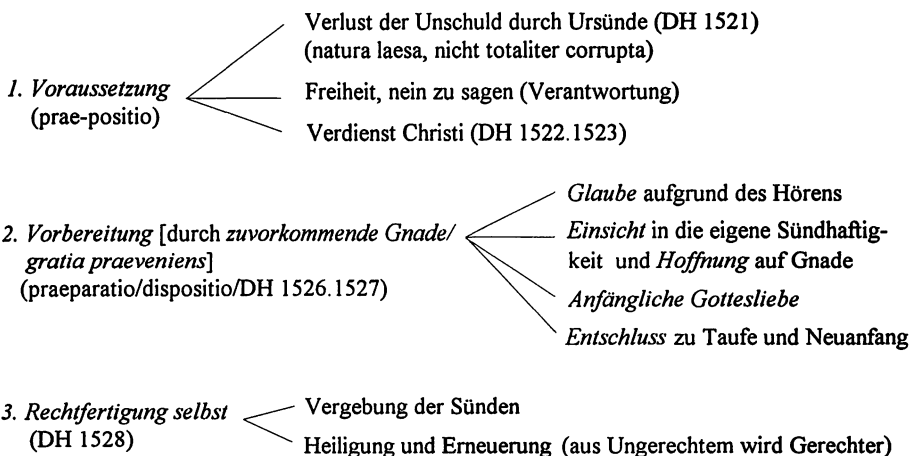
Es ist gewiss eine Stärke des *tridentinischen Rechtfertigungsdekrets*, dass es Rechtfertigung nicht nur *lehrmäßig* beschreibt, sondern sie auch ins *religiöse Leben* überträgt: Rechtfertigung ist hier ein *Vorgang*, der am Menschen eine *kenntliche Veränderung* bewirkt. Der Sünder wird nicht nur gerecht *erklärt* (und bleibt seismäßig derselbe Sünder), er wird *gerecht gemacht*.

2. Tridentinisches Verständnis von Rechtfertigung

Das Dekret unterscheidet zwischen *Voraussetzung* und *Vorbereitung* und der *Rechtfertigung selbst*: (Schaubild Nr. 4)

Schaubild 4

Voraussetzung, Vorbereitung und Rechtfertigung selbst



³⁰ O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung a.a.O. 174.

³¹ Vgl. ebd. 185.

³² LG 14: „Unus enim Christus est Mediator ac via salutis ...“.

(1.) *Voraussetzung* ist, dass *alle* Menschen durch die Sünde der Stammeln die Unschuld verlieren. Sie sind so sehr unter der *Macht der Sünde und des Todes*, dass sie sich daraus aus eigenen Kräften nicht befreien können (DH 1521). Die menschliche *Natur* ist jedoch nicht *total* zerstört (*corrupta*), sondern nur verwundet (*laesa*). Der Mensch hat wenigstens die Freiheit, auch *nein* zu sagen (vgl. DH 1555; 1521). Aus der Macht der Sünde kann der Mensch *nur durch Christi* Verdienst gerettet werden (DH 1521.1522.1523.1551.1552.1560).

(2.) *Vorbereitung* (= *praeparatio/dispositio*/DH 1526.1527) auf die Rechtfertigung geschieht nicht ohne die *zuvorkommende Gnade* (*gratia praeveniens*). Ohne Gnade kann sich der Mensch nicht einmal *vorbereiten* und doch bleibt er selbst dabei *nicht ganz untätig*. Er lässt sich von Gottes Geist in seiner *Freiheit anrühren*. Er könnte die Erleuchtung durch den Hl. Geist, die geistige Erweckung auch *ablehnen* (DH 1525; 1554; 1555; 1553).

Unter der *zuvorkommenden Gnade* kommt es zunächst zum *Glauben aufgrund des Hörens* ebenso wie zur *Einsicht* in die eigene *Sündhaftigkeit* und *Hoffnung* auf die Gnade Gottes sowie die *anfängliche Gottesliebe* und *schließlich* zum *Entschluss*, sich taufen zu lassen.

Unter *Glauben aufgrund des Hörens* versteht das Dekret hier das *Vertrauen* darauf, dass Gottes Offenbarung und *Verheißung wahr* ist. Es ist der Glaube, dass Gott den Gottlosen aus Gnade durch die Erlösung in Jesus Christus rechtfertigen will. *Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit* führt zur *Hoffnung*, dass Gott um Christi willen gnädig ist. *Anfängliche Gottesliebe* meint *Abscheu und Ekel* vor der eigenen Sünde und damit *Umkehr und Buße*, die der Taufe vorherge-

hen. Ergebnis der Vorbereitung ist der *Entschluss*, sich taufen zu lassen, ein neues Leben zu beginnen und Gottes Gebote zu befolgen.

Das tridentinische Rechtfertigungsdekret orientiert sich am *Modell der Bekehrung eines erwachsenen Heiden*, der durch Vorbereitung zur Taufe geführt wird. Dieser Vorgang ist zwar geläufig, aber eigentlich untypisch. Zur Taufe kommen ja zumeist Säuglinge, die zu solcher Vorbereitung nicht fähig sind. Andererseits bleibt das im religiösen Leben des Katholiken so wichtige *Bußsakrament* gänzlich unerwähnt, welches die *verlorene Gnade* neu mitteilt (vgl. DH 1542.1543). Auch dieses verlangt ja eine *praeparatio*, die sich im Entschluss zum Empfang des Sakramentes vollendet. Die Grundstruktur der beiden Vorgänge ist *vergleichbar*, das Bußsakrament wird aber nicht thematisiert.

Offensichtlich sind die tridentinischen Aussagen zur Rechtfertigungsvorbereitung durch *Polemik* gegen reformatorische Lehren mitgeprägt: So richtet sich die Auffassung, dass die Buße etwas ganz anderes sei als die Taufe oder eine bloße Reue *gegen* die Deutung zum Beispiel des Großen Katechismus Luthers (1529), welche Buße und Taufe nahezu in eins fallen lässt. Die Behauptungen, man könne nicht nur aus Unglauben aus der Gnade fallen und Glaube könne es ohne Gnadenstand geben, richten sich gegen den *reformatorischen Glaubensbegriff*, der allerdings nicht ganz korrekt beschrieben ist.

Was die tridentinische Beschreibung *Vorbereitung* nennt, macht nach reformatorischem Verständnis die *Rechtfertigung* selbst aus. Dabei kommt es oft zu ganz anderer Gewichtung: *Glaube*, der aus der Predigt (Hören) kommt; *Hoffnung* auf göttliche Verheißung, den Sünder um Christi willen zu recht-

fertigen und *Liebe* zu Gott um des in Christus ergehenden Gnadenangebotes willen.

(3.) *Rechtfertigung selbst* (DH 1528) folgt der Vorbereitung und ist nicht nur *Vergebung der Sünden*, „sondern auch *Heiligung und Erneuerung* des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Gaben, aufgrund derer der Mensch aus einem *Ungerechten ein Gerechter* und aus einem *Feind ein Freund* wird, so dass er ‚Erbe gemäß der Hoffnung auf ewiges Leben‘ (Tit 3,7) ist“ (DH 1528.1561).

(4.) *Als Ursachen (causae) der Rechtfertigung* nennt das Konzil (DH 1529) mehrere: (Schaubild Nr. 5)

Zweckursache ist die Ehre Gottes und Christi sowie das ewige Leben. *Wirkursache* ist aber der barmherzige Gott, der umsonst abwäscht und heiligt, indem er uns mit Heiligem Geist versiegelt und salbt. *Verdienstursache* ist der einziggeborene Sohn Gottes, *Jesus Christus*, der aus Liebe durch sein heiliges Leiden am Holz des Kreuzes Rechtfertigung verdient und Gott dem Vater die Genugtuung für uns leistet. *Instrumentalursache* der Rechtfertigung ist das Taufsakrament, welches auch Glaubenssakrament genannt wird. *For-*

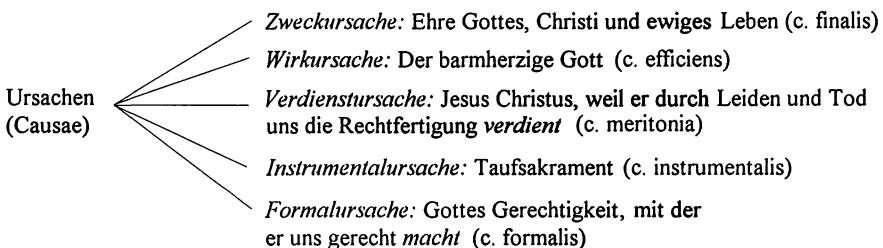
malursache ist schließlich die Gerechtigkeit Gottes und zwar nicht jene, *durch die er selbst gerecht ist*, sondern die, *durch welche er uns gerecht macht*.

Diese Orientierung an der aristotelischen Ursachenlehre zeigt den unterschiedlichen Ansatz des tridentinischen Rechtfertigungsgedankens gegenüber dem reformatorischen: Betont wird, dass *Gottes Gerechtigkeit den Menschen rechtfertigt*, aber zugleich wird hervorgehoben, dass nun auch *wirklich* aus Gottes Gerechtigkeit *menschliche Gerechtigkeit* wird. Gottes *Wirksamkeit* folgt eine *Wirkung am Menschen*, weil jeder Gerechtfertigte seine *eigene Gerechtigkeit (iustitiam suam)* (DH 1529; vgl. DH 1547) hat. Dass diese Gerechtigkeit vom Geber wirklich auf den Empfänger übergeht, erweist sich besonders deutlich an der Unterscheidungsmöglichkeit zwischen der *Gerechtigkeit dieses* und *jenes* Menschen: Der Gerechtfertigte wird in seinem Inneren *so erneuert*, dass er *nicht nur als gerecht gilt*, sondern *wahrhaft gerecht ist*. Jeder nimmt die *eigene Gerechtigkeit* nach dem Maß in sich auf, welches der Heilige Geist zuteilt, wie *er will* und gemäß der Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden (DH 1529).

Dem reformatorisch geprägten Theologen erscheint solches *Quantifizieren*

Schaubild 5

Ursachen der Rechtfertigung



merkwürdig, zumal wenn er gewohnt ist, in der *Alternative* zu denken: *Der Mensch ist sowohl Sünder als auch Gerechter; Sünder*, wenn Gott ihm zürnt, *Gerechter*, wenn er im Glauben die göttliche Zuwendung in Jesus Christus empfängt. Das *tridentinische Dekret* richtet dagegen sein Augenmerk auf den *Vorgang der Veränderung*, die dem Menschen in der Rechtfertigung widerfährt. Weil es die *reale Gerechtmachung* betont, kann es *von den unterschiedlichen Voraussetzungen und Bedingungen* des neuen Menschseins nicht absehen. Die jeweilige Vorbereitung muss in das Ergebnis des Veränderungsprozesses eingehen.

Die Veränderung selbst besteht daher *nicht nur* in der *Sündenvergebung*, hinsichtlich welcher sich ein gewisses Einverständnis zwischen reformatorischer und tridentinischer Position zeigt. Im Trienter Verständnis ist sie aber zudem eine positive *Gerechtmachung*. Diese wird beschrieben als *Eingießung (infusio) der Gnade* beziehungsweise der ‚*theologischen*‘ Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (vgl. DH 1530; 1561). Diese theologischen Tugenden sind unterschieden von den Wirkungen der *zuvorkommenden Gnade*, welche bloß die freie menschliche Mitwirkung (Vorbereitung und Disposition) bewirkt.

Ganz besonders wichtig ist: Die *Eingießung der Gnade* (infusio gratiae), die zur Gerechtmachung führt, wird *nicht von einer Mitwirkung des Menschen* abhängig gemacht, Gott *allein bewirkt sie*. Die göttliche *Alleinwirksamkeit* besteht darin, dass sie den Menschen zu etwas *befähigt*, wozu er als *Sünder* (wie als *natürlicher Mensch*, falls er überhaupt als solcher gedacht werden

kann) *aus sich selbst nicht fähig ist*: zu glauben, zu hoffen, zu lieben. Nur im Blick auf diese *Befähigung* lässt sich dann von einem Mehr oder Weniger und vom Wachstum reden (vgl. DH 1535/iustitiae incrementum).

(5.) Vertiefende Überlegungen

Wieweit das tridentinische Rechtfertigungsdekret von der reformatorischen Position beeinflusst ist, ist hier ebenso wenig zu behandeln wie die Frage, ob die reformatorischen Anliegen verstanden oder nicht verstanden worden sind.³³ Wichtig ist jedoch: Auch die hier behauptete *göttliche Wirksamkeit* ist als solche *nicht erfahrbar*! Erfahrbar ist bloß der Entschluss, zum Sakrament zu gehen und seine Ausführung. Darum folgt mit innerer Notwendigkeit auf den Empfang der Gnade die *Aufforderung*, diese begnadete Befähigung auch zu verwirklichen. Der eigentliche Empfang der Gnade ist die *übernatürliche Befähigung* zu glauben, zu hoffen und zu lieben, welche letztlich *unanschaulich* bleibt.

Das Gesamtgeschehen hat zwei Momente: Einmal *kann* die herausgeforderte Verwirklichung zu einer *Erfahrung* der *vorausgehenden* gnadenhaften Befähigung führen: Der Gerechtfertigte *kann* glauben, hoffen und lieben und wird solches Können *im Tun* erfahren. Zudem wird durch solches Tun die *Fähigkeit vertieft*, die *Gerechtigkeit wächst* und mit ihr auch der Lohn. In diesem Zusammenhang wird auch der Gedanke *verdienstlicher guter Werke* eingeführt. *Diese können aber nicht die Rechtfertigung verdienen*. Und schon gar nicht steht das eigene Verdienst in Konkurrenz zum Verdienst Christi, durch wel-

³³ Vgl. besonders die Kapitel 8 und 9 des Rechtfertigungsdekretes/DH 1532–1534.

ches uns Gottes Gerechtigkeit als *unsere Gerechtigkeit* eingegossen wird (vgl. DH 1547). Der Hinweis auf den Verdienstcharakter der *guten Werke ist als Motiv zu sehen, die gnadenhafte Fähigkeit durch Verwirklichung zu vertiefen und zu vermehren.*

Vor allem die Kapitel 12 und 13, welche sich mit der „leichtfertigen Vermu-

tung der Vorherbestimmung“ und der „Gabe der Beharrlichkeit“ befassen, erweisen sich als *Polemik* gegen das sola fide der Reformatoren. Sie wenden sich entschieden gegen jede Heilsgewissheit und Folgerungen aus ihr. (Schaubild 6)

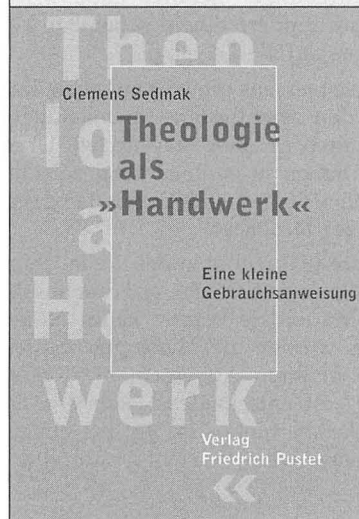
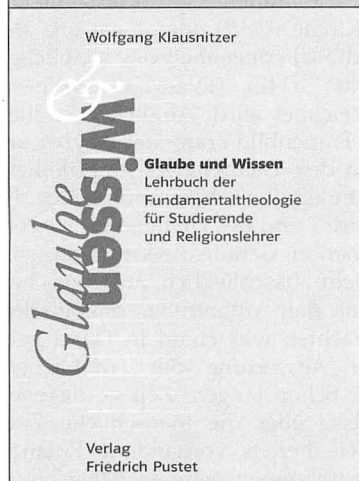
(Fortsetzung im nächsten Heft)

Schaubild 6

Unterschiede im Rechtfertigungsverständnis³⁴

	Reformatorisch		Tridentinisch	
Konkupiszenz	Sünde am Grund aller Sünden = Erbsünde	BSELK 772, 850	keine Sünde, solange sich ihr der Mensch nicht ausdrücklich überlässt in der aktuellen Sünde	DH 1515
Mensch vor Gott	völlig passiv in der Rechtfertigung	BSELK 895	wirkt, von der Gnade angerührt, mit, sofern er zustimmend das rechtfertigende Handeln Gottes annimmt	DH 1554
Rechtfertigungsgnade	Gottes vergebende Liebe (= nur göttl. Wirklichkeit)	WA 8, 106	formal Wirklichkeit in der menschl. Seele, die den Menschen innerlich erneuert	DH 1561
Glaube und Rechtfertigung	Rechtfertigung erfolgt durch bloßes Vertrauen (sola fide) auf die göttl. Barmherzigkeit, aufgrund derer Gott die Sünde nicht anrechnet	BSELK 176	Glaube und Vertrauen rechtfertigen nur in Einheit mit Hoffnung, Liebe und aktiver Mitwirkung mit der Gnade	DH 1559, 1562
Macht des Glaubens	schaft Heilsgewissheit	BSELK 162	schaft allein keine Heilsgewissheit	DH 1563f.
Verdienst	Werke sind kein Verdienst	WA 39 I, 176	Werke sind <i>kraft der Gnade</i> verdienstlich	DH 1581f.
Wesen der Rechtfertigung	Gerechterklärung		Gerechtmachung	

³⁴ Die Quellenangaben: Für die reformatorische Position: BSELK = Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen '1959; für die katholische Position: DH (= Decretum de Iustificatione des Konzils von Trient). Entnommen: Glaubenszugänge, Bd 3, 1995, 252.



Karl-Heinz Menkes provozierende These: Die mariologischen Dogmen sind nicht durch außerchristliche bzw. außerjüdische Einflüsse zu relativieren, sondern ausschließlich im Licht der hebräischen Bibel zu verstehen und zu interpretieren; sie sind allesamt heilsgeschichtlich begründet. Mariologie und die Mariendogmen erscheinen hier als eine unaufgebbare theologische Konsequenz der Inkarnationstheologie.

Neu seit Herbst '99: Karl-Heinz Menke

Fleisch geworden aus Maria

Die Geschichte Israels
und der Marienglaube der Kirche
187 Seiten, kart.
DM 34,- / sFr 32,- / öS 248,-
ISBN 3-7917-1665-4

Wichtige theologische Titel für Lehre, Praxis und Studium

Zusätzliche Brisanz erhält das Thema durch die heftig diskutierte Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II.

Neu seit Herbst '99: Wolfgang Klausnitzer

Glaube und Wissen

Lehrbuch der Fundamentaltheologie
für Studierende und Religionslehrer
264 Seiten, kart.
DM 38,- / sFr 36,- / öS 277,-
ISBN 3-7917-1660-3

„as if people mattered“ – ist hier Ausgangspunkt und These. Theologie nicht als akademische Disziplin, sondern als ein „Handwerk“, das praktisch erlernt werden kann:

Clemens Sedmak

Theologie als „Handwerk“

Eine kleine Gebrauchsanweisung
192 Seiten, kart.
DM 29,80 / sFr 28,- / öS 218,-
ISBN 3-7917-1637-9

Verlag Friedrich Pustet

www.pustetverlag.de



Das aktuelle theologische Buch

WAGNER MARION, *Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts*. Pustet, Regensburg 1999. (397). Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

Den Wechselwirkungen von Marienbild und Frauenbild geht Marion Wagner in ihrer Trierer Habilitationsschrift nach. Das Ergebnis ist eine aufschlussreiche und interessante Lektüre für all jene, die sich mit Mariologie, theologischer Frauenforschung oder marianischer Spiritualität befassen.

Sehr ausführlich setzt sich Wagner mit den Handbüchern des (vor)vorigen Jahrhunderts auseinander und arbeitet sorgfältig die unterschiedlichen, aber bedeutungsvollen Nuancen der jeweiligen Autoren heraus. An Theologen sind hier vor allem zu nennen: J.B. Heinrich, A. Berlage, M.J. Scheeben, H. Schell, G. Hermes, H. Klee, F.X. Dieringer, F. Friedhoff, B. Galura und – als Vertreter eines sehr negativen Frauenbildes – H. Oswald. Den wichtigsten Zugang zum Frauenbild in der Theologie des 19. Jahrhunderts bildet die Interpretation von Gen 2 und 3. Welches Bild beziehungsweise welches Wesen der Frau zugeschrieben wird, hängt aufs Engste mit der Auslegung dieses Bibelabschnitts zusammen: 1) von einer Gottebenbildlichkeit, die durchgehend als vom Mann abgeleitete und damit geringerwertige aufgefasst wird, 2) von der Frage, ob beim Sündenfall die Frau „anfälliger“ war für die Sünde und „mehr“ gesündigt hat, 3) von den Straffolgen, die für die Frau gezogen werden, während der Mann von seiner Vorrangstellung nicht wirklich etwas einbüßt, 4) von der Rolle von Mann und Frau bei der Weitergabe der Erbsünde.

Das historisch-wörtliche Verständnis der Schrift hat in diesem Zusammenhang so manche (männliche) Gedankenblüte treiben lassen, die Frau bei der Lektüre heute zwischen Erheiterung und Bestürzung schwanken lässt (zum Beispiel die Erörterung darüber, warum Eva aus einer Rippe gebildet wurde, 26f). Wagner versteht es allerdings, auch angesichts fragwürdiger

Ansichten (etwa bei H. Oswald) ihrer Auffassung treu zu bleiben, „dass sich beim Vergleich der Positionen jede Schwarzweißmalerei verbietet und dass Kategorien wie *frauenfeindlich* und *frauenfreundlich* hier einfach zu kurz greifen...“ (82). In einem kurzen Abriss von den Kirchenvätern über Augustinus zu Thomas geht Wagner den traditionsgeschichtlichen Quellen der einzelnen Denkmodelle nach.

Das Bild, das Theologen des 19. Jahrhunderts von Maria zeichnen, beinhaltet durchaus unterschiedliche Ansätze. Wesentliche Kriterien der Untersuchung sind hier, inwieweit die Gestalt Marias den Frauen als unvergleichliches Gegenüber hingestellt wird (Eva-Maria-Antithese, 134ff), sie als exemplarisch Glaubende für alle Menschen – Männer wie Frauen – gilt (Maria als Urbild der Kirche, 143ff) oder sogar als „Beweis für die Überlegenheit des weiblichen Geschlechts“ (142) (Eva-Maria-Synthese, 140ff) gezeichnet wird. Ähnlich gründlich wie beim Frauenbild erarbeitet Wagner anschließend den Themenkreis Jungfräulichkeit-Erbsündefreiheit-Assumptio und die Rollen Marias und des Heiligen Geistes bei der Inkarnation. Gerade die Virginität wird – zwar nicht ausschließlich, aber entscheidend – von den Autoren aus biologischer Sicht betrachtet, was Hand in Hand geht mit einer Abwertung der (weiblichen) Sexualität. Schon längere Zeit vorliegende Erkenntnisse über die menschliche Zeugung sowie bereits vorhandene Emanzipationsbestrebungen nehmen dabei bis in das 20. Jahrhundert hinein scheinbar keinen Einfluss auf die Theologie.

Wagner fasst jeweils die wesentlichen Thesen mit den wichtigsten Abweichungen und Varianten in einer graphischen Übersicht zusammen, was einen ausgezeichneten Überblick über das auf den Seiten davor Erörterte gewährleistet.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts begegnet im Bereich des Frauenbildes und der Mariologie vorerst kaum Neues. Allerdings werden die Theologen zurückhaltender in ihren Aussagen, nicht mehr das „Wie“ ist entscheidend, sondern das „Dass“. Darüberhinaus erfolgt bei einigen Autoren eine erste vorsichtige Rezeption

der historisch-kritischen Exegese. Zwar verabschieden sich etliche Theologen vom Subordinationsmodell (im Besonderen M. Schmaus, 255), doch auch das nun stärker vertretene Modell der komplementären Polarität vermag den engen Rahmen des Frauenbildes nicht aufzubrechen, sondern es bekräftigt die Unterordnung der Frau, indem es ihr bestimmte Wesenseigenschaften zuschreibt. Maria erscheint nach wie vor als die „ideale Frau“ (255ff).

Einen grundlegenden Überblick über die Entwicklungen in Lehramt und Theologie um das und nach dem II. Vatikanum bietet Wagner im letzten Teil ihrer Arbeit. Dieser Abschnitt eignet sich nicht zuletzt aufgrund seiner guten Lesbarkeit für ein theologisches Grundstudium.

Johannes XXIII. leitet mit „Pacem in terris“ (1963) in der offiziellen Kirche einen grundlegenden Wandel ein, der sich auf dem Konzil und in Lehramt und Theologie danach fortsetzt. Die Aussagen über Maria sind nun eingebettet in eine heilsgeschichtliche Perspektive, es geht nicht mehr vorrangig um biologische Fragen, sondern um das Vorbild Marias im Glauben für alle und um ihre Hingabe an Gott (die für die Frauen nicht mehr auf die Hingabe an den Mann umgebogen wird). Freilich verstummen jene Autor/inn/en nicht, die an den althergebrachten Paradigmata festhalten (man denke an die immer wieder aufflammende Diskussion über eine Dogmatisierung der Miterlöserschaft Mariens).

Bei allen positiven Entwicklungen zieht Wagner eine kritische Bilanz. Nach wie vor ortet sie „eine deutliche Tendenz“ bei jenen, die „an der Verifizierbarkeit des historisch-biologischen Faktums für die Erfassung der Wahrheit der Glaubensaussage“ festhalten: „Je stärker die ethische Seite der Jungfräulichkeit im Sinne der sexuellen Enthaltsamkeit herausgestellt wird, desto größer ist die Gefahr, dass Maria doch wieder zu einem speziellen Vorbild für die christliche Frau wird, weil Jungfräulichkeit im eigentlichen und auch bei Maria vorliegenden Sinn nur einer Frau möglich ist.“ (378). So plädiert Wagner abschließend, die anthropologische Bedeutung der Rolle Marias von „der singulären Art und Weise ihres Gläubigseins“

zu bestimmen und nicht von „der Art und Weise ihres *Frauseins*“ (382). Wie ein zeitgemäßes Frauenbild in einem partnerschaftlichen Sinn zu beschreiben ist, bleibt für kirchenamtliche Schreiben und theologische Handbücher eine gar nicht einfache Herausforderung. Die Maxime „De Maria numquam satis“ hat sich nicht immer als zielführend erwiesen – vielleicht ist auch bei der Beschreibung des Frauenbildes ein Weniger ein Mehr.

Steinerkirchen/Traun

Sr. Marta Bayer

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

■ HOLLERWEGER HANS, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin*. Wo die Sprache Jesu gesprochen wird. Unter Mitarbeit von Andrew Palmer und mit einer Einleitung von Sebastian Brock. 2. Aufl. Freunde des Tur Abdin, Linz 2000 (1. Aufl. 1999) (367). (Bestelladresse: Freunde des Tur Abdin, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz; Tel./Fax: +43/732/773578; e-mail: fturabdin@magnet.at)

Innerhalb weniger Monate war die erste Auflage (5.000 Stück) bereits vergriffen. Das spricht für sich. Hans Hollerweger, emeritierter Linzer Liturgiewissenschaftler, Initiator der „Freunde des Tur Abdin“ und der „Initiativgruppe Christlicher Orient“, hat mit diesem Bildband über den Heiligen Berg der syrischen Christenheit diese dritte große Tradition der Kirche – neben der lateinisch-abendländischen und der griechisch-byzantinischen – eindrucksvoll in Erinnerung gerufen.

Der Name Tur Abdin (syr. Berg der Knechte [Gottes]) geht auf die Vielzahl der Mönche, die das Gebiet seit dem 4. Jh. besiedelten, zurück. Bis zum späten Mittelalter entstanden etwa 80 Klöster, deren Ansehen sich im ganzen Orient verbreitete. Das Bergland zwischen Mardin, Nusaybin (Nisibis) und dem Tigris bildete so ein Zentrum des Christentums, des orientalischen Mönchtums und der Askese. Für die syrisch-orthodoxe Kirche ist der Tur Abdin Heiliges Land wie Jerusalem.

Dem durchgehend dreisprachig gehaltenen Band (deutsch, englisch, türkisch) sind Grußworte des syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius Zakka I. Iwas und des Erzbischofs des Tur Abdin, Timotheos Samuel Aktas, vorangestellt. Mit Sebastian Brock (Oxford), unbestrittener Doyen syrischer Studien, und Andrew Palmer (London), ausgewiesener Kenner der Geschichte des Hauptklosters Mor Gabriel, wurden darüberhinaus zwei international anerkannte Experten für einleitende Beiträge gewonnen. Da das Buch auch des 1600jährige Bestehens des Klosters Mor Gabriel, das in seiner Blütezeit über tausend Mönche beherbergt haben soll, gedenkt, wird dessen Geschichte eingangs ausführlicher erläutert.

Der Aufbau ist übersichtlich nach Regionen geordnet. Zu Beginn des Bildteiles ist dies mit einer äußerst hilfreichen Landkarte veranschaulicht. So ergeben sich neun „Kapitel“, in denen dem Betrachter und Leser mit einer Vielfalt von Bildern und durch fundierte Begleittexte der landschaftliche Reiz und kulturelle Wert dieses Gebietes im Südosten der heutigen Türkei vor Augen gehalten wird. Es ist hier kaum möglich, die vielen Kleinode des Tur Abdin, die es zu entdecken gilt, und das fotografisch festgehaltene Leben in den Dörfern, wo noch heute ein der Sprache Jesu naher syrisch-aramäischer Dialekt gesprochen wird, zu schildern. So zeugt etwa das Kloster Mor Lazoor, in dessen Innenhof noch eine Einsiedlersäule erhalten ist, von dieser speziellen Form frühchristlicher Askese. Das Kloster Mor Yakub bei Salah oder die Marienkirche in Hah mit ihrer Zentralkuppel, die im Tur Abdin sonst nicht begegnet, sind hervorragende Beispiele christlicher Baukunst. Der Schatz alter Handschriften, Evangeliiare, Hagiographien und liturgischer Bücher in altsyrischer Sprache, die in den Bibliotheken der Klöster aufbewahrt sind, zeugt von der spirituellen und intellektuellen Kraft der syrischen Tradition. Die in den Klöstern und in Dörfern gefeierte Liturgie zeigt, dass der kulturelle Wert des Tur Abdin nicht nur in seiner theologischen, kunsthistorischen und linguistischen Bedeutung zu suchen ist, sondern auch auf dem Gebiet der kirchlichen Feste und Feiertage, der Kirchenmusik und des lebendigen Brauchtums.

Die Christen im Tur Abdin sind Leidgeprüfte der Geschichte. In der Vergangenheit wechselten sich Römer, Byzantiner, Perser, Araber, Seldschuken, Mongolen und lokale Dynastien in der Herrschaft ab. Im und nach dem Ersten Weltkrieg war der Völkermord durch Kurden und Türken, der neben den Armeniern zehntausende syrische Christen im Tur Abdin das Leben kostete, ein traumatisches Ereignis. Man könnte kritisch anmerken, dass der Band ein direktes Ansprechen

dieser Thematik der Gegenwart umgeht. So liest man zu Inwardo, jenem Dorf, das mit seiner imposant befestigten Kirche aus dem 6. Jh. 1915 vielen Verfolgten Schutz bot und erfolgreich verteidigt werden konnte, lediglich, dass die syrischen Christen „hier Zuflucht in gefährlicher Zeit“ fanden und überlebten. Betrachtet man jedoch die gegenwärtige Situation genauer, in welcher der Tur Abdin zwischen die Fronten von Kurden und Türken geraten ist und die Zahl der Bewohner in diesem Eckpfeiler des orientalischen Christentums durch eine Auswanderungswelle beständig abnimmt, so eröffnet sich auch eine andere Perspektive als jene der Anklage der Massaker: Das Buch zeigt gerade auch in türkischer Sprache, dass jener Staat, in dem der Tur Abdin heute liegt, mit Stolz auf ein Kulturgut der Menschheit blicken kann, das es zu schützen gilt. Zweifellos liegt hier ein Standardwerk vor, von dem zu hoffen bleibt, dass es nicht eine untergehende Welt dokumentiert, sondern weiterhin Zeuge einer ehrwürdigen und lebendigen christlichen Tradition ist.

Graz

Dietmar W. Winkler

■ FAHR FRIEDRICH (Hg.), *Kirchensteuer. Notwendigkeit und Problematik*. Pustet, Regensburg 1996. (151). Kart. DM 32,-.

Das kleine, von dem Münchener Finanzdirektor F. Fahr herausgegebene Bändchen vereint auf wenigen Seiten recht bemerkenswerte historische, juristische und theologische Beiträge, die als gute Argumentationshilfe für Seelsorger/innen und Religionslehrer/innen zum brisanten Thema der Kirchensteuer (in Österreich: des Kirchenbeitrages) dienen können. Als Autoren konnten Experten sowohl der Evangelisch-Lutherischen wie der Katholischen Kirche gewonnen werden, die sich in der Diskussion Pro und Contra zum Thema Kirchenfinanzierung der ekklesiologischen Grundfragen und gesellschaftspolitischen Wechselwirkungen ebenso annehmen wie der öffentlich-rechtlichen Aspekte oder der damit verbundenen pastoralen Problematik.

Während sich R. Hübner mit der materiellen Basis der kirchlichen Verkündigung in den urkirchlichen Gemeinden beschäftigt und dabei den selbstverständlichen freiwilligen Beitrag der Gläubigen für den diakonischen Dienst der Gemeinde hervorhebt, stellt H.-J. Kiderlen mit überzeugender Prägnanz die Vor- und Nachteile der unterschiedlichen Systeme der Kirchenfinanzierung in Europa einander gegenüber. Angesichts der Zahlungseinbußen der letzten Zeit durch eine erhebliche Steigerung der Kirchenaustrittserklärungen (in Österreich) erscheint der

gelegentlich zutage tretende Optimismus der Referenten, deren Aufsätze bereits auf eine Tagung vom 2.–3. März 1996 der Ev. Akademie Tutzing und der Kath. Akademie in Bayern zurückgehen, etwas verfrüht gewesen zu sein, denn die Erwartung, „dass die unmittelbare Beitragsfinanzierung Zusammenhalt und Einheit der Kirche auch künftig befördern kann“ (49), hält nur bedingt einer Überprüfung stand. Durchaus realistisch werden hingegen die Schwierigkeiten beurteilt, die mit der – gelegentlich geforderten – Kultussteuer verbunden sind.

Besonders anregend sind die Erwägungen von P. Kirchhof über die gesellschaftliche Bedeutung kirchlicher Institutionen für den demokratischen Rechtsstaat, der sich als solcher nicht aus sich selbst begründen kann, sondern darauf vertraut, dass die freiheitsberechtigten Bürger „die Fähigkeit und Bereitschaft zu Anstand, Sitte und Moralität entwickeln und verwirklichen“ unter Aufgreifen „einer sinnstiftenden Wertordnung“ (58). Der Beitrag der Kirchen für diese Aufgabe (W. Schätzler) braucht dafür eine entsprechende materielle Basis, wobei die Lasten in einer allgemeinen, einkommensbezogenen Steuer (beziehungsweise einer progressiven Beitragsvorschreibung) am gerechtesten auf alle Gläubigen verteilt werden. Problematisch für das deutsche System ist jedoch die (H. Prantl: anachronistische) Inanspruchnahme des Staates „als weltlichen Armes der Kirche“ und eine damit verbundene gewisse steuerrechtliche Abhängigkeit. Dennoch wird aus der Sicht der Pragmatiker neben dem Eingeständnis mancher Schwächen (H. Böttcher) und Defizite (F. Fahr) doch immer wieder betont, dass die mitgliedschaftsbezogene Kirchensteuer als „historisch gewachsenes System ... größtmögliche Effizienz mit hoher Wirtschaftlichkeit verbindet“ (107) und „nicht ohne Not vorschnell aufgegeben werden (sollte), zumal es die soziale Sicherheit der in der Kirche Mitarbeitenden gewährleistet“ (108). Angesichts der spärlicher fließenden Mittel werden die Kirchen aber zu „Prioritätensetzungen“ gedrängt, die zugleich die Chance einer für die Öffentlichkeit besser vermittelbaren Profilierung bieten (C. Meier). Vorsichtig positiv in diese Richtung weisen auch die „Thesen zum Problem der Kirchensteuer aus dogmatisch-ekkesiologischer Sicht“ (P. Neuner), wobei nach einer analytischen Zuordnung von Kirchenmodellen und ihren Finanzierungsmodalitäten (Freikirche – Spenden; Staatskirche – staatliche Bezahlung; Volkskirche – Abgaben, Beiträge, Mitgliedschaftsteuer) die in Deutschland geübte Steuerpraxis als „sinnvoll und gerecht“ (150) erscheint. Es gibt aber aus theologischen Erwägungen auch die Gegenansicht (W. Ullmann), wonach die (ev.) Kir-

che „um ihrer Unabhängigkeit und ihrer moralischen Integrität willen ... ihre Finanzierung außerhalb der staatlichen Steueradministration und Finanzpolitik sicherstellen“ müsse (141).

Wenngleich sich das österreichische Beitragsystem – mit positiven und negativen Auswirkungen – wesentlich von der deutschen Situation unterscheidet, bringen die gut verständlich vorgelegten Stellungnahmen einen informativen Beitrag auch zur laufenden Debatte hiezulande.

Linz

Severin Lederhilger

■ SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*. Tyrolia, Innsbruck 1998. (367). Kart. S 290,-/DM 39,80/sFr 38,-.

Vorliegender Sammelband enthält die Vorlesungen sowie den Festvortrag der Salzburger Hochscholwochen 1998. Die neun Beiträge kreisen um die Thematik „Zeichen der Zeit“ und behandeln somit einen entscheidenden theologischen Topos des Zweiten Vatikanums. Vom Blickpunkt verschiedener Disziplinen her (systematische Theologie, Kulturgeschichte, Exegese, Soziologie, Pastoraltheologie, Kunst) erfolgt eine Annäherung an das Phänomen und Problem der „Zeichen der Zeit“. Aus den vielfältigen Überlegungen sei eine interessante Frage herausgegriffen: „Kann die öffentliche Meinung einer bestimmten Zeit über den ‚sensus fidelium‘, den Glaubenssinn der Gläubigen etwas lehren und so behilflich sein für die theologische Deutung einiger ‚Zeichen der Zeit‘? Anders gesagt, kann die Kirche diese ‚Zeichen‘ richtig lesen oder bleibt sie Opfer eines vergangenen oder aktuellen Zeitgeistes?“ (Kerkhofs, 198f).

Diese und viele andere Anregungen zeigen, dass es in diesem Buch um weit mehr geht als um die bloße Dokumentation einer Veranstaltung; es ist allen, denen die sorgfältige Reflexion kirchlicher Praxis ein Anliegen ist, sehr zu empfehlen.

Corrigenda: S. 24, 16. Zeile: [muss wohl heißen:] an Stelle; S. 192, 1. Zeile: Gläubige; S. 224, 1./2. Zeile: [Formulierung ist unverständlich]; S. 353, 8. Zeile v.u.: [muss heißen]: interreligiösen Vergleich; S. 356, 2. Zeile v.u.: explosiv.

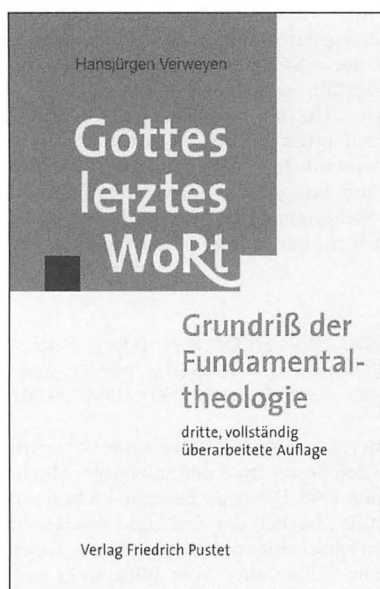
Linz

Franz Gmainer-Pranzl

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ BUTZKAMM ALOYS, *Mit der Bibel im Heiligen Land*. Bonifatius Verlag, Paderborn 1999. (277; 23 Farb-Abb.) Geb.

Wer eine Reise in das Heilige Land unternimmt, braucht nicht darüber zu klagen, dass es nicht



Bei Gegnern und Mitstreitern lösten Verweyens Thesen heftige Diskussionen aus. Die Ergebnisse gingen in diese dritte, vollständig überarbeitete Auflage ein. Eines der wichtigsten Grundlagenwerke und Lehrbücher gegenwärtiger Fundamentaltheologie ist damit auf den letzten Stand gebracht. Ein Standardwerk für Studierende und Lehrende der Theologie.

Gottes letztes Wort

Grundriß der Fundamentaltheologie
3., vollständig überarbeitete Auflage
488 Seiten, Hardcover
DM 68,- / sFr 64.50 / öS 496,-
ISBN 3-7917-1692-1

Zwei Neuerscheinungen des Freiburger Theologen Hansjürgen Verweyen



Eine hochinteressante Abhandlung, die die begründete Forderung erhebt, Religion darf sich nicht ins Private zurückziehen, sondern muss ein kritisches Ferment der Gesellschaft sein.

Verweyen beweist: weder die Postmoderne noch der Fundamentalismus können dies leisten, und er entwickelt hier eine durchaus glaubwürdige Gegenposition.

Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft

96 Seiten, kart.
DM 22,80 / sFr 21.50 / öS 166,-
ISBN 3-7917-1691-3

Verlag Friedrich Pustet
www.pustetverlag.de



genügend geeignete Reise- und Kulturführer gäbe, die sowohl eine gute Vorbereitung wie auch eine nutzbringende Durchführung der Reise ermöglichen. Das hier anzuzeigende Buch ist aber etwas anderes; es ist ganz ausdrücklich für den geistlichen Begleiter einer Pilgergruppe geschrieben. Ausgeblendet sind daher alle historischen und archäologischen Informationen – diese sind dem örtlichen Reiseführer überlassen. Dafür bringt das Buch die für die üblichen Stationen einer Pilgerreise einschlägigen Bibeltexte aus dem Alten und dem Neuen Testament in vollem Wortlaut. Ein paar einleitende Sätze sind vorangestellt, ein ausführlicherer geistlicher Kommentar folgt; er ist in erster Linie für eine kurze Besinnung am jeweiligen Ort gedacht. Verf. legt dabei großen Wert darauf, die Ergebnisse historisch-kritischer Bibelwissenschaft behutsam mit einer geistlichen Lektüre der Texte zu vermitteln, damit die Gefühle der Pilger nicht verletzt werden. Die im Anhang enthaltenen Gebets- und Liedtexte und die praktischen Hinweise für die Gestaltung von solchen Besinnungen, insbesondere an den zentralen Stellen der Reise, sind eine zusätzliche Hilfe. Man merkt ganz deutlich, dass Verf. über eine jahrelange Erfahrung in der Begleitung von Gruppen verfügt. Die biblischen Orte und Stätten sind in alphabetischer Reihenfolge angeführt. Den größten Raum nimmt natürlich Jerusalem mit seinen vielen Stationen ein, daneben haben noch die Orte Betlehem, Hebron, Jericho, Kafarnaum und der Sinai ein besonderes Gewicht. Die schönen Farbbilder sind leider mit dem Text nicht vernetzt, die schwarz-weiß gedruckten Zeittafeln und Landkarten sind schwer lesbar und könnten daher auch fehlen. Manche Verweise auf weiterführende Literatur sind wahrscheinlich nicht allgemein verständlich, die Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“, hg. vom Kath. Bibelwerk Stuttgart, hätte eine bessere Propaganda verdient. Insgesamt aber gibt es keinen Zweifel daran, dass dieses Buch den geistlichen Begleitern von Pilgerreisen sehr nützlich sein wird.

Linz

Franz Hubmann

■ KAPELLARI EGON, *Zu Pfingsten in Jerusalem*. Ein Bischof schreibt zur Firmung. Styria, Graz 1999. (167) Geb. DM 27,-/S 198,-/sFr 26,-. ISBN 3-222-12706-9.

■ KASPAR PETER PAUL, *Zur Firmung*. Styria, Graz 2000. (48) Geb. DM 20,-/S 149,-/sFr 20,-. ISBN 3-222-12754-9.

Bücher „zur Firmung“ können unterschiedliche Aufgaben haben. Manche wünschen sich vielleicht eine Hilfe zur geistlichen Vorbereitung, andere suchen eher ein Bändchen, das der Erin-

nerung an das Sakrament dient. Ein wenig von all dem bieten die beiden Bände, die hier vorzustellen sind. Der Linzer Akademiker- und Künstlerseelsorger Peter Paul Kaspar wendet sich mit seinem Buch an die jungen Christinnen und Christen, die die Firmung empfangen. Er will mit ihnen einen Weg gehen und ihnen helfen, sich selbst zu finden „als Mensch – als einmalige und unverwechselbare Persönlichkeit – als Christ“ (6). Die relativ kurzen Texte thematisieren entsprechend Fragen nach dem Mensch- und Christsein, gehen auf die Feier der Sakramente und ihre Symbolgestalt ein und schauen auf Glaube, Liebe und Hoffnung („Kraftfelder, die dem Christen Stärke schenken“).

Kaspar versucht von menschlichen und alltäglichen Erfahrungen auszugehen und insofern Annäherungen an die großen Themen zu ermöglichen. Nicht eine vollständige Lehre will er vortragen, sondern den jugendlichen Einstiegsmöglichkeiten eröffnen. Texte aus Bibel und Liturgie ergänzen Kaspars eigene Gedanken. Das Buch „zur Firmung“ soll also nicht ersetzen, was an anderer Stelle geschehen müsste, sondern gibt eher Anstöße, die hoffentlich an anderen Orten aufgegriffen werden.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es zumindest verständlich, dass die Hinweise etwa zum christlichen Verständnis der Eucharistie relativ unspezifisch bleiben (Natürlich ist sie „ein fest der gemeinschaft“, aber müsste nicht doch irgendwo aufleuchten, dass es nicht nur um die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander geht?). Doch auch wenn eine didaktisch-literarische Reduktion notwendig ist: Ist es wirklich sachgerecht, Taufe und Abendmahl als „die zwei von Jesus ausdrücklich begründeten Sakramente“ (19) zu bezeichnen? Immerhin qualifizierte so Martin Luther auch noch die Buße. Und der Taufbefehl ist auch nach dem biblischen Zeugnis nicht Weisung des Jesus von Nazareth, sondern des auferstandenen Herrn. Rez. will nicht darüber urteilen, ob es für junge Leute geistlich motivierend ist, in diesem Buch innerkirchliche Streitparolen zu finden: „Die mittelalterliche – in der Bibel nicht begründete Zweiklassenlehre ... betont das Trennende und macht die Laien zu untergeordneten Befehlsempfängern.“ Aber unverständlich ist ihm wirklich, warum es dann so zurückhaltend heißt: „Heute neigt man dazu, an der Taufe die grundsätzliche Gleichheit aller Christen abzulesen, innerhalb derer es verschiedene Aufgaben und Ämter gibt.“ (30) Rez. kennt jedenfalls keine katholische Theologie, die nicht die durch die Taufe begründete gemeinsame Würde als die Voraussetzung für jede weitere Differenzierung innerhalb der Kirche ansieht. Ein Buch, dass bewusst (und – wie Rez. durchaus

meint – aus vertretbaren Gründen) auf katechismusartige Theologie verzichtet, sollte doch bei den wenigen theologischen Aussagen unnötige Unschärfen vermeiden. Als Gabe zur Firmung versteht auch der Bischof von Gurk in Klagenfurt sein Buch und möchte mit diesem „das weithin sehr gering gewordene Wissen um zentrale Inhalte des christlichen Glaubens mehr ... helfen“ (7). Damit ist schon deutlich, dass Kapellari ein anderes Ziel als Kaspar verfolgt und mit seinen kurzen Texten an vieles erinnern möchte, was inhaltlich wichtig ist. Der Bischof hat geschrieben „für junge oder ältere Christen, die sich auf die Firmung vorbereiten, und für jene, die ihnen dabei helfen: Paten, Eltern und Firmhelfer“ (7). Wo so unterschiedliche Zielgruppen im Blick sind, können sicher nicht alle Texte für alle geeignet sein. So ist zu befürchten, dass vor allem die jungen Christen zu vielen Texten nur schwer Zugang finden werden. Mit der inhaltlichen Zielsetzung hängt es vermutlich zusammen, dass sich Kapellari hier – anders als etwa in seinem Buch über „Heilige Zeichen“ – verstärkt für eine kirchliche Binnensprache entscheidet. Daher dürfte das Buch eher eine Fundgrube für jene sein, die mit Selbstverständlichkeit die Kirche und ihre Glaubenssprache als ihr eigenen Haus erfahren. Im Blick auf die pastorale Situation ist es allerdings verwunderlich, dass Kapellari im „Brief an Seelsorger“ (123–125) mit keinem Wort zu erkennen gibt, dass die „Hauptlast“ der Firmvorbereitung in vielen Gemeinden auf den Schultern der Pastoralassistent(inn)en liegt. Hätte nicht gerade dem in der Österreichischen Bischofskonferenz auch für die Fragen der Dienste und Ämter zuständigen Referatsbischof ein Wort der Ermutigung für diese Mitarbeiter/innen besonders gut angestanden? – Bilder sind in solchen Büchern sicher nicht beliebige Illustration. Deshalb zeugt es von einer schlechten verlegerischen Betreuung des Buches, wenn neben der anregenden Beschreibung eines Fensters der Kathedrale von Bourges (21) keine entsprechende Abbildung zu finden ist.

Linz

Winfried Haunerland

■ THÖNNES DIETMAR, *Gottesdiensten vorstehen*. Eine Einführung in die Praxis. (Laien leiten Liturgie) Butzon & Bercker, Kevelaer 1998. DM 29,-/ S 218,-/sFr 28,50.

■ THÖNNES DIETMAR, *Marienfeiern im Kirchenjahr*. Rosenkranz, Maiandacht und marianischer Wortgottesdienst. (Laien leiten Liturgie) Butzon & Bercker, Kevelaer 1999. DM 29,-/ S 218,-/sFr 28,50.

In zunehmend mehr Pfarrgemeinden dürfen und müssen Laien Liturgie vorbereiten und Gottes-

dienste leiten. Die inhaltliche Überforderung und der Mangel an Vorerfahrung lässt viele zu fertigen Modellen greifen, wie sie in mittlerweile unüberschaubarer Vielfalt auf dem Buchmarkt angeboten werden. Diese Behelfe sind nicht immer liturgiegerecht, und in den wenigsten Fällen können sie auch einer konkret versammelten Gemeinde entsprechen. Deshalb verfolgt der langjährige Assistent am Münsteraner Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft ein gegenüber herkömmlichen Modellsammlungen grundlegend anderes Konzept: Die Reihe „Laien leiten Liturgie“ will zunächst die sachliche Kompetenz der Gottesdienstleiter/innen erweitern, darüber hinaus aber auch „eine Fülle an Material für die praxisnahe Vorbereitung und die konkrete liturgische Feier“ bieten (vgl. Gottesdiensten vorstehen, 7).

In diesem Sinn enthält der erste Band eine breite Mischung von liturgietheologischen Grundlagen, liturgiegeschichtlichen Informationen, rechtlichen Gegebenheiten mit konkreten Beispielen und praktischen Empfehlungen; zudem Gedanken zu den menschlichen Ausdrucksformen (61–93) und kommunikationstheoretische Überlegungen (Sprache im Gottesdienst, 93–112). Ein Register in Auswahl (119–124) erleichtert das gezielte Nachlesen, zumal Gliederung und Darstellung nicht in allen Punkten zwingend erscheinen (zum Beispiel fehlt im Kapitel 6 über „Nichteucharistische Gottesdienstformen“ (26–38) die Form des Wortgottesdienstes, der sich am Wortgottesdienst der Eucharistiefeier orientiert; sachlich finden sich Anregungen dazu unter anderem im Unterpunkt 8.5, „Strukturelle Elemente“ (88–93). Ergänzt wird die Darstellung durch eine weiterführende „Literaturauswahl“ (115–118), in der eine Zusammenstellung der grundlegendsten liturgischen Bücher sicher hilfreich wäre.

Alles in allem erscheint der Einführungsband als anregende Begleitlektüre und kompakte Zusammenfassung bei der Ausbildung von Gottesdienstleiter/innen; denn die eigentliche Ausbildung kann auch durch die beste Fachlektüre nicht obsolet sein.

Dem Grundkonzept der Bildung und Kompetenzerweiterung weiß sich auch das erste Werkbuch – zu Marienfeiern im Kirchenjahr – verpflichtet, das mittlerweile bereits in 2. Auflage vorliegt: Nach einem Blick auf die Marienfrömmigkeit in der Geschichte (11–12) werden die einzelnen Gottesdienstformen (Rosenkranz, 12–20; Maiandacht, 21–43) und ebenso die Modelle im Kapitel „Maria im Kirchenjahr feiern“ (43–53) jeweils durch kompakte und anregende theologische Informationen eingeleitet. Leider wird die (Marien-)Vesper nicht erläutert, „da sie“ –

so Thönnies – „immer nach demselben Schema gefeiert wird“ (51). Hilfreich für die Vorbereitung sind auch die Erläuterungen, die helfen können, einen Sinn für Funktion, Auswahlkriterien und die konkrete Durchführung entwickeln. Ein reichhaltiger Pool von Meditationstexten (54–80), Fürbittmodellen (80–87) – differenziert in Rahmengebete und einzelne Bitten –, Orationen (87–96), (Segens-)Gebeten (96–101) und Hymnen (102–104) bildet den zweiten Teil des Werkbuches. In Verbindung mit dem Strukturschema über die Variationsmöglichkeiten verschiedener Gottesdienstelemente (27) können liturgie- und gemeinderechte Gottesdienste vorbereitet werden. Eine unschätzbare Erleichterung bieten die Verzeichnisse biblischer Perikopen (105–107), thematisch zusammengefasster Lieder aus dem Stammteil des Gotteslobs (107–117), sowie ein thematisches Register zu allen Texten (119–123); dieses Register ist leider etwas irritierend durch Angaben über Schriftzitate und durch die im Inhaltsverzeichnis fehlende Überschrift „Sachregister“ (117) von der zugehörigen Kapitelüberschrift getrennt.

Wünschenswert für die weiteren Bände dieser Werkbuchreihe ist eine größere Variation bei der Gottesanrede in den Orationen, bei denen männliche Attribute dominieren, sowie das ausdrückliche Vorstellen der jeweiligen liturgischen Bücher, die nicht nur eine Fundquelle für Texte und Anregungen sind, sondern auch eine Hilfe darstellen, bewusst in der Einheit mit der Orts- und Weltkirche zu feiern.

Alles in allem unterscheidet sich diese Reihe durch ihr Grundkonzept wohltuend von anderen Modellsammlungen und bietet – nicht nur für Laien – eine wertvolle und anregende Hilfe zur Vorbereitung von Gottesdiensten.

Linz

Christoph Freilinger

BIBELWISSENSCHAFT

■ KRAUS WOLFGANG, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*. Die ‚Hellenisten‘, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk. (Stuttgarter Bibelstudien, 179) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999. (192). DM 45,80/ S 334,-/sFr 43,50/€ 23,42 (Abo-Preis minus 10 Prozent).

Diese Studie widmet sich einem spannungsreichen Kapitel der ältesten Kirchengeschichte, der *Aufnahme von Heiden in die Kirche*. Da sich diese als „endzeitliche Erwählungsgemeinde“ verstand und am Anfang durchwegs aus Juden bestand, war damit eine Stellungnahme zur

Frage nach dem „Gottesvolk“ mitgegeben, das nach biblischem Verständnis *Israel* ist. Eine Aufnahme von Menschen aus den „Völkern“ in das Gottesvolk Israel war im AT und auch in der Praxis des zeitgenössischen Judentums an die Beschneidung und die Übernahme der Tora gebunden. Wie ist nun bei Heiden zu verfahren, die zum Glauben an Jesus Christus kamen und in die Kirche aufgenommen werden wollen? Müssen sie durch Beschneidung zum Judentum konvertieren, um als zum Gottesvolk Israel „Hinzugekommene“ (Proselyten) Teil der endzeitlichen Erwählungsgemeinde sein zu können? Bekanntlich setzte sich eine andere Position durch, derzufolge sie als Heiden, ohne Beschneidung und Toraverpflichtung, Christen werden und sein konnten. Im Zug dieses Prozesses spielten nach Auskunft des NT einerseits die sogenannten „Hellenisten“ um Stephanus (Apg 6–7; 8; 11,19–26) und vor allem Paulus, andererseits Petrus und der Herrenbruder Jakobus entscheidende Rollen. – Wie es zu dieser Antwort kam und welche theologischen Begründungsmuster bei diesem konfliktreichen Prozess eine Rolle spielten, versucht K. zu rekonstruieren. Ergebnis seiner Untersuchung ist nicht nur ein in Diskussion mit anderen Forschungsansätzen stehendes Geschichtsmodell an sich, sondern auch ein anregender Einblick in die Christologie(n), Soteriologie(n) und Ekklesiologie(n) sowie in das heilsgeschichtliche Verständnis der entstehenden Kirche.

Einige Streiflichter aus dem Modellentwurf des Autors: * Jesus sah sich gesandt, das Gottesvolk *Israel* in die einbrechende Gottesherrschaft einzuladen und zu sammeln; gleiches gilt auch für die erste nachösterliche Mission, die in Israel ausrichtete, dass Gott den Gekreuzigten (und damit auch seine Botschaft) endzeitlich rehabilitiert und erhöht hat. – * *Heiden* als Adressaten der Christusbotschaft gerieten erst ins Blickfeld durch die sogenannten *Hellenisten*: Hellenisten sind Diasporajuden mit griechischer Bildung und Sprache, die nun wieder zeitweise (etwa zum Studium) oder ganz im Land der Väter lebten. Der vorchristliche Paulus gehört zu ihnen. Als einige solcher Hellenisten die Christusbotschaft annehmen, bilden sie innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde eine eigene Gruppe, die zum Teil in Spannung zu den „Hebräern“, das heißt den aramäischsprechenden ChristInnen um die galiläischen Apostel, steht. Diese christlich gewordenen Hellenisten gerieten bald in Konflikt und Verfolgung (Stephanusmartyrium) und wurden aus Jerusalem vertrieben. Der jüdische Hellenist Paulus war ein solcher Verfolger der judenchristlichen Hellenisten. Der Grund für gerade ihre Verfolgung – und nicht etwa der

„Hebräer“ – dürfte in ihrer Kritik am Tempelkult gelegen haben, die v.a. daher rührt, dass sie Jesu Sterben als das eschatologische Heils- und Sühneereignis begreifen gelernt hatten, so dass damit der Sühnekult am Tempel in der bisherigen Form überholt wäre. Nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem sind sie es gewesen, die in ihrer Christusverkündigung die Grenzen des Gottesvolkes Israel überschritten und auch Menschen aus den „Völkern“ in die endzeitliche Gottesgemeinde derer, die an Jesus Christus glauben, integrierten. Zur Begründung dieser Grenzüberschreitung gerade durch die Hellenisten werden wohl nicht soziologische und kulturgeschichtliche Antworten ausreichen (etwa: in der Internationalität ihrer Diaspora-Erfahrung hätten sie schon einen nationalen Gottesvolk-Separatismus überwunden), sondern sind auch spezifisch theologische Gründe in Anschlag zu bringen: In jüngeren Schichten des AT (ausgehend von Deuterjesaja) und einigen Texten des Frühjudentums zeigt sich deutlich eine universalistische Tendenz, die für die Endzeit ein Heilshandeln Gottes auch zugunsten der Völker erwartet und ersehnt, wobei manche Texte sich dabei eine Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk (Israel) vorstellen, andere aber eher eine eigenständige Konstitution der Heiden zum Gottesvolk neben und mit Israel. Dass diese eschatologisch-universalistische Erwartungen Grund und Anlass für die erste Heidenmission der Hellenisten war, zeigt sich an vielen Stellen des NT, das diesen Schritt ja auch durchwegs mit einschlägigen AT-Verweisen rechtfertigt: Weil seit Jesu Auferweckung die Endzeit endgültig und heilvoll angebrochen sei, breitet Gott seine Herrschaft über die ganze Welt aus, indem auch aus den Heiden Menschen in seine Erwählungsgemeinde eintreten. – * *Weitere Elemente* des urchristentumsgeschichtlichen Modells in der Rekonstruktion des Autors umfassen: Die eschatologisch-universalistische Gottesvolk-Dimension im Berufungsgeschehen des Paulus in Damaskus; die Taufe als Integrationsritus in dieses Gottesvolk; Urchristliche Konflikte um die Tragweite und Konsequenzen des Hinzukommens der Heiden für die jüdische Identität der Christen aus Israel (Apostelkonzil; Aposteldekret; Antiochia-Zwischenfall). – * Hervorzuheben ist noch, dass am Schluss (in Form von „Stichworten“ und einer „Thesenreihe“) das Modell K.s nochmals sehr eingängig zusammengefasst ist und so der Lektüreertrag gesichert wird.

Ich halte viele Modellelemente dieses Studie für sehr überzeugend, anschaulich begründet und geeignet, die verbreitete Vorstellung von der Geschichte des Urchristentums zu differenzieren und präzisieren. Dies gilt insbesondere für die

Abschnitte über die Hellenisten, über die Bedeutung des Damaskus-Geschehens und über die Taufe. (Die Darstellungen zu Apostelkonzil, Aposteldekret und Antiochia-Zwischenfall sind m.E. weniger souverän. Dies liegt aber wohl auch an der heillos komplexen Materie und Forschungslage!)

Linz

Christoph Niemand

■ **MARBÖCK JOHANNES**, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. Mit Nachwort und Bibliographie zur Neuauflage (BZAW 272). (223). Walter de Gruyter, Berlin 1999. DM 168,-.

Der Autor braucht den Lesern der Quartalschrift nicht vorgestellt zu werden; er ist als langjähriger Redakteur und Verfasser zahlreicher Aufsätze hinlänglich bekannt. Bei dem hier anzuzeigenden Buch handelt es sich um seine 1971 erstmals erschienene Habilitationsschrift, die damals von C. Schedl in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt wurde: vgl. ThPQ 120 (1972), 260; er schloss mit dem Wunsch, „dass er (i.e. ‚der junge Dozent‘) noch viele Schätze im Haus der Weisheit entdecken und anderen vermitteln möge“. Das Nachwort in der Neuauflage, das auf die weiteren Arbeiten M.s hinweist, beweist eindrücklich, dass dieser Wunsch bestens in Erfüllung gegangen ist. Darüberhinaus zeigt die Neuauflage, die auf ausdrücklichem Wunsch des Herausgebers der renommierten Reihe und wegen der nach wie vor herrschenden Nachfrage gemacht wurde, dass auch die damaligen Schätze noch längst nicht ausgeschöpft sind – ein seltener Fall, zu dem der Verf. herzlich beglückwünscht sei.

Linz

Franz Hubmann

■ *Die Psalmen*. Aus dem Urtext übertragen von Alisa Stadler. Mit Illustrationen von Elke Staller, Tyrolia, Innsbruck 1998. (264). Geb. S 348,-.

Alisa Stadler war vielen Teilnehmern von jüdisch-christlichen Veranstaltungen bekannt durch ihre Psalmenlesungen. Ihre Sprachbegabung und ihre Ausbildung als Schauspielerin haben sie geradezu prädestiniert dazu, die alten biblischen Lieder und Gesänge in eine Sprachform zu bringen, die auch heutige Leser anzureichern vermag. Freude und Leid, Hoffnung und Verzweiflung, Schuld und Befreiung sind nämlich in diesen Texten so verdichtet, dass sie zeitlos gültig erklingen. Wer Frau Stadler hören konnte, nahm einen tiefen Eindruck davon mit. Es ist gut, dass sie ihre Übersetzungen später auch in Buchform veröffentlichte und so breiteren Kreisen schenkte. Die vorliegende Neuauflage hat jetzt durch die von E. Staller gestalteten

Initialen gleichsam auch einen bibliophilen Charakter. Das Vorwort, das der Innsbrucker Alttestamentler Georg Fischer geschrieben hat, führt den Leser ein in die großartige Wirkungsgeschichte dieser alten Texte. Ein schönes Buch, das man gern in die Hand nimmt.

Linz

Franz Hubmann

DOGMATIK

■ DITTRICH ACHIM, *Protestantische Mariologie-Kritik*. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. (Mariologische Studien, Hg. Anton Ziegenaus, Band XI). Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (353). Kart.

Vorliegende Studie stellt die Druckfassung der Lizentiatsarbeit dar, die Achim Dittrich an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München bei Prof. Gerhard L. Müller verfasste. Thema der Untersuchung ist die Auseinandersetzung der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts mit der Entwicklung der katholischen Mariologie; in besonderer Weise kommen dabei die Dogmatisierung der *assumptio* (1950) sowie das VIII. Kapitel von *Lumen gentium* (1964) zur Sprache. Der Autor geht im ersten Teil (15–280) chronologisch den Veröffentlichungen evangelischer Theolog/inn/en bis ins Jahr 1997 nach und legt im zweiten Teil (281–329) eine systematische Betrachtung protestantischer Mariologie-Kritik vor. Angefügt sind ein Personenregister (330–331), ein Abkürzungsverzeichnis (332), ein Literaturverzeichnis (333–345), ein ausführliches Inhaltsverzeichnis (346–351) sowie eine englische und spanische Zusammenfassung (352–353).

Der Autor hat mit großem Fleiß eine Fülle von Beiträgen aus dem Bereich der evangelischen Theologie berücksichtigt und zieht aus seiner Untersuchung den Schluss, „dass den einzelnen mariologischen Aussagen katholischer Lehre und der protestantischen Kritik letzte Divergenzen bei den theologischen Prinzipien zugrundeliegen“ (281). Die angesprochenen Differenzen kristallisieren sich – wie Dittrich an einigen Stellen deutlich macht – um die grundlegende Frage, ob und inwiefern Gottes Handeln eine „Anknüpfung an ‚natürliche‘, kreatürliche Gegebenheiten“ (234) besagt. Mit anderen Worten: Der Einschätzung der heilsgeschichtlichen Stellung Marias liegt eine katholisch beziehungsweise reformatorisch geprägte Sicht der Beziehung von „Gnade“ und „Freiheit“ zugrunde, also „das mediale Wirken Gottes unter menschlich-geschichtlichen Bedingungen“ (298).

Zu bedauern ist, dass die einzelnen Analysen nicht konsequent auf die Grundanliegen christlicher Anthropologie und Gnadenlehre bezogen werden, dafür aber häufig von apologetisch-emotionalen Äußerungen begleitet werden. So seien etwa die Theologie Luthers und die Reformation insgesamt „aus Widerspruch und Kampf geboren“ und hätten „eine unversöhnliche Spaltung bewirkt“ (37); überhaupt seien die reformatorischen Prinzipien „geeignet, eine theologische Position zu kritisieren, nicht aber positiv zu erheben“ (59). Mehrmals wird ausschließlich die reformatorische Rechtfertigungslehre für theologische Probleme verantwortlich gemacht (vgl. 228, 231, 239). Auch wenn Dittrich die – ökumenisch wenig originelle – Auffassung vertritt, „dass es für den Protestantismus nur einen Weg gibt: sich mit seinem reformatorischen Erbe in die katholische Kirche reintegrieren zu lassen“ (328), rechtfertigt dies nicht eine unqualifizierte Polemik gegen die deutschsprachige Theologie (vgl. 22, Anm.18), die feministische Theologie (vgl. 49, 195, 217, 237, 263) und die evangelische Theologie und Kirche als solche (156, 268 und 319, Anm. 546).

Im Text finden sich leider viele Druckfehler; an einigen Stellen ist der Sinn der Aussage durch Textmängel teilweise oder völlig unklar (vgl. S. 19, 16. Zeile v.u.; S. 43, 7.–9. Zeile; S. 60, 12./13. Zeile v.u.; S. 112, 4. Zeile v.u.; S. 122, 9./10. Zeile; S. 300, 12.–15. Zeile v.u.).

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WALDENFELS HANS, *Gottes Wort in der Fremde*. Theologische Versuche II. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Hg. von Hans Waldenfels, 5). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 1997. (525). Ln. DM 65,-/S 475,-/sFr 59,-.

Hans Waldenfels SJ, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, ist als engagierter Vordenker kontextueller Theologie bekannt geworden. In diesem Band sind 27 Beiträge des Autors gesammelt; sie stammen zum überwiegenden Teil aus der theologischen Arbeit der letzten zehn Jahre und sind vier großen Kapiteln zugeordnet: „Sprachen als Brücken in die Fremde“ (5–164), „Der uns fremde Buddhismus“ (165–331), „Spirituelle Kreuzungen“ (333–415) und „China

– der Bewährungsfall“ (417–508). Ein Personenregister (509–514), ein ausführliches Sachregister (515–522) sowie ein genauer Quellennachweis (523–525) sind angefügt.

Wie schon aus den Überschriften der einzelnen Kapitel hervorgeht, ist die Theorie und Praxis der Übersetzung der christlichen Glaubensbotschaft – besser gesagt: das je-schon-Übersetztsein! – in *andere kulturelle Kontexte* das Anliegen von Hans Waldenfels. Dieses Geschehen der Übersetzung geht weit über bloße „Adaption“ oder „Inkulturation“ hinaus; es besagt „die Wahrnehmung der Fremde als Ort der Verkündigung“ (101). Hier wird deutlich, was Waldenfels mit dem Titel seines Buches meint: Der konkrete Umgang mit dem Phänomen des Fremden bringt letzte fundamentaltheologische Optionen in Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Leben zutage. Waldenfels begreift diese Relation als Ellipse, in deren Brennpunkten einerseits der je eigene Lebenskontext, andererseits die originäre Botschaft des Evangeliums angesiedelt sind (vgl. 122, 501). Die Gretchenfrage, mit der schließlich kontextuelle *Theologie* steht und fällt, besteht darin, „ob sich angesichts der Vielzahl von Sprachen und Kulturen das gegenseitige Verstehen wie das Verstehen überhaupt noch auf eine gleichsam allen Verstandesorganen übergeordnete Instanz ‚Vernunft‘ bezieht oder nicht“ (402). Waldenfels vertritt den Standpunkt, dass es prinzipiell möglich ist, bei aller Pluralisierung religiöser Wahrheitsansprüche und kultureller Lebenswelten eine „Hermeneutik der Begegnung“ (436) zu entfalten. Allerdings wird die Denkform einer solchen „interkulturell versierten“ Theologie unweigerlich kontextualisiert, dialogisch und lokal geprägt sein müssen (vgl. 501f).

Hans Waldenfels hat mit diesen Beiträgen nicht nur Denkanstöße zur systematischen Theologie geliefert, sondern auch einen interessanten Einblick in konkrete Probleme des Christentums in Asien gegeben. Detailliertes Wissen (zum Beispiel Kenntnisse der japanischen Sprache beziehungsweise der kirchlichen Situation in China) ergänzt sich wohlthuend mit einem Blick für pastorale und politische Realitäten. Es ist wohl keine Übertreibung, in diesem Buch einen echten Impuls für eine Weiterentwicklung der Ekklesiologie zu sehen; so trifft Waldenfels etwa die bemerkenswerte Feststellung: „Es muss nicht alles Lokale um der Einheit willen universale Anwendung finden“ (487). – Fraglich blieb für den Rezensenten nur die Interpretation des scholastischen „omne ens est verum“ als westlich-objektivierendes Denken (vgl. 134), von Waldenfels an einer anderen Stelle bezeichnet als „abendländische Identifizierung von Sein und

Realität“ (151). Auf dem Hintergrund dieser – m.E. unzulässigen – Gleichsetzung von „Scholastik“ (als historischer Epoche) und „Seinsdenken“ (als je neu zu formulierendem Anspruch grundsätzlicher Denk- und Kommunikationsfähigkeit) muss für Waldenfels die „Seinsbezogenheit der abendländischen Philosophie“ (196) als kulturtranszendente Größe eine unüberwindliche Schwierigkeit darstellen.

Corrigenda: S. 83, Anm. 16, 3. Zeile: leistungsorientierten; S. 89, 7. Zeile: Theologie“; S. 201, 19. Zeile: buddhistische; S. 203: ein irrtümlich eingeschobener Absatz zerreißt den Text zwischen 4. und 5. Zeile; S. 217, 6. Zeile: Diskussionen; S. 265, 12. Zeile: buddhistische; S. 271, 6. Zeile v.u.: buddhistische; S. 427, 7. Zeile v.u.: vielfältige. Manchmal stehen griechische Texte in ein und demselben Beitrag in Umschrift beziehungsweise im Original nebeneinander (zum Beispiel S. 132, 4. Zeile v.u./140, 4. Zeile).

Lin

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

■ MOLL HELMUT (Hg.), *Zeugen für Christus*. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde. Schöningh, Paderborn 1999. (zus. LXIV u. 1308, 438 Abb.). Ln. DM 98,-/S 715,-/sFr 90,-.

Einer Anregung von Papst Johannes Paul II. folgend, hat sich der Herausgeber im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz der mühevollen Erstellung dieses Martyrologiums unterzogen. Das Ergebnis ist erschütternd und tröstend zugleich; erschütternd, weil die „an Heimtücke kaum überbietbaren Methoden der Tötung von Menschen im 20. Jh.“ bloßgelegt werden (XXXII), tröstend, weil die Tatsache erhärtet wird, wie groß die Bereitschaft war, für den Glauben zu sterben. Die oft wiederholte These vom „Versagen der Kirche in der NS-Zeit“ wird angesichts dieser Wolke von Zeugen zumindest stark relativiert. Berücksichtigung fanden in dem Werk folgende vier Kategorien von Märtyrern: Opfer des Nationalsozialismus; Märtyrer des Kommunismus (über 100 Personen); Märtyrer der Reinheit, das heißt Personen, „welche aus religiöser Motivation“ lieber starben, als in die Sünde einzuwilligen (über 70 Opfer); Blutzeugen aus den Missionsgebieten (173). Insgesamt wurden mehr als 700 Märtyrer erfasst, denen Glaube oder Reinheit mehr bedeutete als das irdische Leben.

Ein Werk dieser Größenordnung war natürlich auf Mitarbeiter angewiesen. 135 Autoren haben

Beiträge zur Verfügung gestellt. Die Qualität derselben ist allerdings verschieden. So sind etwa die Artikel von R. Grulich über die Opfer der „Visitatur Sudetenland“ (704–717) eher bescheiden ausgefallen, was aber auch mit der Quellenlage zusammenhängen mag. Viel eingehender und überzeugender, um ein anderes Beispiel zu nennen, wirken die von A. L. Balling beigesteuerten Beiträge über die Blutzugehörigen aus dem Orden der Mariannhiller Missionare.

Im Einzelnen wird man auch verschiedener Meinung sein können, ob die Aufnahmekriterien erfüllt wurden. Wenn zum Beispiel R. Grulich über Dechant Johann Höffler sagt, er sei „unter ungerechtfertigten, widerlichen Anschuldigungen“ festgenommen worden, so wäre das zu belegen gewesen. Und worin bestanden die „Anschuldigungen“? Um Kirchengegnern keine Handhaben zu geben, hätte man bei der Auswahl vielleicht noch größere Strenge anwenden sollen. Dabei bin ich mir freilich durchaus bewusst, dass es Grenzfälle gibt und die Nachweise oft sehr schwierig sind.

Natürlich gibt es auch, was durchaus positiv zu sehen ist, Überschneidungen mit anderen Ländern, weil das Leben und Wirken der Martyrergestalten eben nicht immer auf ein Land bezogen blieb. Aufgrund des beigegebenen Index habe ich die Oberösterreich-Belange überprüft und zumindest 13 Opfer des Nationalsozialismus feststellen können, die auch für unseren Raum bedeutsam sind. In Hartheim wurden vergast: Bioly Peter (704), Grünewich Otto (482–484), Heinzmann Bernhard (50–54) und Petri Virgilius (760f). In Mauthausen beziehungsweise Gusen kamen um: Bockius Friedrich August (363–366), Herbert Franz (600–602), Höffler Johann (708), Könzgen Gottfried (169–172), Olszak Heinrich (616f), Pazdziora Augustin (618f) und Wrzol Ludwig (627–629). Der Bamberger Rechtsanwalt Hans Wölfel (87–90) aber wurde in Oberösterreich geboren (Bad Hall), verbrachte hier seine Kindheit und besuchte zwei Jahre lang das Stiftsgymnasium Kremsmünster. P. Engelman (Hubert) Unzeitig (813–816) wirkte vorübergehend in Riedegg (Oberösterreich) und war vor seiner Festnahme Pfarrer in Glöckelberg im Böhmerwald, das damals zur Diözese Linz gehörte. Ähnliche Bezüge ergeben sich natürlich auch für andere österreichische Bundesländer. Erwähnt sei als Beispiel Friedrich Ritter von Lama, (411–414), der in Salzburg geboren wurde.

Alles in allem stellt das Werk, das auch durch sorgfältige Register erschlossen wird, eine große Leistung dar, auch wenn die aufgenommenen Artikel in einzelnen Fällen eher einen Beginn als einen Abschluss der Forschung bedeuten.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GROSSRUCK JOHANN, *Das Stift Schlägl und seine Pfarren im Dritten Reich*. Hg. von Helmut Wagner – Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, Linz 1999. (399, zahlr. Abb.). S 348,–.

Die nun vorliegende Publikation basiert auf sehr eingehenden Forschungen des Autors, die er vor knapp zwanzig Jahren im Rahmen seiner kirchengeschichtlichen Diplomarbeit geleistet hat.

Mit dieser Veröffentlichung liegt nun neben der Studie H. Wagners (NS-Kirchenkampf im Unteren Mühlviertel) für einen weiteren Teil des Mühlviertels ein Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte vor. Dass sich das Stift zu seiner Geschichte und zu seiner Verantwortung in dieser Region bekennt und das Editionsprojekt fördert, hat Abt Martin Felhofer tatkräftig bestätigt.

In der Zwischenkriegszeit war die wirtschaftliche Basis des Stiftes, wie einleitend ausgeführt wird, trist. 1932 mussten etwa das Schlägler Stiftshaus in Linz (Landstraße) und das Jägerhaus sowie Forst und Gründe aus der Herrschaft Kammer verpfändet werden, aus Angst vor dem finanziellen Ruin musste auch ein phantastisches Erbe (allerdings auch mit entsprechenden Auflagen) ausgeschlagen werden. Ja der damalige Novizenmeister Paulus W. Grill legte den Kandidaten, die um Aufnahme in das Kloster ansuchten, nahe, sich um eine andere Existenzgrundlage umzusehen, da eine solche im Stift Schlägl nicht mehr gewährleistet erscheine.

Dass sein Pessimismus „Realität“ werden sollte, zeigte sich – allerdings in völlig unerwarteter Weise – nur wenige Jahre später. Ab 1938 wurde der politische Druck der NS-Behörden auf das Stift ständig verstärkt, 1941 das Stiftsvermögen beschlagnahmt und zugunsten des Reichsgaues Oberdonau enteignet.

Die detailreiche Schilderung der Schicksale im Stift und in den Pfarren zeigt die ganze Bandbreite der Schikanen eines diktatorischen Gewaltregimes auf, auch mutige, oft nur zaghafte Versuche der Professoren, Raum für Seelsorge zu bewahren.

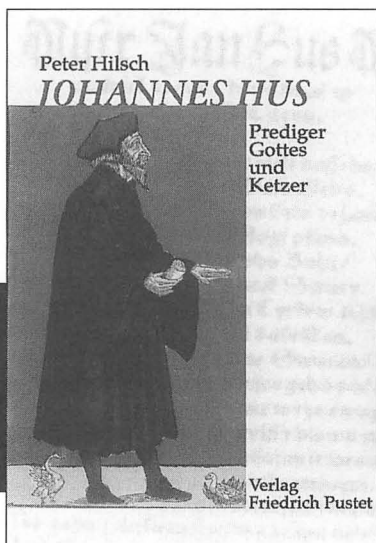
Der im Anhang publizierte Katalog des Personalstandes des Stiftes von 1938 bis 1945 (inzwischen liegt der umfassende Professorenkatalog von Isfried H. Pichler vor) lenkt schlaglichtartig den Blick auf diese schweren Jahre: Theodor Franz Griedl, Florian Joseph Pröll und Konrad Karl Kaiser stimmten bei der „beaufsichtigten“ Abstimmung am 10. April 1938 mit „Nein“; der an Sklerose schwer erkrankte Gilbert Joseph Hötendorfer lebte in ständiger Angst vor einer drohenden NS-Euthanasieaufnahme, von deren Existenz er durchaus Kenntnis hatte; 1943 wurde Siard (Eugen) Peter Eberl eingekleidet, der 1941 als Jude zum katholischen Glauben konvertierte;

“Geschichte, ist die Essenz unzähliger Biografien.” (Thomas Carlyle)

Häretiker, heiliger Märtyrer Christi, Vorläufer Luthers, Kämpfer für die Freiheit, nationaler Führer....wer war Johannes Hus

wirklich? Der Tübinger Historiker Peter Hilsch schildert seinen Lebensweg unter Heranziehung der

zeitgenössischen Quellen: Sein Wirken an der Universität Prag, sein Amt als Priester und Prediger, seinen Konflikt mit dem Erzbischof, dem Papst und dem König, den dramatischen Prozeß auf dem Konstanzer Konzil...Die erste moderne Biografie, die ein neues, von bisherigen Deutungen unbelastetes Bild seines Lebens und seiner Gedankenwelt zeichnet. **Auch im Hinblick auf eine mögliche Rehabilitierung des J. Hus von großer Aktualität.**



Peter Hilsch

Johannes Hus (um 1370-1415)

Prediger Gottes und Ketzer

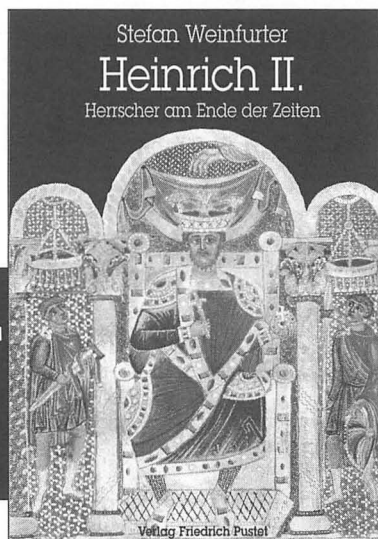
328 Seiten, 16 s/w- Bildseiten, Leinen

DM 58,- / sFr 55,- / öS 420,-

ISBN 3-7917-1671-9

War Heinrich II. ein heiliger Kaiser? — Wie ein neuer Moses sah er sich beauftragt, die religiöse Ordnung zur Richtschnur für sein Volk zu machen. Aber „christliche Tugenden“ wie Vergebung und Barmherzigkeit vermißte man bei ihm. Sein autokratischer Herrschaftsstil

rief immer wieder erbitterten Widerstand hervor, und so wurde er schließlich zu einem König der Konflikte...Der bekannte Mittelalterhistoriker Stefan Weinfurter zeichnet in dieser ersten modernen Biografie Heinrichs II. ein neues Bild des heiligen Kaisers. **„Herausgekommen ist ein grundgelehrtes, ein höchst konzentriert und ansprechend geschriebenes Buch und durch den klug ausgewählten Bildteil eine Augenweide...“ J. Fried in FAZ**



Stefan Weinfurter

Heinrich II. (1002-1024)

Herrscher am Ende der Zeiten

400 Seiten, 12 s/w- und 4 farbige Bildseiten,

zahlr. Karten, Zeit- und Stammtafel, Leinen

DM 68,- / sFr 64.50 / öS 496,-

ISBN 3-7917-1654-9

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg - www.pustetverlag.de



Johannes Rudolf Felhofer kehrte erst am 6. Februar 1947 als Letzter aus dem Krieg ins Stift zurück.

Das schwere Schicksal des Konventes dauerte über das Ende des 2. Weltkrieges hinaus. Am 7. Mai 1945 schießen die Amerikaner den Pfarrhof von Untermoldau i. Böhmerwald in Brand, Inventar und Archiv werden ein Raub der Flammen. Adrian Joseph Raab war hier ab 1939 Pfarrprovisor bis zu seiner Vertreibung aus der Tschechoslowakei im Juli 1946 (1959 wurde die Pfarrkirche in Untermoldau gesprengt und versank in den Fluten des Moldaustausees).

Auch in der Zeit der russischen Besatzung hat sich Augustin Leopold Gahleitner um das Stift überaus verdient gemacht und ist nur knapp der Exekution durch russische Soldaten entgangen. Die Vertreibung der deutschstämmigen Bevölkerung aus südböhmischem Gebiet (Verlust der alten Schlägler Pfarren Friedberg und Kirchschlag i. B.) ist bis heute eine politische und menschliche Wunde.

Das Stift Schlägl hat in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg auch in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht große Anstrengungen unternommen, um seine Funktion als ein Zentrum im oberen Mühlviertel zu erfüllen. Sie befähigten auch zu Leistungen in der Pastoral über den Bereich des Pfarrnetzes des Stifts hinaus.

Linz

Johannes Ebner

■ PAX CHRISTI OBERÖSTERREICH (Hg.), *Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung.* (Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit/Friede/Schöpfung im Pastoralamt der Diözese Linz, 1). Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, erw. Neuauflage, Linz 2000. (148). S 100,-.

Franz Jägerstätter, Bauer und Mesner im Innviertler Grenzort St. Radegund, wurde am 9. August 1943 enthauptet, weil er sich weigerte, für ein antikirchliches Regime in einem ungerechten Krieg Wehrdienst zu leisten. Der Kernsatz des Hirtenbriefes von Bischof Johannes M. Gföllner im Jahr 1933: „Es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Nationalsozialist zu sein“ wurde zu Jägerstätters Grundsatz, dem er „bis zur letzten Konsequenz“ gefolgt ist.

Das Todesurteil Jägerstätters wurde am 7. Mai 1997 vom Landgericht Berlin aufgehoben. Die Diözese Linz leitete am 7. Oktober 1997 den diözesanen Informativprozess zur Seligsprechung Franz Jägerstätters – *beispielhaft für viele weniger bekannte, die ein ähnliches Zeugnis gegeben haben, und in Anerkennung all jener, die das damit verbundene Leid mitgetragen haben* (LDBl. 1997, 85f) – ein.

Franz Jägerstätter wird damit nunmehr auch offiziell gewürdigt. Hatte man nach dem 2. Weltkrieg noch von einer Veröffentlichung seines Falles in der Kirchenzeitung bewusst abgesehen, so machte 1967 der amerikanische Soziologe Gordon Zahn mit seinem Buch „Er folgte seinem Gewissen“ mit Nachdruck auf Jägerstätter aufmerksam, ebenso löste die Verfilmung „Der Fall Jägerstätter“ von Axel Corti Anfang der 70er Jahre eine Welle von Reaktionen aus.

Vermehrte öffentliche Aufmerksamkeit erwirkte schließlich Erna Putz, die nach jahrelangen wissenschaftlichen Forschungen eine neue Jägerstätter-Biografie herausgab und 1987 dessen „Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen“ veröffentlichte. Sie hat auch – meist um den Todestag Jägerstätters – Gedenkveranstaltungen angeregt, besonders seit 1983 (Eröffnung des „Jägerstätterhauses“) werden jährlich im Rahmen dieser Gedenkfeiern Seminare abgehalten, an denen sich auch die Friedensbewegung Pax Christi beteiligt.

Die österreichische Sektion von Pax Christi hat gemeinsam mit den oben genannten Herausgebern 1993 eine erste Dokumentationsbrochure zur Gedenkfeier anlässlich des 50. Todestages Jägerstätters erstellt. Die vorliegende Publikation ist eine erweiterte Neuauflage der damaligen Broschüre, vor allem ergänzt mit den Dokumentationen zu den Gedenkfeiern rund um den 90. Geburtstag Jägerstätters im Jahr 1997.

Dokumentiert wird in diesem Band auch die Aufhebung des Urteils 1997 (Aufhebungsbeschluss beziehungsweise Rehabilitation durch das Landgericht Berlin), die vom Rechtsexperten Reinhard Moos eingehend erläutert wird. Zum Abdruck kommen im Kapitel „Persönliche Inspiration und Zeugnisse“ Beiträge von Bruce Kent (Pax Christi Großbritannien), Gordon Zahn (Pax Christi USA), Hildegard Goss-Mayr (Internationaler Versöhnungsbund) sowie Zeugnisse ehemaliger Soldaten (Sepp Kurz, München; Josef Garnweidner, Hochburg; Hans Pilatus, München).

Der letzte Abschnitt dieses Bandes ist der „Theologischen Aufarbeitung und Fundierung“ des Falles Jägerstätter gewidmet. Bernhard Härings (†) Beitrag befasst sich mit der „zentralen Stellung der Entfeindungs- und Friedensliebe im Evangelium“, der Beitrag „Trost und gefährliche Erinnerung. Zur Theologie der Heiligkeit und des Martyriums am Beispiel Franz Jägerstätter“ von Manfred Scheuer, Diözesan-Postulator im Seligsprechungsprozess, beschließt die Dokumentation.

Insgesamt ist die vorliegende Publikation eine engagierte Bereicherung zur Dokumentation des Zeugnisses von Franz Jägerstätter.

Linz

Monika Würthinger

■ GLASER FRANZ, *Frühes Christentum im Alpenraum*. Eine archäologische Entdeckungsbildung. Pustet, Regensburg, und Styria, Graz 1997. (203, zahlr. Abb.). DM 76,-/sFr 72,-/S 555,-.

Der angesehene, aus Linz stammende Archäologe F. Glaser legt hier eine umfassende Darstellung der Grabungsergebnisse zum Thema „Frühes Christentum im Alpenraum“ vor. Wie schon der Titel zum Ausdruck bringt, beschränkt sich der Autor nicht auf Österreich, sondern berücksichtigt auch Slowenien, Italien und die Schweiz.

Während im 1. Teil ein knapper Überblick über allgemeine Fragen (Einführung des Christentums, Kirchenorganisation, Liturgie und Kirchenbau, religiöses Leben, Mönchtum und Glaubenskonflikte) geboten wird, beschäftigt sich der umfangreiche 2. Teil mit dem Grabungsbefund an einzelnen Orten. In seiner Bescheidenheit nimmt der Verfasser kaum darauf Bezug, wie stark etwa im Kärntner Bereich sein eigener Anteil an den erzielten archäologischen Ergebnissen ist. Geradezu sensationell sind zum Beispiel die Freilegung und Konservierung der Bischofskirche von Teurnia (St. Peter in Holz) sowie der Kirchensiedlung Iuenna auf dem Hemmaberg bei Globasnitz. Auch die Interpretation letzterer als Resultat eines Nebeneinanders von Orthodoxie (im Sinne des lateinischen Christentums) und Arianismus erwies sich als aufsehenerregend, wurde aber inzwischen von der Fachwelt ziemlich einhellig angenommen.

Hervorzuheben ist auch die schöne Gestaltung des Buches, das reich illustriert und mit vielen informativen Zeichnungen und Karten versehen ist. Das Werk, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist, ist auch als „Reiseführer“ vorzüglich geeignet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SALLABERGER JOHANN, *Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg* (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen. Anton Pustet, Salzburg 1997. (544, zahlr. Abb.). Ln. S 590,-/DM 81,-/sFr 77,-.

Es ist überaus erfreulich, dass der Verfasser seine 1987 an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg approbierte Habilitationsschrift nunmehr in einer überarbeiteten und erweiterten Fassung der Öffentlichkeit vorgelegt hat. Über die schillernde Persönlichkeit des Matthäus Lang, der die bewegte Epoche vom Übergang des Mittelalters zur Neuzeit in vielfacher Hinsicht mitgestaltete, gab es bisher keine wissenschaftliche Monographie. Die Bewältigung der gestellten Aufgabe war aber nicht leicht, „weil

das Wirken dieses Mannes von einer ungewöhnlich weit gespannten Thematik erfüllt war: Zusammen mit Kaiser Maximilian stand er als Diplomat an den Schalthebeln der europäischen Politik, als ranghoher Kirchenfürst sah er sich mit den weitreichenden Umwälzungen des Reformationszeitalters konfrontiert, als Landesfürst des Erzstiftes Salzburg geriet er in die Wirren der Bauernkriege“ (7).

Eingangs referiert der Verfasser den „Forschungsstand“ und stellt seine „Arbeitsmethode“ vor, was auf eine Angabe der angestrebten Ziele hinausläuft (8–14). Im Vordergrund seines Interesses stand die bisher zu wenig gewürdigte „kirchliche Persönlichkeit“ und hier wieder sein „Wirken in Gurk und Salzburg unter Außerachtlassung genauerer Aspekte seiner Beziehungen zu seiner spanischen Diözese Cartagena“ (8).

Die archivalischen Studien Sallabergers, die der Abfassung seines Buches vorausgingen, konzentrierten sich auf Archive in Salzburg, München, Wien, Nürnberg, Augsburg, Innsbruck, Bozen und Rom. Schon die Fülle der vorhandenen Akten lässt die Bedeutsamkeit Langs erkennen. Unter Auswertung dieses umfangreichen Materials hat sich Sallaberger mit Leben und Wirken des Erzbischofs gründlich auseinandergesetzt und seine Ergebnisse in gut lesbarer Form dargeboten.

Um hier die bedeutende Persönlichkeit des ehrgeizigen Kirchenfürsten zumindest ein wenig zu charakterisieren, sei an dessen Romreise zum Laterankonzil von 1512 erinnert; dort trat Lang, obwohl bereits bekannt war, dass er Kardinal „in petto war“, in weltlicher Kleidung auf, ja er hatte sich sogar „mit einem Schwert“ gegürtet. Auf diese Weise brachte er zum Ausdruck, dass er als Vertreter des Kaisers gekommen war (93f). Er war eben insgesamt mehr Welt- als Kirchenmann. An die Gegenwart fühlt man sich erinnert, wenn man liest, dass Papst Julius II. Lang zum Koadjutor des Salzburger Erzbischofs Leonhard von Keutschach mit dem Recht der Nachfolge ernannte und so das Wahlrecht des Domkapitels umging (89). Eine diplomatische Meisterleistung Langs war 1515 der habsburgisch-jagellonische Heiratsvertrag, durch welchen Ungarn und Böhmen an das Haus Habsburg kommen sollte (127–130).

Bezeichnend ist es, dass Lang die Priesterweihe erst nach der Bestellung zum Erzbischof im Jahre 1519 empfing (207). Direkt in das Reformationsgeschehen griff Lang ein, als er den ehemaligen Ordensoberen Martin Luthers, Johann von Staupitz, zu seinem Rat ernannte und „auß aygner bewegnus und sunder gnaden“ sich entschloss, ihn zum künftigen Abt von St. Peter in Salzburg zu „fürdern“ (260–264).

Wir müssen uns mit diesen wenigen Hinweisen auf den Inhalt des facettenreichen Buches begnügen.

Abschließend sei dem Autor gedankt für seine entsagungsreiche Arbeit, die zu einem so schönen Erfolg geführt hat. Hervorzuheben sind auch: das eingehende Literaturverzeichnis (498–526), die aufschlussreiche Bebilderung und das – soweit Stichproben ergeben haben – verlässliche Personen- und Ortsregister.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

■ LISTL J./SCHMITZ H. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. 2. Grundlegend neu bearb. Auflage. Pustet, Regensburg 1999. (LII + 1459) Ln. DM 168.–.

Unmittelbar nach Erscheinen des CIC 1983 war die erste Auflage des vorliegenden Handbuchs erschienen. Den beiden Herausgebern ist es gelungen, 54 Autor/inn/en für die Mitarbeit an der zweiten Auflage zu gewinnen. War die Ausgabe von 1983 reine Männersache, so finden sich jetzt immerhin vier Frauen im Kreise der Mitarbeiter/innen. Neben Autoren, die bereit seit Jahrzehnten in der deutschsprachigen Kanonistik Rang und Namen haben, gibt es andere, die – nicht gering an Zahl – dabei sind, sich in der kanonistischen Welt zu etablieren. Auch ist eine erfreulich große Zahl in der verwaltungs-kanonistischen und kirchengerichtlichen Praxis tätig.

In den sieben Teilen des Buches (1. Grundlagen, 2. Verfassung der Kirche, 3. Sendung der Kirche, 4. Kirchenvermögen, 5. Kirchenstrafen, 6. Kirchlicher Rechtsschutz, 7. Kirche und Staat) wird die Systematik des CIC weitgehend aufgegriffen und in 121 Einzelbeiträgen entfaltet. Sieben davon sind in dieser Auflage hinzugekommen, so dass der Umfang deutlich gewachsen ist. Auch ist die universal- und partikularrechtliche Entwicklung seit 1983 berücksichtigt; häufige Bezugnahmen auf den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) von 1990 weiten den Blick über das Recht der lateinischen Kirche hinaus. Sehr unterschiedlich ist der Umfang der einzelnen Beiträge geraten; der kürzeste umfasst zwei, der längste 29 Seiten. Meist wird mehr als Paraphrasierung und oberflächliche Kommentierung des CIC geboten: eigenständige Interpretation unter Aufzeigung möglicher Varianten.

Kanonisten wird ja ein scharfer Blick zugesprochen; mitunter ist er beim Lesen des Kleingedruckten (einschließlich der Fußnoten) sehr gefordert. Gewiss bedingt der größere Umfang den Kleindruck; bewusster Verzicht auf einen Teil der

Fußnoten hätte bessere Lesbarkeit bedeutet. Hilfreich sind die Register der Kanones (bezogen auf CIC/1917 beziehungsweise CIC/1983), das Personen- und das umfangreiche Sachregister.

Die sehr stark theologisch, das heißt vor allem ekklesiologisch geprägten Beiträge lassen dankenswerterweise deutlich werden, dass das Recht der Kirche mehr ist als nur ein Ordnungsprinzip. Dabei hilft die unterschiedliche Herkunft der Autor/inn/en sicher sehr.

Das Handbuch ist zu umfangreich, als dass an dieser Stelle zu jedem Einzelbeitrag eine Besprechung erfolgen könnte. Daher nur einige wenige Anmerkungen eines Verwaltungskanonisten: Er dankt für die Aufnahme eines eigenen Beitrages über „Die Erklärung des Kirchenaustritts“ (§14); die eindeutigen Ausführungen zu diesem Thema helfen im alltäglichen Umgang mit Ausgetretenen, die kirchlich heiraten, ihre Kinder taufen lassen, das Taufpatenam übernehmen oder in die „plena communio“ der Kirche zurückkehren möchten. Auch die Aufnahme des Themas „Kirchlicher Datenschutz“ (§115) stellt eine Bereicherung dar.

Mitunter vermisst der Verwaltungskanonist ausdrückliche Hilfen oder Antworten auf Fragen, die im Alltag eines Bistums auftreten: Kann der erwachsene Taufkandidat, der mit einem aus sakramentaler Ehe geschiedenen Partner zivil verheiratet ist, zur Taufe zugelassen werden? Ist die Weigerung von Eltern, ihr Kind an der Erstbeichte teilnehmen zu lassen, hinreichender Grund, es auch von der weiteren Teilnahme an der Vorbereitung auf die Erstkommunion auszuschließen? Ist die „automatische“ Dispenspraxis bei der Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform vertretbar?

Die Herausgeber verfolgen mit dem Handbuch das Ziel, „sowohl den Erfordernissen des akademischen Unterrichts und der Fort- und Weiterbildung auf dem Gebiet des kanonischen Rechts als auch der Gerichts- und Verwaltungspraxis ebenso zu dienen wie den Bedürfnissen der Pastoral“. (Vorwort) Es besteht kein Zweifel daran, dass das Handbuch in allen fünf genannten Bereichen seinen berechtigten Platz finden wird.

Hamborn

Dominik Kitta OPraem

LITURGIE

■ FUCHS GUIDO, *Mahlkultur*. Tischgebet und Tischritual. Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (387). Hardcover. DM 49,80.

Der Autor wendet sich in vorliegendem Band einem Bereich des Alltags zu, der wie kaum ein

anderer von der Liturgie geprägt wurde: dem Mahl, konkret: dem Essen und Trinken. Ein Thema, dass – wie der Verfasser konstatiert – einerseits von der Theologie fast schon vergessen wurde (14ff), aber als anthropologische Grundlage speziell auch für das Verständnis der christlichen Eucharistie maßgeblich ist. Vf. gliedert seine umfangreichen Überlegungen dabei in drei größere Teile:

Ein erster Teil behandelt das Tischgebet, fragt zunächst nach dem Verhältnis von Tischgebet und Liturgie (2.) und gibt sodann einen historischen Aufriss über die Entwicklung des Tischgebets (3.): vom jüdischen Tischgebet zur Zeit Jesu über das ntl. Zeugnis bis hin zum kirchlichen Tischgebet – *benedictio mensae* – und zu den Weiterentwicklungen nach dem 2. Vatikanum. Es schließen sich in diesem ersten Teil Überlegungen zur musikalischen Gestaltung des Tischgebets (4.), zur Bedeutung und Funktion des Tischgebets (5.), zum liturgischen „Träger“ des Tischgebets (6.), Gebetshaltung (7.), zur „Händewaschung vor dem Beten und Essen“ (8.) und zu „Kreuz und Kreuzzeichen“ (9.) an.

Der zweite Teil widmet sich dem Tischritual, wobei u.a. Bereiche wie „Mahl und Liturgie“ (10.2), die Räumlichkeiten für das Mahl (11.), Tisch und Tischgestaltung (12.), sowie die Wortverkündigung „bei Tisch“ (14.) und die liturgische Prägung besonderer Speisen (15.) (speziell Brot und Wein) untersucht werden.

Der dritte Teil schließlich verfasst ein engagiertes Plädoyer für eine vom Vf. postulierte „christliche Mahlkultur“.

Aus der umfangreichen Sammlung an Material, die in ihrer Detailkenntnis positiv hervorzuheben ist, sticht besonders der dritte Teil heraus. So positiv dieser Teil mit seinen kritischen Denkanstößen zu bewerten ist, so müssen doch auch einige Rückfragen an dieser Stelle erlaubt sein.

Zunächst einmal die schlichte Frage, wie viele Menschen von der Themenstellung Tischgebet, Mahlkultur allein aufgrund soziologischer Gegebenheiten gar nicht betroffen, wenn nicht ausgeschlossen sind. Vf. zitiert hier soziologische Erkenntnisse von Ebertz und Rinderspacher (281f). Dem Rezensenten stellt sich allerdings die konkrete Frage, ob das Erwähnen von „Slow-Food“-Bewegung (als Antipode zum hastig verschlungenen Fastfood in der Mittagspause) und der Konstatierung von sich wandelnder Religiosität im Raum der Familie ausreicht, um die soziologischen Phänomene in den Blick zu bekommen. Immerhin attestiert Vf. etwas später (295) die Bedeutung der Mahl-Gemeinschaft und benennt als Hauptproblem hierzu das konträre Phänomen der zunehmenden Singlehaushalte, wobei Rezensent sich hier durchaus als „typischer

Großstadtsingle“ mit entsprechendem Haushalt und analoger Ess-Un-Kultur ertappt fühlt. Dennoch, das Problem bleibt ja: Manchmal „reicht“ es eben nur für die „Pizza von nebenan“ in Mahlgemeinschaft mit dem „Presseclub“ (295f). Wäre es nicht sinnvoll, innerhalb dieser – gewiss widrigen – Umstände eine christliche Mahlkultur zu erfinden (also die Gegebenheiten realistisch wahrzunehmen, um sie christlich zu transformieren)?

Kritisch wäre hier – gerade in diachroner Perspektive – auch zu hinterfragen, wie oft denn im Lauf der Geschichte „die“ christliche Familie (so es sie denn je gab) „das“ idealtypische christliche Gemeinschaftsmahl halten konnte, ob von daher betrachtet die Auflösungstendenzen in der Mahlkultur unserer Zeit (parallel zur Frage einer evtl. schwindenden christlichen Prägung) wirklich so singulär sind oder ob nicht auch hier zutrifft, dass es sich lediglich (?) um einen Wandel in der Ausdrucksform der Religiosität handelt?

Schwerwiegender scheint dem Rezensenten die vom Vf. gestellte Frage nach der mangelnden Zeichenhaftigkeit der Eucharistiefeyer zu sein (287f), die deutlich kontraproduktiv zu einer zu entwickelnden christlichen Mahlkultur sein dürfte.

Auch die Frage nach der Entsprechung von Eucharistie und einem „eucharistischen Lebensstil“ scheint nach wie vor ein Postulat, dessen Auswirkung auf eine christliche Kultur des „Miteinander-Mahlhaltens“ nicht zu unterschätzen ist. Vgl. die Frage, warum auf die eucharistische Mahlfeier nicht viel häufiger ein gemeinsames Mahlhalten (Agape) erfolgt, gerade mit den im übertragenen Wortsinn: „Singles“, den Vereinsamten, Alleingelassenen der Gemeinde und der ganzen Gesellschaft?

Ebenso wird vom Vf. die Frage nach dem Verhältnis von sozialer Gerechtigkeit, fairem Handel (Stichwort: „Eine-Welt-Laden“), einer fairen Verteilung der Güter und einer christlichen Mahlkultur betont. Doch auch hier wäre zu fragen: Wer kann sich diese – doch erheblich teureren – fair-gehandelten Güter u. U. gar nicht leisten? Inwiefern scheitert dann eine christliche Mahlkultur schon von vornherein an einer bestimmten nicht vorhandenen Einkommensklasse, also doch wieder an den soziologischen Gegebenheiten?

Wenn das Wesen des Christentums das Miteinander-Essen ist (so 295 mit Verweis auf F. Mußner), verdient das vorliegende Buch – gerade in seinen Postulaten für die Wiederentdeckung und Entwicklung einer christlichen Mahlkultur – hohe Aufmerksamkeit und weite Verbreitung.

Münster

Martin Stuflesser

PASTORALTHEOLOGIE

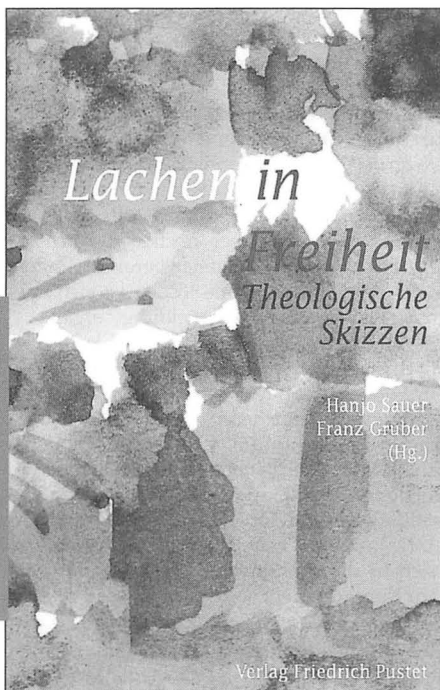
■ BAUMGARTNER KONRAD (Hg.), *Gemeinde gestalten*. F. Pustet, Regensburg 1999, (187).

Um drei aktuelle Schwerpunkte kreisen die Beiträge des vorliegenden Bandes, der auf einer pastoralen Fortbildungsveranstaltung in Trägerschaft der Diözese Regensburg und der dortigen theologischen Fakultät basiert: die Bedeutung der Charismen für den Gemeindeaufbau, die Rolle von Frauen in der Kirche und Grundfragen kirchlicher Jugendarbeit.

Hubert Ritt wirft einen Blick zurück auf die junge Kirche und wird auf der Suche nach biblischen Impulsen für die Gestaltung von Gemeinden vor allem in der Charismenlehre der Briefliteratur fündig. Konrad Baumgartner schließt nahtlos an mit seinem Beitrag über ‚Diakonie im Geist‘. Er kontrastiert (und korreliert) die biblische Charismenlehre mit der aktuellen Diskussion um ehrenamtliche Tätigkeit, um dann diesen Ansatz am Beispiel von Krankenhausbesuchsdiensten näher darzulegen. Dass sich aus kirchenrechtlicher Sicht zum Thema ‚Frauen in der Gemeinde‘ durchaus überraschende historische Perspektiven aufzeigen lassen, beweist der Beitrag von

Humor, Witz und Ironie und was Theologen davon halten

Neu im Frühjahr 2000



Gibt es in der Theologie noch etwas zu lachen? Kann, ja darf Theologie humorvoll betrieben werden? Und wenn ja, wie könnte das aussehen?

Die Autoren dieses Bändchens beantworten diese Fragen auf je eigene Weise. Die Beiträge reichen denn auch von der in sich gekehrten Meditation bis zur bissigen Satire. Lachen schafft Freiheit. Es sprengt die Grenzen selbstgesetzter Zwänge und falscher Absolutheiten, ist subversiv und demaskiert selbstinszenierte Bedeutsamkeit. Wer wollte bezweifeln, das solches Lachen dem Theologen, der Theologin gut ansteht?

Hanjo Sauer / Franz Gruber (Hg.)

Lachen in Freiheit

Theologische Skizzen

152 Seiten mit 16 Strichzeichnungen, kart

DM 26,80 / sFr 25.- / öS 196,-

ISBN 3-7917-1674-3

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg - www.pustetverlag.de



Sabine Demel. Ob die Tatsache, dass sich seit den Anfängen der Frauenbewegung in der Kirche doch einiges bewegt hat, bei kirchlich engagierten Frauen tatsächlich Begeisterung auslösen kann, wagt jedoch auch sie angesichts neuerer Entwicklungen zu bezweifeln. Der anschließende Beitrag von *Regina Radlbeck-Ossmann* behandelt die Frage des Diakonats der Frau. Um des Diakonats selbst, um des kirchlichen Amts insgesamt und um der Kirche willen sei diese Öffnung notwendig, lautet ihr Plädoyer. Etwas Licht in das schwierige Verhältnis zwischen Kirche und Jugend wollen die Beiträge von *Georg Hilger* und *Peter Scheuchenpflug* bringen: zunächst ein aufschlussreicher Einblick in die Wertewelt Jugendlicher anhand der Frage, was Jugendlichen heilig ist, dann ein fachkundig ausgearbeiteter Beitrag zur gemeindlichen Jugendpastoral. Ein Text *Anselm Grün*s zur Aktualität der evangelischen Räte bildet den Abschluss des Bandes, der gewiss viele wertvolle Impulse gerade für den Praktiker zu geben vermag.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ **MACHOVEC MILAN**, *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*. Tyrolia, Innsbruck 1999. (122). S 144.–/DM 19,80.

Dieses Buch bietet, je nach Alter, die Möglichkeit, sich zu erinnern oder von dem zu erfahren, was man bestenfalls nur noch vom Hörensagen kennt. Bei Erwähnung der Paulus-Gesellschaft werden manche eben reagieren mit einem „Ach ja, damals in den 60er Jahren, die Gespräche zwischen Christen und Marxisten“, andere die Achseln zucken oder ein „Schon einmal davon gehört“ von sich geben. Milan Machovec war damals einer der namhaftesten marxistischen Teilnehmer an solchen Gesprächen, denen u.a. die Paulus-Gesellschaft eine Plattform bot. Sein bekanntestes Buch „Jesus für Atheisten“ erschien in sieben Auflagen und wurde in fünfzehn Sprachen übersetzt.

Das Buch verdankt sich nicht nur einer Einladung Machovec' nach Wien durch das Forum St. Stephan, das sich ebenfalls um die Ermöglichung von Gesprächen zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche bemüht, sondern auch der tontechnischen Aufnahme seiner Vorträge und deren Transkription. Die Mühe, die ein solches Verfahren mit sich bringt, hat sich gelohnt; der gesprächshafte Ton wurde ins Buch hinübergerettet, sodass es außerordentlich kurzweilig zu lesen ist. Gegliedert ist es in zwei Teile: Der erste

handelt vom beeindruckenden Lebenslauf des ‚Autors‘, im zweiten Teil geht er systematischer auf die Frage nach Gott ein. Machovec kann auf eine Bilderbuch-Karriere zurückblicken, die ihn (geb. 1925) in jungen Jahren (1952) a.o. Professor werden ließ, aber einen jähen Abbruch erfuhr nach dem Zusammenbruch des Prager Frühlings: 1969 wird über ihn der Hausarrest verhängt, der erst 1989 zu Ende geht. Man erfährt hier viel über den Bildungsweg eines jungen, begeisterungsfähigen Mannes; vor allem liegt Machovec daran, „die zwei Pole in meiner Seele“ (29) deutlich zu machen: hier die geradezu mystischen Erfahrungen des Halbwüchslings, die ihm beim Hören des Gregorianischen Choral im Prager Emmauskloster zuteil werden, später, als 19-jähriger, die kunstreligiöse Begeisterung beim Hören von Wagners ‚Lohengrin‘, dort das Vertrautwerden mit den Maßstäben wissenschaftlicher Kritik, die ihn an allem zu zweifeln und nichts unbedacht vorauszusetzen lehren.

Seine Hinwendung zum Atheismus wurde nicht nur, oder besser: nicht so sehr vom Studium der Philosophie verursacht, sondern durch die Neuscholastik, wie die Dominikaner sie vertraten (vgl. 25). Hier wird ein zweiter Grundzug in Machovec' Persönlichkeit und Leben deutlich, den er mit der Wendung „Ich muss aktiv sein“ (23, 30) anspricht. Er polemisiert wiederholt (57, 62ff) gegen eine Philosophie und Theologie, die sich in reinen innerschulischen Begriffsklärungen und Streitigkeiten erschöpfen, ohne dem Leben nützlich zu sein. Kant hat dies einmal mit „Schulbegriff“ bezeichnet, von dem er den „Weltbegriff“ der Philosophie abhebt, die den Fragen nachgehe, die die Menschen umtreibt. In seiner Forderung nach Nützlichkeit für das Leben geht Machovec aber noch einen Schritt weiter, den er mit Marx zu gehen bereit ist: Philosophie müsse „die Probleme lösen, die sich aus der gesellschaftlichen Entwicklung ergeben“ (37). – Aber heißt das nicht, Philosophie müsse praktisch werden und dadurch sich selbst aufheben? So locker der Text als gesprochenes Wort daherkommt, so sind damit natürlich auch Unschärfen verbunden und vieles bleibt andeutungshaft. Machovec benennt als seine Leitsterne Aristoteles und Kant, durch dessen Nennung die Feststellung verwundert: „Plato habe ich ignoriert.“ (25) Weiters wäre interessant zu wissen, wie sich in diese philosophische Herkunft das Lob auf Konrad Lorenz (54, 77) einpassen lässt.

Im systematischen Teil liefert Machovec zuerst eine bis auf die indogermanischen Anfänge ausgreifende Geschichte des Gottesgedankens, die dann, im zweiten Abschnitt, als Geschichte des Christentums fortgesetzt wird. Abschließend geht es um eine philosophisch verantwortete

Rede von Gott, ihre Möglichkeit und ihre Grenzen. Auch hier scheut Machovec nicht vor markanten Aussagen zurück, die etwa auf eine Hochschätzung des hl. Augustinus zielen oder auf eine neuerliche Verdammung Platons, die in der Forderung kulminiert: „Man muss also das Christentum radikal entplatonisieren.“ (93) Auch hier wäre interessant, wie Machovec für sich die Spannung zwischen diesen Urteilen beilegt, gilt doch Augustinus (auch) als ‚christlich gewendeter Plato‘; einmal abgesehen davon, wie eine solche Entplatonisierung vonstatten gehen könnte, hat sich das Christentum doch geradezu in einer „Horizontverschmelzung“ (vgl. neuerdings W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Ffm 1998, 17) mit dem Platonismus weiterentwickelt, sodass sich im Gespräch mit eben diesem Platonismus manche Theologumena erst herausgebildet oder wesentlich konturiert haben (zum Beispiel die christliche Trinitätslehre, gerade bei Augustinus). Machovec geht dagegen wohl von einer Harnackschen Sicht des Verhältnisses aus, wonach die ursprüngliche Tradition in Begegnung mit der platonischen Metaphysik geradezu verdeckt wurde.

Beachtung verdienen im Besonderen die Hinweise, die Machovec zu einer Theorie des Dialogs gibt (vg. 11–15, 40–47). Dabei wird deutlich, wie ernst es Machovec damit ist: im Dialog geht es nicht um bloße Toleranz, um ein letztlich gleichgültiges Dulden des Anders, den ich dadurch von mir auch distant halte, vielmehr geht es um die Anerkennung des Anders als Anders, der also nicht vorschnell in den Horizont meiner Weltanschauung integriert wird, sei's beschwichtigend, sei's vereinnahmend. Darüber hinaus fordert er, dass man sich in einem solchen Gespräch „selbst mit den Augen des Andersdenkenden sehen muss“ (41), das heißt es ist die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Distanz zu sich gefordert. Es verwundert dann nicht, dass Machovec, drittens, auf die Freundschaft zu sprechen kommt: Die entstehe aus echtem Dialog und dieser werde durch Freundschaft vertieft. Nach Aristoteles, den Machovec ausdrücklich erwähnt und der sich hier mit Gewinn heranziehen lässt, ist der Freund ein ‚zweites Ich‘, sodass einem also im Gegenüber des Freundes Selbsterkenntnis möglich ist, insofern man sich gleichsam vor sich selbst gebracht sieht. Frappierend ist an dieser Theorie, wie leicht sich hier Verbindungen zur philosophischen Hermeneutik ziehen ließen, deren Erneuerer, Gadamer, von sich sagt: „Ich glaube an das Gespräch, an die Begegnung.“ (FAZ, 23./24.10.1999) Mag also die Paulus-Gesellschaft als ein Ort des Dialogs historisch sein, immerhin findet sich dazu ein Eintrag im LThK3 1998, Bd. 7, Sp. 1530, der Dialog selbst hat

für Machovec heutzutage an Bedeutsamkeit geradezu gewonnen: Angesichts diverser ökologischer und politischer Horror-Szenarien hänge das Überleben der Menschheit vom Dialog und der Bereitschaft dazu ab (52, 62).

Linz

Michael Hofer

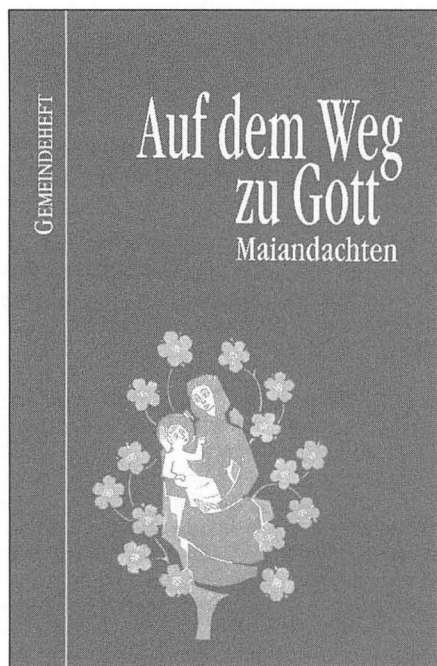
RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ TREML HUBERT, *Spiritualität und Rockmusik*. Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. (zeitzeichen Bd. 3) Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (342).

Die in Würzburg approbierte Dissertation des Autors verbindet unter religionspädagogischer Perspektive gekonnt zwei auf den ersten Blick nicht kompatible Begriffe: Spiritualität und Rockmusik. Tremml zeigt auf, wie wesentlich es für religionspädagogische Bemühungen ist, die Religiosität von Jugendlichen als eine „Spiritualität der Subjekte“ (H. Luther) wahrzunehmen und sich in intersubjektiven und kommunikativen Lernprozessen auf Sprache und Praxis der Subjekte einzulassen.

Zunächst stellt der Autor den traditionellen Begriff der Spiritualität vor und gibt gut und übersichtlich Einblick in den inner- wie außerkirchlichen Sprachgebrauch. Die Ernstnahme des biblischen Befundes, vor allem der atl. *ruahh*-Tradition, die den Geist Gottes von seiner dynamischen, lebenspendenden und unverfügbaren Wirkung her zu begreifen versucht, führt ihn zur „Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte“. Der Dialog mit jungen Menschen, deren Religiosität kaum noch institutionell gebunden ist („Auswahlchristentum“, „Religionsbastler“), kann nicht mehr ausschließlich mit traditionellen Begriffen der christlichen Tradition geführt werden. ReligionspädagogInnen müssen offen sein für die subjektiven Transformationen von Religiosität, die oft kaum in versprachlichter Form vorzufinden sind. Tremml geht davon aus, dass Religiosität ein ganzheitliches Geschehen ist, sich nicht nur auf kognitiver und sprachlicher Ebene ereignet, sondern „durchaus auch unreflektiert oder unbewusst Wirkung in der Biographie des Subjekts entfaltet“ (114). Spiritualität wird als Gestaltwerdung der subjektiven Religiosität verstanden, ist ein Prozess, in dem die Religiosität des Menschen in der je individuellen Lebensgeschichte Form gewinnt. Der Religionspädagogik komme die Aufgabe zu, sich „auf die Spurensuche zu machen, um zu sehen, was bei den einzelnen schon an ‚gelebter Religiosität‘ vorzufin-

Neuerscheinungen



Predigthilfen für Maiandachten und Marienfeste

In seinem erfolgreichen Buch mit 15 Modellen für Maiandachten bietet W. Eizinger jeweils Lesung, Meditation, Wechselgebet und Lieder. *Jetzt liegt es wieder in 2. Auflage vor; auf vielfachen Wunsch ergänzt durch ein Gemeindeheft mit je-
nen Teilen, bei denen die Gemeinde aktiv ist:*

Werner Eizinger

Auf dem Weg zu Gott. Maiandachten

2. Auflage, 88 Seiten, kart.

DM/sFr 14,80 / öS 108,- / ISBN 3-7917-1497-X

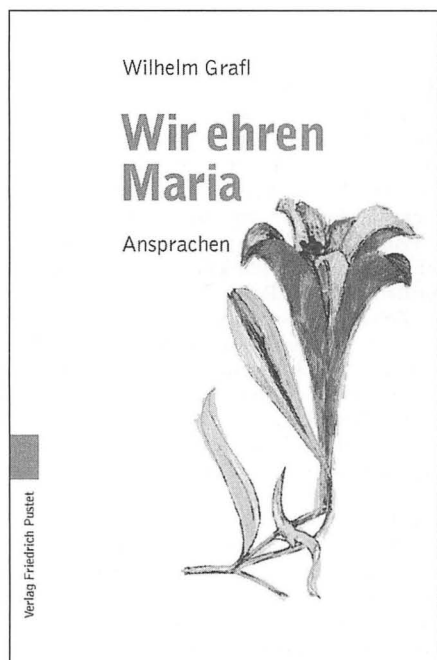
Auf dem Weg zu Gott. Maiandachten

Gemeindeheft mit Wechselgebeten u. Liedern
20 Seiten, geheftet, DM/sFr 5,90 / öS 43,-

Mengenpreise: ab 20 Ex. DM/sFr 5,40 / öS 39,-
ab 50 Ex. DM/sFr 4,90 / öS 36,-

ISBN 3-7917-1711-1

Das Gemeindeheft enthält die Wechselgebete, Lieder, Marienlitanei. Die Lieder sind mit einfacher Gitarrenbegleitung gut und schnell singbar.



Viele Gläubige sind heute aufgeschlossen für die Person Marias von Nazaret als Vorbild des Glaubens und entwickeln eine zeitgemäße Marienfrömmigkeit. Diese Tendenz greift der Autor in seinen Predigten auf. Er entwirft ein facettenreiches Bild der Gottesmutter und thematisiert die Inhalte der einzelnen Marienfeste und Mariendogmen ebenso wie den schlichten Glauben an die hilfreiche Fürsprache Marias. Diese Predigten eignen sich für die zahlreichen Marienfeste im Jahreskreis ebenso wie für Mai- oder Rosenkranzandachten.

Wilhelm Graf

Wir ehren Maria

Ansprachen

80 Seiten, kart.

DM/sFr 19,80 / öS 145,-

ISBN 3-7917-1690-5

Verlag Friedrich Pustet

www.pustetverlag.de



den ist“ (103), um sich dann mit den jungen Menschen über das je individuell erfahrene Wirken Gottes austauschen beziehungsweise diese geheimnisvolle Wirklichkeit *gemeinsam* entdecken zu können.

Bei der „Spurensuche“ nach Spiritualität im Bereich der Rockmusik werden von Tremml vielfältige Aspekte (Geschichte, Körpererfahrung, Identitätsbildung) vorgestellt, die als Indizien für die Nähe von Rockmusik und Religion gelten können. Als wesentliches Merkmal der Rockmusik wird ihre körperbetonte Dimension hervorgehoben. Sie ermöglicht den Rezipienten „Wiederaneignung des Gefühls für das ganzheitliche Dasein“ und „Kontaktnahme zur eigenen Lebendigkeit“ (233). Die Musik kann als Medium gelten, in dem sich individuelle Spiritualität entfaltet und Transzendenerfahrungen im Alltag möglich werden. Tremml sieht (mit R. Tischer) das spirituelle Potential der Rockmusik in einer „vorbewusste[n], diffuse[n] Spiritualität“ (235), die „zu Ahnungen vom Ganz-Anderen und Verheißungsvollen in der bedingungslosen Hingabe und in dem zweckfrei Spielerischen einer unnormierten Motorik“ führen kann (236). Rockmusik kann sich also als eine bedeutende, zeitgemäße Form religiöser Erfahrungsmöglichkeit im Leben junger Menschen erweisen. Es lassen sich im individuellen, meist nicht-reflexiven Umgang mit rockmusikalischem Ausdruck Anhaltspunkte für einen Lebensstil erkennen, der als Gestaltwerdung jugendlicher Religiosität gedeutet werden kann. Es sollte – so der Autor folgerichtig – der Religionspädagogik selbstverständlicher Auftrag sein, diese „religiöse Daseinserschließung“ zu begleiten (ebd).

Konkrete Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik stehen am Ende dieser klugen und überzeugenden Arbeit, die zudem noch gut lesbar ist. Sie ist allen, die mit Jugendlichen über Spiritualität, Religiosität und christlichen Glauben ins Gespräch kommen wollen, sehr zu empfehlen.

Linz

Ilse Kögler

SPIRITUALITÄT

■ IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Übersetzt von Peter Knauer nach dem spanischen Urtext. Echter, Würzburg 1998. (156). Brosch. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

„Unter diesem Namen ‚geistliche Übungen‘ ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen

zu verstehen. ... Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ‚geistliche Übungen‘ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, ... den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“ So beginnen die „Exercitia spiritualia“ des Ignatius von Loyola, deren erste lateinische Druckfassung im Jahre 1548 in Rom erschien. Der spanische Urtext stammt aus dem Jahr 1544. Deutsch liegen die „Geistlichen Übungen“ in den Übertragungen von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1954) und Adolf Haas (Freiburg i.B. 1967) sowie in der Übersetzung von Peter Knauer (Leipzig, Graz-Wien-Köln 1978, 1988) vor. Die vorliegende Ausgabe Peter Knauers schließt an diese Übersetzung an und wurde für die Neuauflage leicht überarbeitet. Sie folgt dem spanischen Urtext und übernimmt die international neu eingeführte Verszählung innerhalb der einzelnen Nummern.

Das Exerzitienbuch ist der Schlüssel ignatianischer Spiritualität. Es gehört zu den spirituellen Grundtexten des neuzeitlichen Christentums und zu den Büchern, welche die Welt veränderten (H. Bröhmer). Das Buch der „Geistlichen Übungen“ ist kein Lesebuch und auch keine Studienunterlage, sondern eine Art Handbuch beziehungsweise Werkbuch, das vor allem als Unterweisung für denjenigen gedacht ist, der einem anderen die Übungen gibt und ihm die einzelnen Betrachtungen und methodische Hinweise dazu vorlegt (vgl. 19). Dabei sind sie alles andere als ein geschlossenes System. Die Anregungen sind bewusst knapp, denn der „Schöpfer soll unmittelbar am Geschöpf wirken und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (n. 15,7). Ignatius lehrt, immer neu in einer Art „existentialer Interpretation“ auf die Bedeutung des bezeugenden Wortes Gottes für das eigene Selbstverständnis zu achten. Gerade weil die „Geistlichen Übungen“ flexibel sind und an Menschen auf verschiedenen Stufen ihres geistlichen Weges und an verschiedene Formen des Lebens heutiger Menschen angepasst werden können (Kolvenbach), ist man dankbar für die genaue und verlässliche Übersetzung Knauers.

Freiburg i. B.

Manfred Scheuer

■ SPENDEL STEFANIE AURELIA/WAGNER MARION (Hg.), *Maria zu lieben*. Moderne Rede über eine biblische Frau. Pustet, Regensburg 1999.

„Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn. In Freud und in Leiden ihr Diener ich bin...“ möchte man den Titel dieses Buches fortführen. Ein zeitgemäßer Titel, um Maria ins Gespräch zu brin-

gen beziehungsweise mit ihr ins Gespräch zu kommen? Wer ist Maria? Schutzmantelmadonna, Himmelskönigin, Miterlöserin, „entrückte Überfrau“ oder Schwester im Glauben?

Die Autorinnen dieses Buches regen durch ihre Beiträge an, Maria aus unterschiedlichen Perspektiven erneut in den Blick zu nehmen.

So setzt sich Marion Wagner in ihrem Beitrag „Ballast oder Hilfe? Zum Verständnis und zur Bedeutung der Mariendogmen heute“ (S. 11ff) mit verbindlichen Glaubensaussagen über Maria auseinander. Sie kommt zu der Ansicht, dass diese Dogmen, „...durchaus Impulse für eine neue Identifikation mit Maria liefern können.“ (S. 20) Gabriele Miller zeichnet in „Maria, unsere Schwester im Glauben“ (S. 23ff) ein Porträt Mariens auf biblischem Hintergrund, indem sie zeigt, wie Maria uns in biblischen Szenen begegnet: solidarisch mit anderen und einmalig zugleich (Mt 1,1–17); erst nachdenkend, dann handelnd (Lk 2,19 und 2,51); nicht vorschnell frustriert (Joh 2,1–12); usw.

Die Faszination Mariens über Jahrhunderte hinweg findet ihren Ausdruck in verschiedenen Bildern: die Lilie wird Symbol für Maria, sie wird dargestellt als Prophetin im Ährenkleid oder als Knotenlöserin. Lydia Bendel-Maidl beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Ich bin die Lilie des Scharon. Liebende und Geliebte im Hohenlied“ (S. 39ff) intensiv mit der Interpretation des Hohenliedes durch Rupert von Deutz. Sie zeigt auf, wie wichtig für Deutz der Zusammenhang Lilie (Symbol für Keuschheit und Reinheit) und Maria war, jedoch: „Das Bild, das er zeichnet, ist bei aller Originalität auch geprägt vom Frauenbild seiner Zeit. Die Überhöhung dieses Bildes durch die Identifizierung mit Maria birgt die Gefahr einer Festschreibung zeitbedingter Züge am Frauenbild als gottgewollt.“ (S. 58)

Andrea Tafferner beschreibt in „Prophetin im Ährenkleid“ (S. 61ff), wie sich in der Darstellung Mariens im Ährenkleid (14. beziehungsweise 15. Jahrhundert) zwei Traditionen aus unterschiedlichen Kontexten zusammengefunden haben: die biblische Suche nach Gerechtigkeit (Maria in Nachfolge von Rut und Hanna) und der griechisch-römische Mythos der Erdmutter (Demeter). Darin sieht sie die Versöhnung von zyklischem und linearem Denken: „Maria im Ährenkleid: Das ist die Prophetin, die die Geschichte als den Ort begreift, wo Gerechtigkeit hergestellt werden muss, wo wir alle verantwortlich sind, dass sich die Reichen mit den Hungern den solidarisieren...“ (S. 68).

Auf der Suche nach einem ökumenischen Marienbild stößt Benedikta Hintersberger („Maria vom Knoten – Knotenlöserin“) auf das Bild Mariens als Knotenlöserin. Obwohl sie persönlich dieses Bild

als sehr heilsam empfindet und auf die Fürsprache Mariens nicht verzichten möchte, akzeptiert sie die Vorbehalte ihrer evangelischen Schwestern, die das Mittlertum und Erlösungswerk Christi verdunkelt sehen (vgl. S. 75).

„Blütenkranz, Perlenspiel, Liebeslied. Bemerkungen zum Rosenkranz“ (S. 81ff) lautet der Titel des Beitrags von Stefanie Aurelia Spendel. Die Autorin bedenkt die Geschichte und die Bedeutung des Rosenkranzes auf berührende Art und Weise.

Neben Alida Bremmers „Maria in der Literatur“ (S. 94ff) und Claudia Lücking-Michels „Maria und die Frauen. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte der katholischen Marienverehrung“ (S. 107ff) ist noch Katja Heinemanns „Ein Weg zu sich selbst, zu anderen und zu Gott. Maria im Spiegel der Glaubens- und Lebenserfahrung von Frauen aus dem Süden“ (S. 120ff) erwähnenswert. Heinemann zeigt auf, wie intensiv Frauen sich in Lateinamerika, Afrika und Asien um eine eigene Annäherung an Maria bemühen. Diese Frauen fordern für sich das Recht, Maria aus ihrem „goldenen Käfig“ (dogmatische und konfessionelle Engführungen) zu befreien (vgl. S. 122) und wollen sie als Symbol integrativer Befreiung wiedergewinnen. Die eigene Lebenssituation wird zum Interpretationsschlüssel, der Frage „Wer ist Maria?“ folgt „Wer ist Maria in meinem, unserem Leben?“ „In ihrer Suche nach einer neuen Sicht der Persönlichkeit und des Wirkens Marias begnügen sie sich darum nicht damit, vorhandene Marienbilder neu zu arrangieren oder auf die Realität ihrer Gesellschaft auszurichten, sondern gehen über diese hinaus, indem sie die Begegnung mit der Mutter Jesu in ihren eigenen Lebensvollzug hineinholen. Auf diese Weise ist die Maria des Magnifikats zur Schlüsselfigur der Spiritualität von Frauen in den kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas geworden.“ (S. 124)

„Was ich von Maria weitergeben will. Biographischer Zugang“ (S. 139ff) von Regina Radlbeck-Ossmann rundet dieses Werk vorläufig ab. Vorläufig deshalb, weil es drängt, von den LeserInnen persönlich weitergeschrieben zu werden mit dem Titel: „Wer bist du für mich, Maria?“

Linz

Elisabeth Regina Stadlmeier

■ BONTZ HERBERT, *Unzeitgemäße Gottsuche*. Snayder, Paderborn 2. Aufl. 1998. (169). Kart. DM 24,80.

Karl Rahner hat immer wieder darauf hingewiesen, dass der christliche Glaube zwar reflektiert werden kann – und muss! –, aber dadurch Reflexion konstituiert wird, „weil grundsätzlich die Reflexion (des Alltags und der Wissenschaft) den unreflektierten Daseinsvollzug nicht adäquat einholen kann und der Mensch nie bloß aus

seiner Reflexion lebt“ (Grundkurs des Glaubens, 287). Genau diese Spannung wird bei der Lektüre des vorliegenden Buches von Dr. med. Herbert Bontz deutlich: Die *Lebens- und Glaubenshaltung* des Autors hat ihr unverfügbares Recht und verdient Respekt; sie entzieht sich der Analyse eines theologischen Urteils. Die Gedanken allerdings, die in *Buchform* veröffentlicht werden, müssen an den Kriterien theologischer Argumentation gemessen werden und sind der kritischen Diskussion ausgesetzt.

Der Anspruch des Autors besteht darin, „dem nachfragenden Intellekt Grundvoraussetzungen moderner und dennoch unverfälschter Frömmigkeit“ (9) aufzuzeigen. Bereits das „dennoch“ zeigt eine Haltung an, die das gesamte Buch durchzieht: Bontz versteht sich als Vertreter einer „unzeitgemäßen Gottsuche“, die – so die Ankündigung auf dem Buchdeckel – „sich nicht mit dem gegenwärtigen Angebot einer verbraucherfreundlich verpackten Gottesvorstellung zufriedengeben“ will. In einer Sammlung von Beiträgen, „kontemplativen Texten“, Gedichten und Geschichten unternimmt der Autor das, was die traditionelle Fundamentaltheologie eine „demonstratio religiosa“ genannt hat: die Plausibilität des Glaubens an Gott als eines höchsten Wesens aufzuzeigen. Gegen dieses Anliegen ist nichts einzuwenden. Es ist für den Rez. allerdings schwer nachzuvollziehen, den Bereich der menschlichen Erfahrung in jeweils zwei Arten von „Immanenz“ und „Transzendenz“ aufzuteilen (vgl. 19f), religionskritische Rückfragen als „Einwände des vordergründig analysierenden Verstandes“ (67) abzutun und schließlich bei der „Erkenntnis“ [sic!] zu landen, „dass blinder Glaube allein als unverdienbares Geschenk tiefer spiritueller Erfahrung empfangen werden kann“ (75). Es verwundert dann auch nicht mehr, dass „verständige Logik“ gegen eine „Verantwortlichkeit vor dem Ewigen“ (102) ausgespielt und eine „arationale Logik“ – als Alternative zu „rationalem“ und „irrationalen“ Denken – eingeführt wird (vgl. 106). Sehr bedenklich wird es aber, wenn das Theodizeeproblem als reines Produkt der „Irrationalität eines Denkens“ (108) angesehen wird – anstatt das „Geschenk arationaler Glaubensgewissheit“ (109) anzunehmen – oder die (befreiungstheologische) Option für die Armen als „billige Vereinfachung“ (147) qualifiziert wird.

Nochmals: Über die persönliche Lebens- und Glaubenserfahrung des Autors steht uns kein Urteil zu; die schriftliche Explikation hält den Kriterien theologischer Urteilsbildung (argumentierender Bezug auf biblische Texte, theologische Tradition, kirchlicher Kontext, gesellschaftliches Problembewusstsein usw.) nicht

stand. Bedrückend ist nicht nur der Mangel an fachlicher Methodik, der auch durch einen pathetisch-mystischen Schreibstil nicht wettgemacht wird, sondern die durchgängige Polemik gegen andere theologische Meinungen (zum Beispiel: „Verwirrspiel pseudotheologischer Rhetorik“ [78], „Ignoranz“ [84], „flickschusternde Beantwortung“ [109] usw.). Es wäre schade, würde jemand aufgrund der Lektüre dieses Buches die Meinung vertreten, Frömmigkeit und Strenge des Denkens wären Gegensätze.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ HAHNEN PETER, *Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität*. (Typ 3) Lit-Verlag, Münster 1998. (504). Brosch. DM 59,80.

„Rhythmisches Liedgut“, „Sacropop“, „Neues Geistliches Lied“, das sind gängige Bezeichnungen für jene Gesänge und musikalischen Formen, die, von der U-Musik (Jazz, Rock, Pop, Folk, Schlager ...) beeinflusst, auch bei uns Eingang gefunden haben in die Praxis musikalischer Gottesdienstgestaltung. Von den einen noch immer abgelehnt oder zumindest argwöhnisch betrachtet, ob es sich hier um eine der Liturgie angemessene Musik handelt, wird dieses neue Liedgut von anderen als Ausdruck einer Kirchen- und Selbstreform bewertet und willkommen geheißen.

Das vorliegende Buch „Das Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität gibt schon im Titel eine positive Wertung des Phänomens an. Die Arbeit von Peter Hahnen bietet nicht nur eine umfassende Darstellung von Geschichte und Inhalt des NGL, sondern setzt sich auch ausführlich mit der Frage nach der Funktion und Wertung dieser neuen musikalischen Formen im Hinblick auf die Spiritualität christlicher Gemeinden auseinander. Zuvor versucht der Autor den Begriff Spiritualität näher zu definieren, setzt sich mit Grundsatzen vom Verhältnis von Theologie und Musik auseinander und durchleuchtet Wesen, Wirkung und Funktion von Pop- und Rockmusik.

Insgesamt stellt das Buch eine (etwas zu) umfangreiche Gesamtdarstellung des Phänomens „Neues Geistliches Lied“ dar. Es bietet Hilfe bei der Bewertung, Beurteilung und Einordnung von Texten und Musik dieses Genres.

Ein abschließender Teil bringt Interviews mit Hauptvertretern dieser musikalischen Stilrichtung, persönliche Zeugnisse des Zugangs zu diesen Texten und Liedern und praktische Anregungen für Seelsorger, Jugendarbeiter, Chor- und Jugendchorleiter.

Linz

Josef Habringer

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Schöpfung und Geschöpflichkeit

Franz Gruber: „Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5)

Winfried Haunerland: Brauchen wir ein neues Fest?

Christoph Baumgartinger: Vertrauen in die Welt sichern

Bezug der Zeitschrift**In der Bundesrepublik Deutschland****Einzahlung**Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg,
Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel

Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085

Bayer. Hypobank Regensburg 6700 505 292 BLZ 75020314

Sparkasse Regensburg 208 BLZ 75050000

In ÖsterreichTheologisch-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

Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218

Im AuslandVerlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg,
Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652
oder über den BuchhandelIn 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. 0732/784293-4142, 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

Die 5 wichtigsten Bibelübersetzungen auf CD-ROM



Quadro-Bibel plus
jetzt noch komfortabler
ca. **DM 198,-** / EUR 101,24
ISBN 3-460-01002-9

Die Übersetzungen:

- ◆ Einheitsübersetzung
- ◆ Luther 1994
- ◆ Elberfelder Bibel
- ◆ Neue Gute Nachricht
- ◆ Evangelien aus der Zürcher Bibel

Die Anwendung:

- ◆ Leistungsstarkes Suchprogramm
- ◆ synchrone Fenster
- ◆ Verbesserter Textexport
- ◆ und vieles andere mehr ...

Systemvoraussetzungen:

PC mit Microsoft Windows 3.1, 95, 98
oder NT, CD-ROM-Laufwerk,
0-45 MB freier Plattenplatz.

Quadro-Bibel update
auf Version 2.0
ca. **DM 68,-** / EUR 34,77
ISBN 3-460-01008-8



Versandbuchhandlung
Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart
Tel. 0711 / 6192037
Fax 0711 / 6192044

Bestellen Sie
über Ihre
Buchhandlung
oder über:

Zeitgemäße Liturgie?



Wie muß eine Liturgie aussehen, die den modernen Menschen noch erreicht? Wie weit kann sie auf die Erwartungen der Erlebnisgesellschaft eingehen, ohne ihre Identität zu verlieren? Liturgiewissenschaftler und Pastoraltheologen analysieren Bedingungen und Möglichkeiten zeitgemäßer liturgischer Konzepte.

Format 14,8 x 21,0 cm
268 Seiten, kartoniert
DM 32,- / öS 234,- / sFr 30,-
ISBN 3-460-33046-5

Bestellen Sie über Ihre
Buchhandlung oder über:



Versandbuchhandlung
Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart
Tel. 0711 / 6192037
Fax 0711 / 6192044

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SCHÖPFUNG UND GESCHÖPFLICHKEIT

Dexinger · „Wir alle sind das Werk deiner Hände“

Gruber · „Und es gab noch keinen Menschen“

Haunerland · Brauchen wir ein neues Fest?

Baumgartinger · Vertrauen in die Welt sichern

Kalb · Tierschutz und Religionsfreiheit

Boissl · Das Tier in Therapie und Pädagogik

Machinek · Die Idee des Kreationismus in Polen

Gruber · Wahrheit und unbedingter Sinn (2)

Seigfried · Ein Meilenstein der Ökumene (2)

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (P. Ebenbauer),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis,
Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Kunst,
Philosophie, Religionspädagogik, Spiritualität

3 2000 148. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Schwerpunktthema: Schöpfung und Geschöpflichkeit

Ferdinand Dexinger:	„Wir alle sind das Werk deiner Hände“ (Jes 64,7). Die Schöpfung als Tat Gottes in der biblischen Religion	226
Franz Gruber:	„Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5). Grundlinien einer Theologie der Schöpfung	240
Winfried Haunerland:	Brauchen wir ein neues Fest? Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie ...	251
Christoph Baumgartinger:	Vertrauen in die Welt sichern. Schöpfungstheologische Dimensionen in der Volksfrömmigkeit	262
Herbert Kalb:	Tierschutz und Religionsfreiheit. Zum Schächten nach dem Erkenntnis des österreichischen Verfassungsgerichtshofs vom 17.2.1998	269
Karl-Werner Boissl:	Das Tier in Therapie und Pädagogik	276
Marian Machinek:	Die Idee des Kreationismus in der philosophisch-theologischen Tradition Polens	281
Abhandlungen:		
Franz Gruber:	Wahrheit und unbedingter Sinn. Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. (2)	288
Adam Seigfried:	Ein Meilenstein der Ökumene: Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre (2)	301
Bericht:		
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	310
Literatur:		
	Das aktuelle theologische Buch – Peter Ebenbauer: Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (F. Uhl/A. Boelderl)	314
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (316), Anregungen für die Praxis (321), Bibelwissenschaft (321), Kirchengeschichte (322), Kunst (325), Philosophie (326), Religionspädagogik (330), Spiritualität (331)	
	Eingesandte Schriften	332
	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,
 Hon. Prof. Dr. Dr. habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der Prof. Dr. Christoph Baumgartinger, Harterfeldstraße 2A, A-4060 Leonding
 Mitarbeiter: Dir. Dr. Karl-Werner Boissl, A-3362 Mauer 221
 Prof. DDr. Ferdinand Dexinger, Spitalgasse 2 – Hof 7.3, A-1090 Wien
 Ass. Dr. Peter Ebenbauer, Parkstraße 1a, A-8010 Graz
 Doz. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. DDr. Marian Machinek, Ul. Pstrowskiego 17 m. 14, PL-10-601 Olsztyn
 Prof. DDr. Adam Seigfried, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg

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 ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

Liebe Leserin, lieber Leser!

Probleme des Umweltschutzes und einer ökologisch ausgerichteten Politik, Wirtschaft und Lebensführung sind längst nicht mehr Spezialfragen einiger weniger Idealisten. Mehr und mehr wurde in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts deutlich: Was heute versäumt wird, müssen Generationen in der Zukunft bezahlen. Es spricht für die wache Zeitgenossenschaft der christlichen Kirchen, wenn hier ebenfalls eine neue Aufmerksamkeit für den biblisch begründeten Schöpfungsauftrag gewachsen ist und stärker als früher auch Ansätze für eine christliche Umwelt- und Schöpfungsethik gesucht werden. Überkonfessionell und zugleich in die einzelnen Kirchen zurückwirkend hat 1983 der Ökumenische Rat der Kirchen auf seiner 6. Vollversammlung in Vancouver beschlossen, zu einer Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Seoul 1990) einzuladen.

Dass der Mensch eine Verantwortung für die Schöpfung hat, schließt die Anerkennung des Schöpfers ein, vor dem sich der Mensch zu verantworten hat. Doch muss sich der Mensch nicht nur seiner eigenen Geschöpflichkeit

bewusst sein, sondern auch lernen, in den geschaffenen Kreaturen Mitgeschöpfe zu sehen. Erst jüngst meinte der Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), dass die Schöpfung gerettet werden könne, wenn das Mitgefühl für die Geschöpfe wieder geweckt werde. Die Umweltbeauftragten der katholischen Bischofskonferenzen in Europa forderten beim gleichen Anlass, den 1. September als „Tag der Schöpfung“ zu begehen und so aufzugreifen, was der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel für seine Kirche schon 1989 getan hat.

Natürlich kann und muss man über die Wege streiten, auf denen eine neue Sensibilität für unser Leben in dieser Welt wachsen kann. Aber unstrittig sollte sein, dass Schöpfungstheologie kein Randthema theologischer Reflexion ist und dass die Förderung einer Schöpfungsspiritualität zu den zeitgerechten Herausforderungen christlicher Frömmigkeit gehört. Nicht zuletzt vom Zeugnis der Heiligen Schrift müssen wir uns daran immer wieder erinnern lassen.

Ihre Redaktion

FERDINAND DEXINGER

„Wir alle sind das Werk deiner Hände“ (Jes 64,7)

Die Schöpfung als Tat Gottes in der biblischen Religion

Unübersehbar spielt der Schöpfungsglaube in der Bibel eine zentrale Rolle. Wichtige Aspekte aus den Schriften Israels mit Einschluss des Neuen Testaments zeichnet der Wiener Judaist nach. Zugleich gibt er Hinweise, wie die biblischen Motive in jüdischer Theologie aufgegriffen und interpretiert werden. (Redaktion)

Vorbemerkung

Es ist offenkundig kein Zufall, wenn die Bibel mit den Worten beginnt: „Im Anfang schuf (heb.: bara) Gott Himmel und Erde ... Gott **sprach**: Es werde Licht. Und es wurde Licht.“ (Gen 1,1.3). Das Johannesevangelium mit seinem Prolog: „Im Anfang war das **Wort**, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1) knüpft bewusst an das Schöpfungswort Gottes an. Die jüdische Tradition hat in ähnlicher Weise die Welt im Wort Gottes verankert gesehen: „Mit zehn **Worten** ist die Welt erschaffen worden.“ (mAv 5,1)

Diese wenigen Zitate stecken bereits das Feld ab, auf dem sich das Schöpfungsdenken der vom sogenannten Alten Testament ausgehenden biblischen Religion, in ihren konkreten Formen Judentum und Christentum, bewegt.

Es gibt für die biblische Religion keine Sicht der Welt ohne Rückbezug auf Gott, ihren Schöpfer. Das Zitat aus der Mischna: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der **Tora**, auf dem Gottesdienst und auf barmherziger menschlicher Zuwendung“ (mAv 1,2) weist

darauf hin, dass die Welt gleich wie durch das Schöpfungswort Gottes¹ auch durch die personalen Vollzüge des Menschen Bestand hat. Die Reflexion über die Schöpfung lässt sich so gesehen aus keinem Gebiet der biblischen Religion und Frömmigkeit ausklammern. Dennoch gibt es Bereiche, in denen das Thema Schöpfung besonders zur Sprache kommt. Zunächst ist es der **Schöpfungsbericht** selbst, der zu vielfältigen Überlegungen Anlass gegeben hat. Ähnliches gilt für die emotionalen Impulse, die von der Betrachtung der Schöpfung ausgehen, sei es die **staunende Verwunderung** oder auch die **Bitterkeit** angesichts des erfahrenen Leides. Die dem Menschen von Gott **zugewiesene Verantwortung gegenüber der Schöpfung** ist weniger ein eigens thematisierter, aber doch in vielen Bezügen zutage tretender Aspekt. Schließlich wird dann die Frage nach der endgültigen **Zukunft der Schöpfung** mit der Erwartung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde beantwortet. Diese verschiedenen Aspekte wurden nicht nur in der Zeit bis zum Abschluss des Neuen Testaments erörtert, sondern auch in den späteren theologischen

¹ Die ausdrückliche Feststellung, dass allein durch das Wort Gottes die Geschöpfe ins Dasein treten, begegnet sowohl in jüdischen wie auch christlichen Schriften. Vgl. etwa BerR 44, 22; syrBar 14,17; 4 Ezra 6,38; Heb 11,3; 2 Petr 3,5.

Reflexionen des Judentums und Christentums immer wieder aufgenommen und aktualisiert². Im Sinne der hier gestellten Aufgabe wird diesen Gedankengängen in den biblischen und außerbiblischen Quellen nachgegangen, soweit sie bis zum Abschluss der Mischna um etwa 200 n. Chr. entstanden sind³. Da die Texte auch für den heutigen Leser verhältnismäßig leicht zu verstehen sind, sollen die wesentlichen Gedankengänge mit den Worten der Quellen selbst dargestellt werden.

Der Gott Israels als Schöpfer der Welt

Die historisch-kritische Rekonstruktion der Entstehung des sogenannten Alten Testaments lehrt uns, dass der priesterliche Schöpfungsbericht erst in der exilisch-nachexilischen Zeit als die große Klammer der gesamten Heilsgeschichte an den Anfang der Tora gestellt wurde. Aber auch wenn man mit dem religiösen Judentum und manchen christlichen Traditionen dieses literarkritische Modell außer Acht lässt, bleibt die Funktion dieses Teiles der Tora voll bestehen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und daher auch der Gott Jesu Christi (Eph 1,17) ist

der Schöpfer der Welt. Die Heilsgeschichte ist nicht Partikular-, sondern Universalgeschichte. Die priester-schriftliche Reflexion über die Schöpfung macht die Geschichte Jahwes mit Israel zur universalen Heilsgeschichte. Es wäre nun sicher interessant, im Detail nachzuvollziehen, wie priesterliches Denken die vorgegebenen alt-orientalischen Schöpfungsmythen im Sinne des Gottesbegriffes Israels umgeprägt hat⁴. Es ist jedoch weder die jüdische noch die christliche Tradition von diesen Erkenntnissen der historisch-kritischen Forschung geprägt. Die jüdische Gebetstradition bekennt einfach ihren Glauben an die Schöpfung mit den Worten des von Moses Maimonides (1135–1204) verfassten Glaubensbekenntnisses: *„Ich glaube mit vollständigem Glauben, dass der Schöpfer, gepriesen sei sein Name, der Schöpfer und Lenker aller Geschöpfe ist und er allein alles Geschehen wirkte, wirkt und wirken wird.“* Dennoch verbanden sich mit diesem Bekenntnis zu allen Zeiten auch schwierige Fragen, die vor allem im Anschluss an den biblischen Schöpfungsbericht und seine Auslegung gestellt wurden⁵.

Ein besonderes Problem stellte (und stellt) dabei die literarische Eigenart

² Wenn man sich ein wenig bei den jüdischen Schriftauslegern von Philo bis Samson Raphael Hirsch umsieht, dann staunt man über die Vielfalt der Gedanken, die im Anschluss an den Bibeltext geäußert wurden. Man erkennt sehr deutlich, wie sehr sich diese Denker durch den jeweiligen philosophischen Zeitgeist herausgefordert fühlten. Im Grunde ging es ihnen dann aber nicht um neue und eigene philosophische oder naturwissenschaftliche Modelle, sondern um das Aufzeigen eines rational möglichen Weges zur Bewahrung des Schöpfungsglaubens angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen.

³ So ist es hier auch nicht möglich, etwa auf die schon im Sefer Jezira (ca. 3. Jh. n. Chr.) grundgelegten Schöpfungsvorstellungen der Kabbala einzugehen.

⁴ Vgl. Gerhard von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens* (1936), in: *Ges. Studien zum AT*, München 1958, 136–147; Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, 207ff. 292ff.; Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, Neukirchen 1967; Othmar Keel/Max Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis*, 2 Bde, Stuttgart 1971; Walter Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975; Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des AT*, Stuttgart 1996.

⁵ Moses ben Nachman (1194–1270) formuliert die Bedeutung des Glaubens an die Schöpfung in aller Schärfe: „Das ist die Wurzel des Glaubens und wer daran nicht glaubt und denkt, dass die Welt von Ewigkeit existierte, ist einer, der die Grundlagen leugnet und überhaupt keine Tora hat.“ (zu Gen 1,1).

der Schöpfungsgeschichte dar, für deren Verständnis es an der nötigen Einsicht in die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge fehlte. Es ist frappierend zu sehen, wie die traditionellen Schriftinterpreten gerade mit jenen Textstellen Verständnisprobleme haben, die wir heute als das Produkt einer Verbindung von verschiedenen, teilweise einander widersprechenden, vorbiblischen literarischen Elementen erkennen. Weil diese historisch-kritischen Sichtweisen für jüdisch-traditionelle Anschauung zu keiner Zeit akzeptabel waren, schied und scheidet dieses Erklärungsmodell aus. Das zu wissen ist jedoch Voraussetzung dafür, die angebotenen Deutungen nachvollziehen zu können.

Ein sehr eindrucksvolles Beispiel ist Philo von Alexandrien (ca. 20 v. bis 40 n. Chr.).⁶ Er erkannte, was jedem, der die ersten beiden Kapitel der Genesis liest, auffällt, dass nämlich über die Schöpfung zweimal berichtet wird. Bekanntlich hat die historisch-kritische Bibelwissenschaft diesen Sachverhalt durch die Annahme erklärt, dass in der vorliegenden Endfassung des Textes zwei verschiedene, ursprünglich unabhängige Schöpfungsberichte vereinigt wurden. Philo gibt eine verblüffend andere Erklärung für diese Verdopplung. Für ihn als einen von der Philosophie Platos geprägten hellenistisch-jüdischen Denker liegt hier bereits die Ideenlehre vor. Mose habe im ersten Bericht von der Erschaffung der Ideen-

welt durch Gott gesprochen: *Zuerst also erschuf der Schöpfer einen unkörperlichen Himmel und eine unsichtbare Erde und die Idee der Luft ...* (Opif. 29)

Im zweiten, mit Gen 2,4b beginnenden Bericht werde dann die Entstehung der realen Welt beschrieben. Das führt er besonders deutlich im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen aus: *„Hiermit zeigt er (nämlich Mose in Gen 2,7) ganz klar, dass ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbild Gottes geschaffen war; denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee oder ein Gattungsbegriff oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich.“* (Opif. 135)

Durch diese Erklärung vermag Philo nicht nur die Bibel mit der zeitgenössischen Philosophie zu harmonisieren, sondern durch deren zeitlichen Vorrang Plato zum Epigonen des Mose⁷ zu machen.

Die Schöpfungsvorstellung wurde nicht erst in solchen späteren philosophischen Denkansätzen des hellenistischen Judentums, sondern schon in der hebräischen Bibel selbst reflektiert. Man kann nachvollziehen, wie sich die Schöpfungstheologie im Rahmen der

⁶ Leopold Cohn u.a. (Hg.), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung. Berlin 1962.

⁷ Wie am Beispiel Raschi's (1040–1105) deutlich wird, hatte auch die ma. jüdische Exegese Probleme mit dem doppelten Schöpfungsbericht. Raschi weist in seiner Erklärung von Gen 1,27 zunächst auf den im Talmud enthaltenen Midrasch hin, wonach Gott den Menschen zuerst mit doppeltem Angesicht geschaffen und erst später geteilt habe. Mit dieser „Hypothese“ aber offenbar unzufrieden, wendet sich Raschi dem Wortlaut zu: „Der einfache Sinn des Verses ist, dass er dir hier mitteilt, dass beide am sechsten Tag erschaffen wurden, aber er erklärt dir noch nicht, wie sie erschaffen wurden, das erklärt er dir an einer anderen Stelle.“ In der Erklärung zu Gen 2,7 gibt er dann auch das ausdrückliche exegetische Prinzip an, nach dem er hier vorgeht: „Wenn auf eine zusammenfassende Angabe eine Erzählung folgt, so ist diese die Ausführung der ersteren.“

israelitischen Religion herausbildete. Dabei ist zwischen der grundlegenden Vorstellung und dem zu ihrer Darstellung in der Genesis benützten altorientalischen Material zu unterscheiden. Die hebräische Bibel spricht nicht nur in der Genesis von Schöpfung und Schöpfer. Der vorexilische 93. Psalm⁸ etwa zeigt Jahwe als den königlichen Herrn, dessen Thron auf dem nicht wankenden Erdkreis steht:

Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet. Der Erdkreis (tevel) ist fest gegründet, nie wird er wanken. Dein Thron steht fest (tikon) von Anbeginn (me'as), du bist seit Ewigkeit (me'olam). Fluten erheben sich, Herr, Fluten erheben ihr Brausen, Fluten erheben ihr Tosen. Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser, gewaltiger als die Brandung des Meeres ist der Herr in der Höhe. (Ps 93,1–4)

Die universale, stabile, herrscherliche Gewalt Gottes wirkt auch auf den Erdkreis zurück. Gottes Herrschaft und die Erhaltung der Schöpfung hängen offenbar eng zusammen, wobei in Israel der gedankliche Weg von der Anerkennung Gottes als Herrscher zu seiner Sicht als Schöpfer geführt haben dürfte. Die Vorstellung einer eigenen initialen Schöpfung durch Gott wird erst in der exilisch-nachexilischen Zeit formuliert:

Dein ist der Tag, dein auch die Nacht, hingestellt (hakhinota) hast du Sonne und Mond. Du hast die Grenzen der Erde festgesetzt, hast Sommer und Winter geschaffen. (Ps 74,16f)

Mit anderen Worten spricht der 104. Psalm von dieser Wirksamkeit Gottes: *Sendest du deinen Geist aus, so werden sie*

alle erschaffen (bara), und du erneuerst das Antlitz der Erde. (Ps 104,30)

Eine klare Aussage über Jahwe als den Schöpfer der Welt findet sich bei Deuterocesaja:

Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf (hier Partizip von: bara). Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht. (Jes 40,28)

Der spezifische Gebrauch des Verbums bara = erschaffen in den eben angeführten Stellen und im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) selbst erscheint in Jes 45 mit der persischen Periode der Geschichte Israels verbunden⁹, die offenbar als Entstehungszeit einer ausdrücklichen biblischen Schöpfungslehre anzusehen ist:

Ich habe die Erde gemacht und die Menschen auf ihr geschaffen (barati). Ich habe den Himmel ausgespannt mit meinen Händen, und ich befehle seinem ganzen Heer. Ich habe ihn (Kyrus) aus Gerechtigkeit zum Aufbruch veranlasst. Alle Wege ebne ich ihm. Er baut meine Stadt wieder auf, mein verschlepptes Volk lässt er frei, aber nicht für Lösegeld oder Geschenke. Der Herr der Heere hat gesprochen. (Jes 45,12f)

Das hat im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, der in der exilisch-nachexilischen Zeit endgültig formuliert worden ist, seinen klassischen Ausdruck gefunden. Abgesehen von der Heiligung des Schabbats sind dessen korrespondierende Elemente etwa folgende:

¹ *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde;* ³ *Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.* ⁸ *Gott nannte das Gewölbe*

⁸ Hans-Joachim Kraus, Psalmen, Neukirchen 1961.

⁹ Rainer Albertz, Welterschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen, 1974.

Himmel. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag. ⁹ Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde. So geschah es. ¹⁰ Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. Gott sah, dass es gut war. ¹⁴ Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen; ²⁶ Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. ²⁷ Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. ²⁸ So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. ² Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. ³ Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. (Gen 1,1–2,3)

Weder in Jes 45 noch auch in Gen 1 ist schon von einer Schöpfung aus dem Nichts die Rede. Der konkrete Zweck der literarischen Gestaltung dieses Schöpfungsberichtes ist vielmehr die Begründung des Schabbats im Rahmen der Sieben-Tage-Woche, wie sich aus Gen 2,2f ergibt. Abgesehen von diesem Skopus der Erzählung wird die Welt in ihrem realen Zustand geschildert, von dem gilt, dass er nicht der ursprünglichen positiven Konzeption des Schöpfers entspricht¹⁰.

In der hellenistischen Zeit wurde über den inzwischen kanonischen Schöpfungsbericht weiter reflektiert. Im 2. Makkabäerbuch, das wohl im 2. Jh. v. Chr. entstanden ist¹¹, wird nun der Gedanke an die Schöpfung aus dem Nichts¹² eindeutig ausgesprochen:

Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. (2 Makk 7,28)

Der Aussage über die creatio ex nihilo geht die Aufforderung zur Betrachtung der Schöpfung voraus. Dieser Weg wird in der weisheitlichen Literatur auf

¹⁰ Die Literatur zu diesem Teil der Bibel ist unerschöpflich. Es seien hier nur wenige Hinweise gegeben. Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* Berlin 1899 (= Nachdr. Berlin 1963); Johann-Baptist Bauer, *Die biblische Urgeschichte*, Paderborn 1964; Henricus Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte* (1957), Mainz 1967; Oswald Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Erträge der Forschung 7), Darmstadt 1972; ders., *Genesis 1–11* (Biblicher Kommentar I,1), Neukirchen 1974; Robert Oberforcher, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte*, Innsbruck 1981; Odil Hannes Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1981; Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang*, Neukirchen 1997.

¹¹ Vgl. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, XLIII.

¹² Im Mittelalter ging es der jüdischen Schriftinterpretation anschließend an die Philosophie des Aristoteles wieder um das Problem der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Der Wortlaut der Bibel legt anscheinend nahe, dass es Dinge gab, die – wie zum Beispiel das Wasser in Gen 1,2 – nicht erschaffen wurden. Der erste jüdische Denker, der sich mit diesen Fragen auseinandersetzen musste, war Saadia Gaon (ca 892–942). Er erinnert daran, dass der Vers Gen 1,2 „... einige Menschen dazu brachte zu denken, dass die Finsternis und der Wind und das Wasser vor der Schöpfung da waren.“ Und er erinnert daran, dass die Schriften an anderer Stelle „... auch ausdrücklich ... sagen, dass diese Dinge geschaffen sind.“ Raschi sieht sich 100 Jahre später demselben Problem gegenüber: „... es heißt, der Geist Gottes schwebte über der Fläche des Wassers, und der Vers hat uns noch nicht offenbart, wann die Erschaffung des Wassers stattgefunden; aus diesem Vers kannst du entnehmen, dass das Wasser schon vor der Erde erschaffen war.“ Demnach lehren nach Raschi die Worte „am Anfang“ (Gen 1,1) nichts über die Reihenfolge, in der geschaffen wurde, und es ist für ihn klar, dass Gott der Schöpfer von ausnahmslos allem ist.

vielfache Weise beschritten und öffnete der Schöpfungstheologie der biblischen Religion ganz neue Sichtweisen. Dass Gott die gesamte Welt schuf, ist auch für die neutestamentlichen Schriften selbstverständlich:

Du, Herr, hast vorzeiten der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. (Hebr 1,10)

Diese Überzeugung motiviert auch das Gebet der Urgemeinde:

Als sie das hörten, erhoben sie einmütig ihre Stimme zu Gott und sprachen: Herr, du hast den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen und alles, was dazu gehört... (Apg 4,24)

Ebenso findet sich diese Sicht in der Geheimen Offenbarung des Johannes: *Und alle Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer, alles, was in der Welt ist, hörte ich sprechen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebühren Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft in alle Ewigkeit.* (Offb 5,13)

Die Grundlage für solches, auch neutestamentliches Beten wird aus einer Stelle der Mischna klar:

Alles, was der Heilige, gepriesen sei er, in seiner Welt erschaffen hat, hat er nur zu seiner Ehre erschaffen; Denn es heißt: ‚Denn jeden, der nach meinem Namen benannt ist, habe ich zu meiner Ehre erschaffen, geformt und gemacht‘. (Jes 43,7 in: mAv 6,11)

Das entspricht in durchaus frappierender Weise dem Gedankengang einer Stelle in der Geheimen Offenbarung:

Würdig bist du, unser Herr und Gott, Herrlichkeit zu empfangen und Ehre und Macht. Denn du bist es, der die Welt erschaffen hat, durch deinen Willen war sie und wurde sie erschaffen. (Offb 4,11)

Die Schöpfung ist nach einhelliger Auffassung der biblischen Religion zur Ehre Gottes da, was der Mensch in seinem Gebet anerkennend zum Ausdruck bringt¹³.

Die Schöpfung als Spiegel der Weisheit des Schöpfers

Das die Ehre des Schöpfers anerkennende Gebet des Menschen ist zugleich Ausdruck des Bewusstseins seiner eigenen Kreatürlichkeit. Indem der Mensch angesichts der Größe der Schöpfung seine eigene Kleinheit erkennt, steht er staunend vor den Wundern des Kosmos.

In den Psalmen begegnet dieses staunende Bewundern der Schöpfung, durch die, wie es Ps 19 deutlich macht¹⁴, Existenz und Macht Jahwes sichtbar werden:

Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, von seinem machtvollen Walten¹⁵ kündigt das Firmament. (Ps 19,2)

Die einzelnen Schöpfungswerke werden in Ps 148 aufgefordert, Gott zu loben:

Halleluja! Lobet den Herrn vom Himmel her, lobt ihn in den Höhen: lobt ihn, Sonne und Mond, lobt ihn, all ihr leuchtenden Sterne; lobt ihn, alle Himmel und ihr Wasser über dem Himmel! Loben sollen sie den Namen des Herrn; denn er gebot, und sie

¹³ Vgl. zum Weltbild Cornelis Houtman, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden 1993; Ferdinand Dexinger, *Welt- und Menschenbild(er) des Judentums*, in: Andreas Resch (Hg.), *Die Welt der Weltbilder*, Innsbruck 1994, 309–347.

¹⁴ Josef M. Oesch, *Zur Übersetzung und Auslegung von Psalm 19*, BN 26 (1985) 71–89.

¹⁵ Vgl. Oesch, *Übersetzung 72*, wo er für diese Übersetzung eintritt und darauf hinweist, dass Ps 19 etwa im selben Zeitraum wie Kohelet entstanden ist. Im Unterschied zu diesem betont der Psalm aber, was in unserem Zusammenhang wichtig ist, „dass dieses Walten Gottes grundsätzlich erkennbar sei“.

waren erschaffen. Er stellte sie hin für immer und ewig, er gab ihnen ein Gesetz, das sie nicht übertreten. Lobet den Herrn, ihr auf der Erde, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen, Feuer und Hagel, Schnee und Nebel, du Sturmwind, der sein Wort vollzieht, ihr Berge und all ihr Hügel, ihr Fruchtbäume und alle Zedern, ihr wilden Tiere und alles Vieh, Kriechtiere und gefiederte Vögel,... Loben sollen sie den Namen des Herrn; denn sein Name allein ist erhaben, seine Hoheit strahlt über Erde und Himmel. (Ps 148,3–9.10.13)

Dieser Jubel angesichts der Großartigkeit der Schöpfung ist auch später nicht verstummt. Eine Parallele zu diesem Psalm findet sich etwa im Buch Daniel, das vor der Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstanden ist. Aus der Beobachtung der Natur sind noch weitere Elemente hinzugekommen, die Anlass zum Lob des Schöpfers geben:

⁶⁴ Preist den Herrn, aller Regen und Tau; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁶ Preist den Herrn, Feuer und Glut; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁷ Preist den Herrn, Frost und Hitze; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁹ Preist den Herrn, Eis und Kälte; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁰ Preist den Herrn, Rauhreif und Schnee; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷³ Preist den Herrn, ihr Blitze und Wolken; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁴ Die Erde preise den Herrn; sie lobe und rühme ihn in Ewigkeit. ⁷⁶ Preist den Herrn, all ihr Gewächse auf Erden; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁷ Preist den Herrn, ihr Quellen; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁸ Preist den Herrn, ihr Meere und Flüsse; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! (Dan 3,64–78)

Dieses Lob findet man ganz ähnlich auch in den in Qumran erhaltenen¹⁶ apokryphen Psalmen.

Er krönt die Berge mit Frucht zur guten Nahrung für alle Lebewesen. Gepriesen sei, der gemacht (oseh) das Land durch seine Kraft, mit seiner Weisheit den Erdkreis (tevel) befestigt (makhin), mit seiner Einsicht den Himmel ausgedehnt. (11Q5 = 11QPs^a 26,13–14)

Die rabbinische Tradition hat, wie sich vor allem aus dem Traktat Berachot der Mischna ergibt, an diese Lobpreisungen Gottes angeschlossen und sie zur konkreten Gebetsanweisung für den gemacht, der solcher Wunder in der Schöpfung ansichtig wird.

Über Sternschnuppen, Erdbeben, Blitze, Donner und Stürme sagt man: ‚Gepriesen sei, dessen Macht und Allmacht die Welt erfüllt‘. Über Berge, Hügel, Meere, Flüsse und Wüsten sagt man: ‚Gepriesen sei, der die Schöpfung (ma’asah bereschit) vollbracht hat.‘ R. Jehuda sagt: Wer das große Meer sieht, spreche: ‚Gepriesen sei, der das große Meer gemacht hat.‘ (mBer 9,2)

Das Wissen um die Weisheit, mit der Gott den Weltenplan erstellt hat, ist in der biblischen Weisheitsliteratur das Ergebnis der Betrachtung der realen Welt, die durch ihre Herrlichkeit auf Gott als den Schöpfer hinweist. Für den Weisen stellt sich die Welt als eine geordnete dar, und die Einhaltung dieser Ordnung ist gottgewollt¹⁷. Es ist die Weisheit, durch die Gott die Welt und ihre Ordnung geschaffen hat:

Der Herr hat die Erde mit Weisheit gegründet und mit Einsicht den Himmel befestigt. Mein Sohn, lass beides nicht aus

¹⁶ Zu den Qumrantexten vgl. die zweibändige Studienausgabe mit hebräischem Text und englischer Übersetzung Florentino Garcia-Martinez/Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 Bde, Leiden 1997/98, und die deutsche Übersetzung in Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde, München 1995/96.

¹⁷ Vgl. zu den hier im Folgenden angeführten weisheitlichen Texten Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973. Dort werden die vielfältigen Zusammenhänge, die hier nicht einmal andeutungsweise erörtert werden können, ausführlich dargestellt und textlich belegt.

den Augen: Bewahre Umsicht und Besonnenheit! (Spr 3,19.21)

Diese der Welt eingestiftete Ordnung ist somit auch ein Imperativ für den Menschen. In der Areopagrede nimmt Paulus den biblischen Schöpfungsbericht auf, um über Gott zu sprechen:

Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. ... er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. (Apg 17,24–28)

An dieser Stelle kommt zusätzlich zu der an Hand der Schöpfung gemachten Aussage über Gott auch ein Spezifikum des Schöpfungsdenkens (vgl. 2 Makk 7,28) der späteren Weisheit zum Tragen: Die Betrachtung der Schöpfung weist den Weg zu Gott, dem Schöpfer. Es ergibt sich das, was man später Gottesbeweis nennt. Das kommt klassisch in dem im 1. Jh. v. Chr. entstandenen Buch der Weisheit zum Ausdruck:

Töricht waren von Natur alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit vor Augen, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht, sondern hielten das Feuer, den Wind, die flüchtige Luft, den Kreis der Gestirne, die gewaltige Flut oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter. Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, als Götter an-

sahen, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel besser ihr Gebieter ist; denn der Urheber der Schönheit hat sie geschaffen. Und wenn sie über ihre Macht und ihre Kraft in Staunen gerieten, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen. (Weish 13,1–5)

Von der Begeisterung darüber, dass die Natur einen so deutlichen Weg zur Erkenntnis der Existenz Gottes ermöglicht, mitgerissen, erfolgt eine aus heutiger Sicht bedenkliche Einstufung aller jener, die das nicht nachvollziehen können, als „töricht“ (griech: mátaioi).

Die überragende Rolle der Weisheit im Rahmen des Schöpfungsgeschehens führt sogar dazu, dass sie im hebräischen Buch der Sprüche personifiziert und als der Schöpfung präexistent gesehen wird:

Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren. (Spr 8,22–24)

Von dieser Weisheit sagt das in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh. v. Chr. entstandene Buch Sirach, dass sie in Jerusalem ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat.

Über die Fluten des Meeres und über alles Land, über alle Völker und Nationen hatte ich Macht. Bei ihnen allen suchte ich einen Ort der Ruhe, ein Volk, in dessen Land ich wohnen könnte. Da gab der Schöpfer des Alls mir Befehl; er, der mich schuf, wusste für mein Zelt eine Ruhestätte. Er sprach: In Jakob sollst du wohnen, in Israel sollst du deinen Erbbesitz haben. Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. Ich tat vor ihm Dienst im heiligen Zelt und wurde

dann auf dem Zion eingesetzt. In der Stadt, die er ebenso liebt wie mich, fand ich Ruhe, Jerusalem wurde mein Machtbereich. (Sir 24,6–11)

Das griechisch erhaltene Buch Baruch aus dem 1. Jh. v. Chr. setzt Tora und Weisheit in eins:

Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm. Er hat den Weg der Weisheit ganz erkundet und hat sie Jakob, seinem Diener, verliehen, Israel, seinem Liebling. Dann erschien sie auf der Erde und hielt sich unter den Menschen auf. Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht. Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben; doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod. (Bar 3,36–4,1)

Im Kolosserbrief des Neuen Testaments wird dieser Gedankengang wieder aufgenommen. An die Stelle der Weisheit tritt aber Christus als Mittler der Schöpfung:

Er (sc. Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (Kol 1,15–17)

Im Johannesevangelium¹⁸ wird die Mittlerfunktion des göttlichen Schöpfungswortes, des Logos, ebenso auf Christus bezogen:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. (Joh 1,1)

Das Neue Testament steht, auch was die Christologie betrifft, offenkundig ganz in der jüdisch-alttestamentlichen Denktradition¹⁹ und der jüdisch-hellenistischen Philosophie, wie sie in singulärer Form bei Philo v. Alexandrien belegt ist²⁰. Auf diese Weise hat schon das jüdische Schöpfungsdenken wichtige Bausteine der Christologie bereitgestellt²¹.

Im rabbinischen Judentum übernimmt schließlich die Tora die Funktion der Weisheit beziehungsweise des Logos als Werkzeug der Schöpfung. In der Mischna (Av 3,15) nennt R. Akiba die Tora ausdrücklich ein Instrument²², durch das die Welt erschaffen worden ist.

Bitterkeit angesichts der Schöpfung und Theodizeeproblem

Sozusagen auf der negativen Seite des Spektrums der Schöpfungsfrömmigkeit steht die Bitterkeit des nach dem

¹⁸ Zum Johannesprolog vgl. Peter Hofrichter, „Egeneto anthropos“. Text und Zusätze im Johannesprolog, ZNW 70 (1979) 214–237.

¹⁹ In diesem Zusammenhang gilt es auf den Traktat Hagiga im babylonischen Talmud (12a) hinzuweisen. Dort werden die 10 Schöpfungsworte etwa auch unter Hinweis auf Spr 3,19 (vgl. oben) mit 10 göttlichen Eigenschaften identifiziert, an erster Stelle mit der Weisheit.

²⁰ Vgl. Wilhelm Bousset/Hugo Gressmann, Die Religion des Judentums, Tübingen 1966 (= 1925), 453, hinsichtlich der Logos-Spekulationen des Philo, wo festgestellt wird, dass sie von der jüdischen Religion zu weit entfernt seien. Wenn man jedoch zum Beispiel die Stelle Somn 1,229 ansieht, dann drängt sich der Zusammenhang mit christlicher Logostheologie unausweichlich auf.

²¹ Zu den komplexen Fragen im Zusammenhang mit der Frage nach Jesus als „endgültiger Weisheitsgestalt“ vgl. besonders Max Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Fribourg 1979, 583–586. Küchler betont (584) die wichtige und sehr frühe Rolle der „Weisheitschristologie“, die aber schon in den neutestamentlichen Schriften stark an Bedeutung verliert. Vgl. Rudolf Schnackenburg, Die Person Jesu Christi, Freiburg 1993; Ferdinand Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996.

²² Die Tora hat gleichsam die Funktion eines Bauplanes, der dem Architekten vorliegt.

Sinn des Leidens fragenden Menschen²³. Die existenziellen Fragen des Ijob rühren an die Wurzeln des biblischen Gottesglaubens. Es ist nicht die vernunftlose Schöpfung, die ihn zu dieser seiner Klage führt, sondern die Betrachtung des menschlichen Leides. Bei Ijob²⁴ wird zum ersten Mal deutlich, dass Gott als Schöpfer der gesamten Welt auch in das Leid, das in der Schöpfung existiert, involviert ist.

„Er, der im Sturm mich niedertritt, ohne Grund meine Wunden mehrt, er lässt mich nicht zu Atem kommen ... Einerlei; so sag' ich es: Schuldlos wie schuldig bringt er um ... Ich sage zu Gott: ... lass mich wissen, warum du mich befehdest.“ (Ijob 9,17–22; 10,2)

Die gegenwärtige Lage der Schöpfung, die Paulus als ein „Seufzen“ charakterisiert, ist Ansatzpunkt für seine Erlösungstheologie²⁵.

Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. (Röm 8,22f)

Ijob weiß sich schuldlos, jedenfalls vermag er zwischen der Größe seines Leides und seinem etwaigen menschlichen Versagen keine vernünftige Re-

lation zu sehen. Seine Lebenserfahrung führt ihn zu der Frage:

„Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? ... verbrauchen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich?“ (Ijob 21,7.13)

Die Elihu-Rede führt auf den zentralen Gedankengang der, wenn man so will, Antwort des Buches Ijob hin:

„Du bist nicht im Recht, sage ich dir, denn Gott ist größer als der Mensch.“ (Ijob 33,12)

Die Größe der Schöpfung, die gegenüber sich der Mensch klein, aber nicht unwichtig fühlen kann und muss, lässt auch Hoffnung wachsen. Die folgende Gottesrede drückt diesen Gedanken recht konkret aus:

„Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Sag es denn, wenn du Bescheid weißt.“ (Ijob 38,4)

Ganz ähnlich erscheint der Mensch in seiner Geschöpflichkeit auch im Römerbrief:

Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? (Röm 9,20)

Ganz unerwartet gibt sich Ijob geschlagen. Es ist der Blick auf die Herrlichkeit der Schöpfung als Ganzes, der ihm Hilfe in seinem konkreten Elend bietet:

²³ Es würde hier zu weit führen, auch noch die Frage nach dem Ursprung des Bösen beziehungsweise die dualistische Weltsicht in der biblischen Religion zu erörtern. Nicht zuletzt im Anschluss an das 1. Kapitel des Buches Ijob wäre die religionsgeschichtliche Entwicklung Satans (dt.: Ankläger) darzustellen beziehungsweise die Traditionsgeschichte der gefallenen Engel zu verfolgen. Vgl. etwa die seinerzeit sehr bekannt gewordene Schrift *Herbert Haag*, Abschied vom Teufel, Einsiedeln 1969; *Ferdinand Dexinger*, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?, Wien 1966; *Ders.*, Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1–4, in: *S. Kreuzer/K. Lüthi* (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. Fs. G. Sauer, Frankfurt 1992, 155–175.

²⁴ Vgl. die knappe Gesamtschau des Buches bei *Alfred Jepsen*, Das Buch Hiob und seine Deutung, Berlin 1963.

²⁵ Vgl. *Heinrich Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg 1977, 263f. Die „Wehen der Schöpfung“ weisen schon terminologisch auf eine hoffnungsvolle Zukunft. Ähnlich spricht die Mischna Sota 9,15 von der Verderbtheit der Welt vor dem Kommen des Messias.

„Siehe, ich bin zu gering. Was kann ich dir erwidern? (Ijob 40,4) So hab ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar und unbegreiflich für mich sind.“ (Ijob 42,3)

Während bei Ijob der Hinweis auf die Schöpfung noch positive Akzeptanz der Schöpfungsordnung bewirkt, geht das Buch Kohelet²⁶ einen anderen Weg. Seine Lebenserfahrung führt Kohelet sozusagen zum Widerspruch gegen Ijob, der sich ja als gerecht versteht: *Doch gibt es auf der Erde keinen einzigen Menschen, der so gesetzestreu wäre, dass er stets richtig handelt, ohne je einen Fehler zu begehen.* (Koh 7,20)

Aber unabhängig davon, ob der Einzelne gerecht ist oder nicht, die Weltordnung erscheint Kohelet so ungerecht und leidbringend, dass er zur pessimistischen Ansicht gelangt: *Da preise ich immer wieder die Toten, die schon gestorben sind, und nicht die Lebenden, die noch leben müssen. Glücklicher aber als beide preise ich den, der noch nicht geworden ist, der noch nicht das schlimme Tun gesehen hat, das unter der Sonne getan wird.* (Koh 4,2–3)

Kohelet kann nicht wie Ijob die Unbegreiflichkeit des Leidens mit der Unfähigkeit des Menschen begründen, die Geheimnisse der Schöpfung zu durchschauen. Für ihn besteht auch kein Zusammenhang mehr zwischen menschlichem Tun und irdischem Geschick. Für Kohelet ist alles nur mehr Schicksal, wobei Gott als der Schöpfer zur Randfigur wird:

Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe

Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. (Koh 3,19)

Die hier gestellten Grundfragen finden eine sozusagen zweistufige Antwort. Einerseits ist es der Weg der frommen Lebensbewältigung, den das Buch Jesus Sirach am Anfang des 2. Jh. v. Chr. vorschlägt. Dieser Vorschlag zur frommen Lebensbewältigung wird aber offenkundig als nicht ausreichend empfunden, so dass die Apokalyptik ab der Mitte des 2. Jh. v. Chr. im Rahmen der biblischen Schöpfungsfrömmigkeit die Hoffnung auf eine Neue Schöpfung begründet.

Schöpfungsgemäßes Handeln des Menschen

Das Buch Jesus Sirach weist, fern vom Skeptizismus eines Kohelet und gleichzeitig realitätsbezogen, auf die Verantwortung des Menschen hin:

Sag nicht: Meine Sünde kommt von Gott. Denn was er hasst, das tut er nicht. Sag nicht: Er hat mich zu Fall gebracht. Denn er hat keine Freude an schlechten Menschen. Verabscheuungswürdiges hasst der Herr; alle, die ihn fürchten, bewahrt er davor. Er hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen. [Er gab ihm seine Gebote und Vorschriften.] Wenn du willst, kannst du das Gebot halten; Gottes Willen zu tun ist Treue. Feuer und Wasser sind vor dich hingestellt; streck deine Hände aus nach dem, was dir gefällt. (Sir 15,11–16)

Zunächst ist der Umstand, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, auch

²⁶ Zu Kohelet vgl. Oswald Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964; Aarre Lauha, *Kohelet*, Neukirchen 1978; Eberhard Bons, *Ausgewählte Literatur zum Buch Kohelet*; *Bibel und Kirche* 45 (1990) 36–42.

von grundlegender Bedeutung für die Anthropologie der biblischen Religion²⁷, wie eine Stelle aus der Mischna deutlich macht:

Der Heilige, gepriesen sei er, hat jeden Menschen mit dem Prägestempel des ersten Menschen geprägt und doch ist keiner dem anderen gleich. Daher ist auch jeder Einzelne verpflichtet zu sagen: ‚Meinetwegen ist die Welt erschaffen worden.‘ (mSanh 4,5)

Entgegen der Einstellung Kohelets sieht Sirach die Schöpfungsordnung als Garantie für die Sinnhaftigkeit auch jenes Geschehens, das für den Menschen nicht durchschaubar ist:

Alle Werke Gottes sind gut, sie genügen zur rechten Zeit für jeden Bedarf. Von Ewigkeit zu Ewigkeit blickt er hernieder. Gibt es eine Grenze für seine Hilfe? Nichts ist klein und gering bei ihm, nichts ist für ihn zu unbegreiflich und zu schwer. Man sage nicht: Wozu dies, wozu das? Denn alles ist für seinen besonderen Zweck bestimmt. Man sage nicht: Dies ist schlechter als das. Denn alles ist zu seiner Zeit von Wert. (Sir 39,16.20f)

So formuliert Sirach das Prinzip des frommen Lebens:

Besser ist es, arm an Klugheit und gottesfürchtig zu sein, als reich an Einsicht, aber das Gesetz zu übertreten. (Sir 19,24)

Sirach formuliert noch ein anderes Prinzip, das neben seiner individuellen Bedeutung in gewisser Weise auch das miteinschließt, was man heute Umweltbewusstsein nennt, nämlich den zurückhaltenden Umgang mit Dingen: *Wer das Gesetz befolgt, beherrscht seinen Trieb, und Gottesfurcht ist vollendete Weisheit.* (Sir 21,11)

Wenn dieser Gedankengang hier auch nicht weiter verfolgt werden kann, so sei nur soviel gesagt, dass das jüdische Religionsgesetz bei konsequenter Anwendung als Nebeneffekt auch einen schonenden Umgang mit der Natur zur Folge hat.²⁸ In gewisser Weise schließt sich hier der Kreis. Durch die Identifikation von Logos/Weisheit und konkreter Tora, das heißt dem verbindlichen Religionsgesetz, wird der Schöpfungsplan zur Handlungsnorm des Menschen. Damit ist man aber auch nicht weit vom Gedanken eines Naturrechtes entfernt, dessen Aufweis sozusagen der philosophische Nachvollzug²⁹ der Schöpfungsordnung ist.

Der Neue Himmel und die Neue Erde

Die hellenistische Krise um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. machte die Fragen des Ijob und des Kohelet nach dem Schick-

²⁷ Hans Walter Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973. Im vorigen Jahrhundert war der jüdische Schöpfungsglaube mit dem materialistischen Weltbild konfrontiert. Die Dringlichkeit des Problems erhellt sich aus der Eindringlichkeit der Sprache, der sich Samson Raphael Hirsch (1808–1888) zu Beginn seines Pentateuchkommentars bedient: „Es ist damit (sc. Gen 1,1) die Schöpfung aus nichts ... konstatiert, eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewusstseins bildet, welches die Lehre Gottes uns aufbauen will. Das Gegenteil, die Uewigkeit des Weltstoffes, die den Schöpfer nur als den gestaltenden Bildner zulässt und die ebenso den Grundstein des heidnischen Bewusstseins bis auf den heutigen Tag bildet, ist nicht nur eine metaphysische Lüge, die den kosmogonischen Vorstellungen der Menschen die Wahrheit, das heißt die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit geraubt: sie ist die noch weit verderblichere, alle Sittlichkeit untergrabende Leugnung aller Freiheit in Gott und im Menschen.“ (p. 3).

²⁸ Es sei hier nur an das Brachjahr (Lev 25,2; Dtn 15,9) erinnert oder auf die Verpflichtung hingewiesen, Tieren zu helfen, wenn sie der Hilfe bedürfen (Dtn 22,4).

²⁹ Vgl. K. Kühl, Art.: *Naturrecht*, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 560–623; Johannes Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966.

sal der Gerechten drängender denn je. Den Zusammenhang zwischen dem Fortleben nach dem Tod und dem Schöpfer der Welt stellen die Worte der Mutter im Makkabäerbuch her, die sie an ihre Söhne vor deren Martyrium richtet:

Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet. (2 Makk 7,23)

Erstmals in der Bibel bedient sich das apokalyptische Buch Daniel einer apokalyptischen Sprechweise, um denselben Sachverhalt auszudrücken, dem es dadurch gleichzeitig eine kosmische Dimension verleiht:

Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten. (Dan 12,2f)

Die Frommen der makkabäischen Zeit mussten sich, ähnlich wie Ijob, als leidende Gerechte fühlen. Die Hoffnung der apokalyptisch denkenden Frommen aber war stärker als alles Leid, das sie zu ertragen hatten. So gelangten sie beim Betrachten des Verlaufes der Welt- und Heilsgeschichte im Anschluss an das, was schon etwas früher Jes 65,17 sagte, zu einer neuen Erkenntnis, die in der sogenannten Zehn-Wochen-Apokalypse des äthiopischen Henochbuches³⁰ formuliert wird:

Der erste Himmel wird ... vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte des Himmels strahlen auf und leuchten auf immer, siebenfach. Danach gibt es viele Wochen, deren Zahl kein Ende hat in Ewigkeit. Güte und Gerechtigkeit werden sie vollbringen, und die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr erwähnt werden. (Hen 91,16f)

Dieser Grundgedanke ist sowohl im Neuen Testament wie auch im rabbinischen Judentum und im Christentum erhalten geblieben und variiert worden. Wenn in Röm 4,17 von Gott als „Lebendigmacher der Toten“ gesprochen wird, so schließt das gedanklich an 2 Makk 7,23 an. Die kosmische Dimension, wie sie im Henochbuch grundgelegt ist, wird auch in der Offenbarung des Johannes angesprochen: *Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. (Apk 21,1)*

Diese Erwartung bringt auch die bekannte Stelle Mk 13,24–26 zum Ausdruck, die das Ende der gegenwärtigen Schöpfung mit dem Kommen des Menschensohnes verbindet. Paulus verbindet den Gedanken der Erlösung mit dem des neuen Himmels³¹, wenn er sagt:

Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. (Röm 8,21)

Das rabbinische Judentum ist in seinen Vorstellungen von der kommenden Welt ebenso wie das Christentum

³⁰ Vgl. Ferdinand Dexinger, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung, Leiden 1977. Zum Schöpfungsbezug der Apokalyptik vgl. Matthias Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch, Neukirchen 1994.

³¹ Vgl. dazu auch 2 Petr 3,12f.

von der Entwicklung in der sogenannten Zwischentestamentlichen Zeit geprägt³². Mit dem Begriff der kommenden Welt sind zwei Aspekte verbunden: Einerseits ist damit die Vervollkommnung der Welt in den Tagen des Messias gemeint, andererseits ist die kommende Welt jene, die nach dem Untergang dieses Äons entstehen wird. In der Mischna wird der vorläufige Charakter der gegenwärtigen Welt deutlich:

Diese Welt gleicht dem Vorzimmer zu der künftigen Welt; rüste dich im Vorzimmer, damit du in den Speisesaal eintreten kannst. (mAv 4,16)

Blickt man auf die vielen Gedanken und theologischen Reflexionen zurück, die sich in den verschiedenen Quellen finden, dann ergibt sich als wesentliche religiös-existenzielle Konsequenz für den Menschen die Anerkennung seiner eigenen Kreatürlichkeit, wie es ein Gebet aus der jüdischen Liturgie des Neujahrstages zum Ausdruck bringt:

Unser Gott ... zeige dich erhaben über die ganze Erde in deiner Majestät, ... damit jedes Werk erkenne, dass du es hervor- gebracht ... und damit alles, was Odem hat, ausrufe: Der Ewige, der Gott Israels ist König.

³² Eine überaus sachkundige und nützliche Darstellung der Lehren des rabbinischen Judentums bietet Ephraim E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975. Vgl. zu dieser Thematik besonders die Abschnitte IX (164–213) und XVII (649–692).

FRANZ GRUBER

„Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5)

Grundprobleme einer Theologie der Schöpfung

Die christliche Rede von der Schöpfung kann nicht unberührt bleiben von dem Weltbild, das durch das zeitgenössische naturwissenschaftliche und philosophische Denken geprägt ist. Der Linzer Hochschuldozent für Dogmatik nimmt diese Herausforderung an und greift so Grundfragen der Schöpfungstheologie auf. (Redaktion)

„Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“¹ Dass jemals eine Lebensart auf Erden um Antwort ringend diese Fragen stellt, ist der erstaunlichste, der unglaublichste, der unbegreifbarste Sprung in der Evolution des Kosmos, so wie wir ihn heute kennen. Dreitausend Millionen Jahre hat „das Leben“ auf der Erde geschlummert und gebastelt, Zeitalter kamen und gingen, Kontinente erhoben sich aus dem Weltmeer und versanken wieder in ihm, die faszinierendsten und furchterregendsten Tiere besiedelten den Planeten, und all dieses Wissen und all diese unüberblickbare Zeit brauchte die Natur, bis sie jenes eigentümliche Wesen hervorbrachte, das aus dem Schlaf des sich selbst nicht bewussten Lebens langsam – wie ein Menschenkind unserer Zeit, das für sich selbst diese Entwicklung nochmals im Zeitraffer durchläuft – erwachte und zu fragen begann: Wer bin ich? Wo bin ich?

Und in jeder Biographie eines einzelnen Menschen, in jeder Geschichte

eines Volkes, in den Denkanstrengungen der Menschheit überhaupt findet wieder und wieder diese unvermeidliche Suche nach Identität und Orientierung statt. Längst bevor theoretisch das Schema von Ursache und Wirkung erfasst worden war, haben Mythen auf diese Fragen geantwortet. So gibt es keine Epoche seit der neolithischen Menschheitsgeschichte, gleichgültig ob sie ein mythisches, religiöses, metaphysisches oder wissenschaftliches Weltverständnis hat, die nicht von neuem ansetzt, die Frage nach unserer Herkunft und Zukunft im Ganzen zu stellen. Die literarische Form, auf diese Frage der Kreatürlichkeit zu antworten, sind die Schöpfungserzählungen. Darum hebt jedes religiöse Epos oder jede Enzyklopädie des Wissens wieder mit dem Anfang von Raum und Zeit und Welt und Leben an. Aber wie in eine versteckte Falle tapen wir schon bei den ersten Sätzen einer Antwort in das Missverständnis² der Sprache und des Denkens. Kaum wo anders als beim Begriff der „Schöpfung“ wird dies so deutlich.

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1982 (1959), Bd. 1, 1.

² Da Schöpfungserzählungen immer Weltbildfunktion erfüllen, um Orientierung zu geben, ist mit der folgenden Analyse von Missverständnissen kein objektiv falscher Sachverhalt gemeint, sondern ein Urteil (wahr/unwahr) aus meiner Beobachterposition, die die Orientierungsunterscheidung erster Ordnung (Ursache/Wirkung) mit anderen Unterscheidungen betrachtet. Zum systemtheoretischen Hintergrund dieses Zugangs siehe N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde, Frankfurt/M. 1997, Bd. 1, 16–189; H. R. Maturana, *Biologie der Realität*, Frankfurt/M. 1998.

1. Was ist „Schöpfung“?

Das ‚Missverständnis‘ der Kausalität

Der Begriff „Schöpfung“ ist eine sprachliche Falle besonderer Art: Er ist mit Vorstellungen von „erzeugen“, „machen“, „hervorbringen“, „schaffen“ usw. verknüpft, die mit dem pragmatischen Umgang mit Dingen, Werkstoffen und geistig-künstlerischen Kreationen verbunden sind. Unvermeidlich schwingt deshalb in der Übertragung des Begriffs auf den Ursprung und Anfang der Welt durch göttliches Handeln ein Kausalverhältnis, ein Ursache-Wirkung-Schema und eine zeitliche Vorher-Nachher-Relation mit. Damit wird aber der transzendente Grund selbst zu einem Teil der Kausalrelation und „Schöpfung“ ein Verhältnis von Verursacher und Verursachtem, von einem zeitlichen Vorher und Nachher.

Der erste, priesterschriftliche Schöpfungsbericht der Bibel (Gen 1–2,4a) hat diese anthropomorphe Tücke im Unterschied zum zweiten, jedoch älteren, jahwistischen Bericht (Gen 2,4b–3,24) schon zu korrigieren versucht und „Schöpfung“ als abstrakte *Wortschöpfung* entworfen. Um die Analogielosigkeit der Schöpfung Gottes von allen anderen Schöpfungstaten hervorzuheben, bezeichnete der Autor das göttliche Schaffen mit dem nur dafür vorbehaltenen Verb *bara*.³

Aber die Übersetzungen des hebräischen *bara* in andere Sprachen haben diesen feinen, doch entscheidenden Unterschied wieder verloren. Als das Christentum die Schöpfungsaussage

ins hellenistische Denken einbrachte, stieß es noch auf eine andere Schwierigkeit: die ionische, klassische, hellenistische und neuplatonische Philosophie gingen vom Axiom der (gottgleichen) *Ewigkeit des Kosmos* aus, der von selbst (Demokrit, Epikur), durch einen Weltenbauer, dem Demiurgen (Plato), durch einen ersten unbewegten Bewegenden (Aristoteles) oder durch Emanation (Plotin) zu seiner uns sichtbaren Gestalt und Schönheit geformt worden ist. Dieser These wurde das Bekenntnis zum ursprungslosen Sein Gottes und der freien, willentlichen Geschaffenheit des Kosmos entgegengesetzt: Gott ist das Wesen, das „den Himmel und die Erde ... alles, was es da gibt ... aus dem Nichts erschaffen“ hat (2 Makk 7,28). Darum wurde die ursprünglich gnostische Formel der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, ins Spiel gebracht, um die Voraussetzungs- und Analogielosigkeit des Schöpfungsgeschehens zu sichern.⁴ Im Mittelalter hat Petrus Lombardus zwischen einem *creare* (ex nihilo) und *facere* (ex materia) differenziert: im Unterschied zu Gott könne der Mensch nicht erschaffen, sondern nur *etwas aus etwas* machen.⁵ Auch Thomas von Aquin hat diese Unterscheidung aufgenommen und definiert: „Schöpfung ist nämlich nicht Veränderung, sondern Abhängigkeit des geschaffenen Seins von jenem Ursprung, von dem es gesetzt wird; und so gehört sie zur Gattung der Beziehung.“⁶ „Schöpfung“ ist somit nicht eine Erklärung, wie etwas ins Dasein gekommen ist durch Verweis auf eine übernatürliche *Ursache*

³ Vgl. K. Löning/E. Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997; M. Görg, Vorwelt-Raum-Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel, in: J. Dorschner (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998, 132–158.

⁴ G. May, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin-New York 1978.

⁵ F.-B. Stammkötter, Art. Schöpfung. IV. Mittelalter, in: HWP 8 (1992) sp. 1399–1406.

⁶ Summa contra gentiles II, 18; STh I, 45,3.

(causa), sondern die prinzipielle und andauernde *Beziehung* (relatio) der Wirklichkeit zu seinem Grund. Darum sprach er von „Schöpfung“ im Sinne einer „Seinsursächlichkeit“, die nicht mit „Wirkursächlichkeit“ verwechselt werden dürfe. Die Kernaussage bei Thomas lautet also: *Creatio est relatio*. In unserer Zeit knüpfte der jüdische Philosoph Martin Buber mit seiner Paraphrase von Gen 1, „Im Anfang war Beziehung“, an diese Denktradition an. Trotzdem müssen wir leider nüchtern feststellen: Es ist bis heute der Theologie und Katechese nicht gelungen, klar zu machen, dass die *religiös-theologische* Formel „Schöpfung“ nichts mit dem Schema Ursache-Wirkung zu tun hat, dass sie nicht die Frage nach einer *urzeitlichen* Verursachung⁷, sondern eine grundlegende Sinnaussage im Verhältnis von Gott und Welt postuliert. Um „Schöpfung“ als eine solche Sinnprämisse zu verstehen, muss eine zweite Falle aufgedeckt werden.

Das ‚Missverständnis‘ der Welterklärung

Dieses Missverständnis ist eng mit dem ersten verbunden: Schöpfungsberichte erzählen inhaltlich das Entstehen des Kosmos, das Zurückdrängen des Chaos, die Ausdifferenzierung der Wirklichkeitsbereiche, die Verortung des Menschen in der Welt.⁸ Das biblische Bekenntnis zu Gott als Schöpfer der Welt entstand bekanntlich in Auseinandersetzung mit dem mythisch-orientalischen Weltbild. Weder im Mythos noch in der Bibel ist die Frage „Wie ist die Welt entstanden?“ erkennt-

nisleitend, sondern: Warum gibt es Ordnung? Was stört sie? Welche Macht liegt im Ur-Sprung? Wer ist Gott? Wem gehört die Erde?

Die wichtigste Leistung des Mythos war die narrative Verankerung der weitgehend unbeherrschten Wirklichkeit im symbolischen Denken⁹, und zwar in einem ursprünglichen Handeln der Götter, wodurch jede aktuelle Teilwirklichkeit in Natur, Gesellschaft und Subjekt ins Sein gebracht worden ist. Alles menschliche (neu-)schaffende Handeln (zum Beispiel Städtebau, Aussaat usw.) ist nur möglich, weil es nachvollziehendes Handeln der ursprünglich göttlichen Handlungen ist. Dadurch erst werden sie zu *legitimen* Handlungen.¹⁰ Der Mythos erzählt somit nicht eigentlich vergangenes Geschehen, sondern das, was den aktuellen Dingen und Verhältnissen bleibend zugrunde liegt, also ihren Sinn im Ganzen. Das zeremonielle Erzählen der Mythen machte den verborgenen Ursprung der wichtigsten Säulen der Welt und des Lebens gegenwärtig, so wie wir uns heute noch gerne im Kreis der Familien bei ihrer Zusammenkunft unsere „Ursprünge“ erzählen. Der Mythos ist also gar keine deskriptive Erklärung der Wirklichkeit, sondern orientierender Sinn für das Handeln. Im Kern sind alle Mythen Ursprungserzählungen.

Trotz der Vielzahl struktureller Gemeinsamkeiten mit orientalischen Schöpfungsmythen entwerfen die biblischen Schöpfungstheologien aber eine ganz neue Konzeption¹¹: Nicht aus

⁷ Ganz genauso ist die heute vielfach beliebte Verknüpfung von Urknall und Schöpfung falsch.

⁸ Philosophisch reflektiert dies ausgezeichnet: E. Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/M. 1996.

⁹ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1994.

¹⁰ M. Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1988 (1963), 27; Ders., *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt/M. 1986.

¹¹ Die Bibel hat nicht *eine* Schöpfungstheologie, sondern mehrere. Im Folgenden beziehe ich mich nur auf die priesterschriftliche Konzeption. Umfassende Information geben Löning/Zenger (Anm. 3).

einem kosmogonischen Kampf der göttlichen Urmächte sei der Kosmos entstanden, sondern der eine und einzige Gott schuf ihn aus freiem Willen, um Lebensräume zu ermöglichen, worin sich eine Geschichte der Beziehung zwischen ihm und den Geschöpfen entfalten konnte, die auf der Ebene des Menschseins die Form der bewussten und frei verantwortlichen Anerkennung annehmen sollte. Welche Gründe waren für eine solche Idee von Schöpfung ausschlaggebend?

Der entscheidende Katalysator für diese Perspektive war der Umstand, dass die Frage nach der Schöpfung Antwort geben sollte auf eine noch viel drängendere Frage: Ist (geschichtliches) Heil für Israel noch möglich? In der Situation des Babylonischen Exils brach die fundamentale Krise der Lebens- und Glaubensmöglichkeit des Volkes aus. Auf *diese* Frage gibt der priesterschriftliche *Schöpfungshymnus* und die Komposition des Pentateuch Antwort: Im Grunde aller Wirklichkeit und des Lebens waltet eine einzige Macht des Segens und der geschichtlichen Begleitung. Auch in der Fremde, auch im selbstverschuldeten Verlust der Identität steht dieser Lebendige zu seinem Bund. „Schöpfung“ als Sinnprämisse heißt: Sie ist das bleibend zugesagte, fürsorgende und erlösende Walten Gottes gegenüber seinen Geschöpfen, im besonderen Israels, auch wenn die Geschöpfe es sind, die die Ordnung der Welt „im Grunde“ immer wieder stören und die Folgen zu erleiden haben.¹² Die Erinnerung des Anfangs ist die Hoffnung der Gegenwart. Wenn wir uns diese Perspektive zu eigen machen, wird erst deutlich, wie peripher unsere übliche Fragestellung

nach der Entstehung der Welt ist. Dann wird aber auch klar, dass die biblische Schöpfungsaussage gar nicht aus der Naturbetrachtung gewonnen werden konnte, sondern allein aus der Eigengeschichte Israels, aus der Reflexion, dass sich ein Volk im Umfeld von Großmächten halten kann und dabei durch das Grauen menschlichen Leidens, Ohnmacht und Knechtschaft hindurchgegangen ist, ohne aufgegeben worden zu sein. Diese Eigengeschichte war untrennbar mit dem Namen eines Gottes verbunden, der erst in der Exilszeit als universaler Schöpfer- und Erlösergott proklamiert worden ist: Jahwe, der Ich-bin-da. „Schöpfung“ ist also nicht erklärende *Darstellung* (Deskription) der Wirklichkeit, sondern glaubende *Einstellung* (Performance) zur Wirklichkeit.

Erst als dieser performativ-geschichtliche Kontext verloren ging, wurde Genesis 1 auf einen naturkundlichen *Schöpfungsbericht* verkürzt. Tragisch für Religion und Wissenschaft wurde dieses Missverständnis mit dem Sieg der physikalisch-mathematischen Erklärungsmethode der Naturphänomene. Weil Galilei als erster den Wahrheitsanspruch der Bibel und der aristotelischen Philosophie in Sachen Naturerklärung radikal bestritt, wurde er als Bedrohung des Wahrheitsanspruchs von Offenbarung überhaupt empfunden – und dies wesentlich auch deshalb, weil man damals nicht zu unterscheiden verstand, was eine metaphysische, deskriptiv-erklärende und performativ-sinngebende Aussage ist. Erst im 20. Jahrhundert wurde dieser Auslegungstreit im Verständnis der biblischen Aussagen beigelegt. Auf seiten der Theologie steht

¹² Die von G. von Rad entwickelte These, die biblische Schöpfungstheologie sei eine Funktion der Soteriologie, wurde systematisch u.a. von F. Schupp, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, entfaltet.

Karl Rahner für diese prinzipielle Konfliktbeseitigung ein: „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsreich und ihrer Methode unterscheiden... Die Naturwissenschaft erforscht in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene, denen der Mensch (letztlich in sinnlicher Erfahrung) in seiner Welt begegnet, und ihre Zusammenhänge; die Theologie hat es, allerletztlich in einer apriorischen Frage, mit dem Ganzen der Wirklichkeit als solchem und ihrem Grund zu tun.“¹³ Auf seiten der Naturwissenschaften lassen wir Hoimar von Ditfurth das – allerdings von Naturwissenschaftlern sehr selten zu hörende – Wort: „Niemand wird der Theologie ihre Führungsrolle bei diesem Gespräch bestreiten, denn Naturwissenschaft, an die positivistische Methode unvermeidlich gebunden, kann zur konkreten Bestimmung des Sinns menschlicher Existenz nichts beitragen.“¹⁴

Diese Lernerfahrung ins Allgemeinbewusstsein zu bringen, wäre höchst an der Zeit. Erst dann aber beginnt die eigentliche Herausforderung im Gespräch von Theologie und Philosophie, von Schöpfungsglauben und modernem Weltverständnis: Gibt es überhaupt noch eine Brücke zwischen religiösem und wissenschaftlichem

Sprechen von Wirklichkeit, zwischen Gottesglauben und Naturerfahrung?

2. Kosmos-Leben-Geist und die Evolution als neue Religion

Wer heute als Christ vom Glauben an den Schöpfergott spricht, kann dies nur mehr tun in der Kenntnis und Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild. Dieses aber ist geprägt von der Vorstellung eines sich selbstorganisierenden Universums, das durch Zufall und Notwendigkeit stabile physikalische Körper (Galaxien, Sterne, Planeten), lebende Organismen und ein sich seiner selbst bewusstes Lebewesen, den Homo sapiens, hervorbrachte. Die Grundlagenforschung, die in den verschiedensten Bereichen der Naturwissenschaften betrieben wird, ist selten so spannend gewesen wie heute. Wer sich in sie vertieft, wird den religiösen Schöpfungshymnus als ein bloßes Echo eines noch unerhörteren Epos des Seins und Lebens empfinden. Denn wer möchte sie nicht gerne kennen, die Antworten auf die drei aktuellsten Fragen der Naturwissenschaften: Woraus entstand der Kosmos¹⁵? Was ist Leben¹⁶? Wie kam der Geist in die Zelle¹⁷? Man braucht nur eine der heute so populären Darstellungen der Evolution¹⁸ zu lesen, um Jacques Monod zustimmen zu können: „Das Wunder wurde zwar ‚erklärt‘,

¹³ K. Rahner, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: Schriften zur Theologie XV (1983) 26.

¹⁴ H. v. Ditfurth, Evolutionäres Weltbild und theologische Verkündigung, in: R. J. Riedl/F. Kreuzer (Hg.), Evolution und Menschenbild, Hamburg 1983, 244–263, 250.

¹⁵ St. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek bei Hamburg 1991; A. Guth, Die Geburt des Kosmos aus dem Nichts. Die Theorie des inflationären Universums, München 1999.

¹⁶ R. Fortey, Leben. Eine Biographie. Die ersten vier Milliarden Jahre, München 1999. Ein ausgezeichnetes, wenngleich umfangreiches, aber mit Maturawissen verstehbares Lehrbuch ist: N. A. Campbell, Biologie. Hg. von J. Markl, Heidelberg-Berlin-Oxford 1997.

¹⁷ R. F. Thompson, Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung, Heidelberg-Berlin 1994; G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M. 1997; Ders./F. J. Varela, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern-München 1987; J. Eccles/K. Popper, Das Ich und sein Gehirn, München 1977.

¹⁸ Empfehlenswert dazu ist die neue sechsbändige Brockhaus-Enzyklopädie: Mensch-Natur-Technik.

doch bleibt es für uns noch immer ein Wunder. Mauriac schreibt: ‚Was dieser Professor sagt, ist noch viel unglaublicher als das, was wir armen Christen glauben‘.¹⁹

Doch bei aller Faszination über die unglaubliche Kreativität des Universums müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass die wissenschaftliche Naturbeobachtung prinzipiell keine noch so geringen Spuren des Wirkens von Transzendenz erkennen kann und wird. Nicht in der objektivierenden *Beobachterrolle*, sondern in der existentiellen *Teilnehmerrolle* als verstehen wollende Lebewesen stellt sich uns die Frage nach unserem Ort in der Natur. Erst wenn wir mit Stephen Hawking fragen, „Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren?“²⁰, oder mit Paul Davies, welche Bedeutung hat es, dass es uns Menschen in diesem Kosmos gibt²¹, sind wir vom naturwissenschaftlichen zum philosophischen und religiösen Fragen übergegangen.

Mehr noch: Die existentielle Orientierung im Kosmos ist heute – im Gegensatz zum 19. Jahrhundert – sogar zu einer überraschend religionsproduktiven Quelle geworden: „In einer Welt, die sich selbst erschafft, steht die Gottesidee nicht außerhalb, sondern liegt in der Gesamtheit ihrer Selbstorganisations-Dynamik auf allen Ebenen und in allen Dimensionen. Diese Selbstorganisations-Dynamik wurde ... als Geist

erkannt. Gott wäre dann nicht der Schöpfer, wohl aber der Geist des Universums... Gott ist also nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er *ist* die Evolution“²².

Schon Teilhard de Chardin hat 1934 weitblickend erkannt: Sollte im Kontext der Moderne eine neue Religion entstehen, dann wäre sie die „Religion der Evolution“²³. Diese Religion kennt keinen personal begegnenden Gott und keine Offenbarung. Sie ist nicht kodifiziert und hat keine kirchliche Sozialform. Was sie entzündet, ist ihr Zauber einer metaphysisch-mystischen Intuition: dass alles evolvierende Sein nichts als eine einzige tanzend-dynamische Entfaltung eines apersonalen All-Einen ist. Die New-Age-Frömmigkeit und Esoterik, Kreuzungen von Mystizismus und Naturwissenschaft, geben heute der Prognose von Teilhard recht.²⁴

Der naturalistische Fehlschluss

Aber auch in dieser neuen pantheistischen Religiosität lauern dieselben Fallen und Missverständnisse, die wir schon beim allgemeinen christlich-jüdischen Schöpfungsverständnis aufgedeckt haben. Die Aussage „Gott ist Evolution“ ist nichts als ein naturalistischer Fehlschluss: Naturwissen wird in Sinnwissen transformiert. Wieder wird der natürliche Kausalzusammenhang der Natur in einen religiösen Sinnzusammenhang hinauf gehoben. Da-

¹⁹ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1988 (1970), 124.

²⁰ St. Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit, Reinbek bei Hamburg 1994, 177.

²¹ Vgl. P. Davies, The Mind of God. Science and the Search of Ultimate Meaning, London 1993, 232.

²² E. Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums, München 1992, 47 und 412.

²³ P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube, in: Werke X, Olten 1972, 148. Teilhard lehnte sie allerdings ab, weil sie der menschlichen Personalität nicht gerecht wird und den Geist wieder naturalisiert.

²⁴ Vgl. F. Capra, Das Tao der Physik, Bern-München-Wien 1988. Selbst wenn der erste Boom der Esoterik vorbei ist, darf nicht vergessen werden, dass ihr basales Gedankengut immer mehr ins Allgemeinbewusstsein einsickert. Die zwei markantesten Indikatoren dafür sind das Reinkarnationsdenken und das pantheistische Wirklichkeitsverständnis.

durch erscheint die Naturkausalität, die vom Urknall bis zum Gehirn waltet, als zweckgerichtetes Planspiel der Natur, und das Sinnverlangen des Menschen findet in der *Naturkausalität* seine angebliche Evidenz. Nicht „Transzendenz“, sondern die „Natur“ ist dann der letzte Horizont des Menschen. Auf diese Weise erhält die Evolutionstheorie die Struktur eines „Mythos“, das heißt einer „Ursprungserzählung“, die sie als wissenschaftliche Metatheorie jedoch nicht ist, denn naturwissenschaftliche Erklärung besteht in der Selbstbeschränkung auf empirische Aussagen, zielt nicht auf Sinnaussagen. Darum kann die Evolution sowohl als zielgerichtet als auch als ziellos betrachtet werden, als absurdes Spiel der Naturgewalten oder als geplante Höherentwicklung zum menschlichen Geist oder gar zum „Punkt Omega“, wie Teilhard de Chardin sagte.²⁵

*Die über sich selbst hinausdenkende
Natur des Menschen*

Was hier gedeutet wird, ist aber weniger die Natur als vielmehr der Mensch selbst im „Ganzen“ der Natur. Erst auf der Ebene der Deutung des Menschseins prallen die verschiedenen Perspektiven aufeinander. Hier ist es nämlich alles andere als unwesentlich, ob der letzte Rahmen unseres Deutungshorizonts die Natur oder der Gottesbegriff ist. Der Siegeszug der Naturwissenschaften hat wesentlich nur eine Fragerichtung bevorzugt: Was können wir wissen? Doch die durch Wissenschaft und Technik veränderte Welt ist inzwischen so komplex und riskant

geworden, dass wir ohne erneute Hinwendung zu entscheidenden Fragen unseres Lebens nicht mehr weiterkommen.²⁶ Die Frage nach unserem Sollen und Hoffen, die Frage: „Was ist der Mensch?“ wurde für unbeantwortbar oder irrelevant abgetan. Als Beziehungswesen, das in personal geprägten Verhältnissen lebt, wird er sich aber einer Dynamik bewusst, die über seine Naturalität hinausgreift. Als Mensch mit Namen und Geschichte erhält er eine Einzigartigkeit, auf die er nur um den Preis des Identitätsverlusts, des Rückfalls in eine archaische Naturlogik verzichten kann. Er weiß um seine Größe, aber auch um sein Elend (Pascal), er ist und bleibt eingespannt als endlicher Geist, der sich zum Unendlichen verhalten muss (Kierkegaard). Sein Sehnen nach dem Ewigen ist nicht Krankheit, sondern das Stigma seines Lebens.²⁷ Wenn das die besondere Eigentümlichkeit des Menschen als eines „psychischen Systems“ (Luhmann) ausmacht, dann kann nur ein Begriff, ein Symbol die Kluft zwischen Natur und Geist, zwischen beobachtender und teilnehmender Einstellung zur Wirklichkeit überbrücken: Dies ist der Begriff und das Symbol des Lebens.

3. Das „Leben“ – die Brücke zwischen Natur und Schöpfung

Das 2. Jahrtausend war geprägt vom Bestreben, die Schöpfung *als Natur* zu begreifen. Jetzt, am Beginn des 3. Jahrtausends, steht die Menschheit vor der fundamentalen Frage, ob es ihr gelingt, das Leben auf der Erde für alle nach-

²⁵ Der Mensch im Kosmos, München 1959.

²⁶ G. von Lüpke, Galileos Erben, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion, Würzburg 1999, 120–131.

²⁷ E. Drewermann, ... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich-Düsseldorf 1999, 810–864.

kommenden Generationen in seinem grundlegenden Bestand zu erhalten. Das 21. Jahrhundert wird das „Jahrhundert der Umwelt“ (E.U. v. Weizsäcker) werden (müssen)! Leider hat der christlich-jüdische Schöpfungsglaube zum respektvollen Umgang mit der Erde wenig beigetragen, seine Sorge galt dem Menschen, seiner Geschichte und der Erlösung. Doch es kann in Zukunft keine Option für die Gerechtigkeit mehr geben, die nicht eine *Option für das Leben* ist. Die Rede von Gott als Schöpfer und Erlöser muss ernst machen mit der Metapher, dass Gott der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26) ist und nicht nur der Menschen (Tit 3,4). Darum muss der Schöpfungsglaube mit seinem Bekenntnis zum menschenfreundlichen Gott im Bild des lebensfreundlichen Gottes neue Form und Praxis gewinnen.

Das Integratorwort Leben

Ich schlage deshalb vor, den Sinngehalt von „Schöpfung“ neu vom Integratorwort *Leben* aus zu entfalten.²⁸ *Leben* ist das Symbolwort, das Natur und Glaube gleichermaßen umfassen kann. Auf diese Weise wird es wieder möglich, die menschliche Geist- und Freiheitserfahrung an die ökologische Gemeinschaft der Lebewesen zurückzuwenden, ohne dass die besondere Freiheitsgeschichte des Menschen auf Naturgeschichte reduziert wird. Denn *Leben* ist eine besondere Organisationsform von Materie, Geist aber eine besondere Strukturiertheit von lebenden Organismen. Dieser Perspektivenwechsel scheint mir angesichts des ökologisch desaströsen Verhaltens die-

ser einen Spezies *Homo sapiens* unvermeidlich, und er verlangt sowohl von den ökologisch blinden Geschichtstheologien des 20. Jahrhunderts als auch von den geisteswissenschaftlich stummen Naturwissenschaften einen Paradigmenwechsel. Nur wenn wir die Menschheitsgeschichte mit dem größeren Strom der Geschichte aller anderen Lebewesen in Verbindung bringen, kann eine gemeinsame Geschichte des Lebens auf der Erde weiterhin stattfinden.

Zugleich gilt es aber, der besonderen „Verinnerlichung“ des Lebens, wie sie im Menschen durch die Erfindung der Sprache stattgefunden hat, einen neuen Stellenwert beizumessen, denn nur dadurch entkommen wir dem grassierenden Naturalismus der naturwissenschaftlich-technokratischen Sicht des Lebens. Auf der Ebene des Menschen ist die Selbstbewusstwerdung der Natur die Verinnerlichung des Lebens, das heißt die Menschen sind die einzigen Lebewesen, die sich selbst als die ersten „Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder) beschreiben können. Aber gerade deshalb stellt sich für den Menschen das Problem des Lebens in aller Dringlichkeit als Frage nach einem letzten Grund und einem unverkürzten Sein-Können alles Seien- den. Es ist der religiöse Glaube, der diese Frage so aufgreift, dass der Mensch fähig wird, sich dem letzten Grund der Wirklichkeit zu öffnen, obwohl dieser keine Antwort auf alle Fragen im Leben gibt. Die Wissenschaft kann relative Sicherheit in der rationalen Erkenntnis der Wirklichkeit geben; Gelassenheit im Leben, das in einem Meer von Kontingenzen driftet,

²⁸ Ich schließe hier an den schöpfungstheologischen Entwurf von J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1987, und an den wissenschaftstheoretischen Vermittlungsvorschlag von Theologie und Naturwissenschaften von Heinz-Hermann Peitz (Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners [ITS 53], Innsbruck-Wien 1998), an.

kann aber allein der Glaube geben, dass die Wirklichkeit von einer göttlichen Macht der Liebe getragen ist. Darin liegt auch die Kernaussage des Schöpfungsglaubens: Du kannst dem Leben trauen!

„Schöpfung“ als soteriologische Zusage des Lebens

Der Schöpfungsglaube ist somit die größtmögliche Lebenszusage: Gott, der Geber allen Lebens, verheißt die Fülle des Lebens als neuen Himmel und neue Erde. Dieses eschatologische Bild ist und bleibt ein kühner und durch die Naturwissenschaft nicht zu sichernder Vorgriff auf die Sehnsucht allen Lebens: zur Fülle zu gelangen. Denn das Leben ist uns in Wirklichkeit nur in gebrochener Form möglich. Nicht erst auf der Ebene der menschlichen Freiheits- und Schuldgeschichte bemerken wir den tiefen Riss, der durch unsere Geschöpflichkeit hindurchgeht: endliche, vergängliche Wesen zu sein, die um die Tatsache des Todes und des Bösen im Leben wissen. Schon auf biologischer Ebene ist komplexeres Leben nur möglich, wenn es symbiotisch organisiert wird. Ja, es muss zur Selbstorganisation und Selbsterhaltung anderes Leben in sich aufnehmen.²⁹ Organismen können nur leben um den Preis der Vernichtung anderen Lebens. Die Beurteilung dieses Phänomens kann zu einer pathologischen Empörung³⁰ oder zu einem abgebrühten Positivismus der Evolution³¹ führen. Jedenfalls: die Biologie gibt uns nicht den geringsten

Anhaltspunkt, uns der Idee der Fülle des Lebens vergewissern zu können, sondern allein die Theologie und Philosophie. Erst auf der Höhe der menschlichen Freiheitsgeschichte erschließt sich die nur im Modus der Abwesenheit und Negation begreifbare Hoffnung, dass sich eine transzendente Wirklichkeit uns zuwendet, die diese Lebensfülle realisieren kann. Erst auf der Höhe der menschlichen Vernunft sehen wir uns einem Postulat ausgesetzt, dass die Einheit von ethischem Handeln und Glückseligkeit nur durch den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele zu vermitteln ist.³²

Die Rationalität dieser Hoffnung kann nicht aus der beobachtenden Einstellung zur Natur gesichert werden. Die Geschichte des Kosmos und des Lebens sind nicht zielgerichtet und enden mit dem Erlöschen jeglicher Energie in unendlich ferner Zeit. Das Leben in Fülle ist keine Möglichkeit des Kosmos. Die Natur hat uns zwar ermöglicht, aber „niemals wirklich gemeint“³³. Erst in der teilnehmenden Einstellung, die im menschlichen Selbstbewusstsein zu einer „Verinnerlichung“ des Lebens führt, kann sich in den menschlichen Beziehungsformen ein vertrauenswürdiger letzter Sinn erschließen.

Der johanneische Jesus fasst diese Hoffnung im programmatischen Satz zusammen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Es ist allein diese Erfahrung von Liebe, die aus ihrer

²⁹ L. Margulis, Die andere Evolution, Heidelberg-Berlin 1999.

³⁰ G. Büchner gilt als Beispiel einer solchen Rebellion gegen den Gottesglauben (Werke und Briefe, München 1973, 40). Doch wir selbst als Menschen können nur leben nicht trotz, sondern aufgrund dieser Dialektik, und wenn wir gestorben sind, werden wir zur Nahrung für Mikroorganismen und Bakterien. Das ist die biologische Symbiose des Lebens.

³¹ Wer diese Logik des Lebens nicht mehr mit dem menschlichen Gefühl und Geist, leben und nicht sterben zu wollen, betrachten kann, diskreditiert die tiefste Sehnsucht des Menschen nach Ewigkeit, aber auch unter Umständen den Protest gegen jegliches unnötige Leid der Geschöpfe.

³² Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Ed. Weischedel), Frankfurt/M. 1968.

³³ E. Drewermann (Anm. 25) 768.

inneren Zielrichtung heraus auf paradoxe Weise sagen lässt: Jemanden lieben, heißt ihm zu sagen: Du wirst nicht sterben (G. Marcel). Vielleicht fasst dieser Satz den biblischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben hier am besten zusammen, denn das Problem des Todes ist das paradoxe Problem³⁴ des Lebens schlechthin.

Die Naturwissenschaften zeigen uns, dass die Möglichkeit menschlichen Lebens und Liebens den ganzen langen Anmarsch der Evolution braucht, um Gestalt annehmen zu können. Doch die Sinngeschichte im Menschen, wie sie in den Religionen erzählt und bekannt wird, entfaltet uns ein Panorama, das die Zielrichtung des Lebens aus der inneren Perspektive des Gutseins ins Auge fasst: die vollendete Schöpfung im göttlichen Leben. Dass nicht der Tod das Letzte ist, sondern das Leben, ist gewiss die Botschaft aller Religionen. Was die Wahrheit dieses Glaubens trägt, sind allein Zeugnisse von Menschen, die in den Widerfahrnissen zerbrechenden Lebens die Hoffnung von Erlösung vernommen haben (vgl. Röm 8,24).

Die umfassende communio des Lebens

Wenn wir uns heute der biologischen und geschichtlichen Verbundenheit des Lebens über seine ganze Geschichte hinweg bewusst werden, dann bringt uns diese Erkenntnis im Lichte einer Theologie des Lebens überraschenderweise zurück zur Hoffnung auf die Vollendung *allen* Lebens und

aller Dinge in Gott, wie sie bereits in den biblischen Bildern des Paradieses und endzeitlichen Heils entworfen wird³⁵: „Die neue Heilszeit übersteigt die Beziehung zwischen Gott und Israel. Sein Bund hat universalen Charakter. Die Tiere sind in den Schalom einbezogen.“³⁶ Die biblischen Schöpfungstheologien kennen keine erlöste Wirklichkeit, die die völlige Zerstörung der vorhandenen oder deren völlige Reduktion auf das alleinige Heil menschlichen Lebens voraussetzen. Erlöstes Leben ist das aus den Funktionalisierungen befreite Leben. Alle Dinge können endlich das sein, was sie sind. Wenn Paulus die individuelle Auferstehung Christi auf die ganze Schöpfung extrapoliert und darin die endzeitliche Fülle des Lebens hofft, dann bedeutet dies auch angesichts der modernen Erfahrung des bedrohten Lebenshauses Erde: Wir können nur mehr mit allen anderen Geschöpfen, nicht mehr gegen sie auf diese Transformation hin leben. Jedoch: Dies bis in unsere Natur hinein zu verwirklichen, hat uns die Natur nicht gegeben. Dies zu glauben, fällt uns angesichts des Bösen schwer. Aber dieses Dilemma macht uns nochmals deutlich: Dass die Schöpfung *in principio* gut war, *im Prinzip* gut ist, ist nicht eine Sache der Vergangenheit, sondern der Zukunft. Einer Zukunft – die nicht von dieser Welt ist. Aber was wäre der Kosmos, was wäre das Leben, was würde aus uns Menschen werden, wenn wir sie nicht mehr als gute Schöpfung Gottes glauben könnten?

³⁴ Paradox ist dieses Problem des Lebens deshalb, weil es biologisch kein unsterbliches irdisches Leben geben kann, und weil psychologisch der Gedanke, als biologische Wesen immer leben zu müssen und nicht sterben zu können, unerträglich ist.

³⁵ Gen 1–2; Jes 11,6–8; 32,15–16.18.20; Jes 35,1–10; Mi 4,1–5; Röm 8,18–30.

³⁶ U. Winkler, Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie (Salzburger Theologische Studien 5), Innsbruck-Wien 1995, 125.

Kleine Bonner Theologische Reihe**Hrsg. vom Professorenkollegium der Kath.-Theol. Fakultät****Projekttag Frauenordination**, mit Beiträgen von E. Dassmann, W. Fürst, H. Merklein, H. Waldenfels, J. Wohlmuth, 1997; VI/82 S., ISBN 3-923946-37-6

DM 13,80 öS 101,- sFr 13,50

Albert Gerhards (Hg.), Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie.

Mit Beiträgen von A. Gerhards, S. Ben-Chorin, E. Gräßer, H. Meyer, D. Papandreou, A. Nossol, 1999; XX/64 S., ISBN 3-923946-44-9 - DM 13,80 öS 101,- sFr 13,50

Gerhard Höver (Hg.), In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Mit Beiträgen von S. Mosès, A. Gerhards, H. Assel, A. Bodenheimer, I. Fischer, G. Adriányi, 1999; 105 S., ISBN 3-923946-47-3

DM 17,80 öS 130,- sFr 17,-

Gottfried Bitter (Hg.), Religionsunterricht hat Zukunft. Mit Beiträgen von G. Bitter, J. Isensee, G. Höver, W. Simon, K.-H. Menke, H. Schröer, 2000, VI/97 S.,

ISBN 3-923946-45-7 - DM 15,80 öS 115,- sFr 15,-

In Vorbereitung

Jean-Luc Marion / Josef Wohlmuth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, 2000 - ISBN 3-923946-49-X

Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte.**Hrsg. v. Ernst Dassmann, Hermann-J. Vogt****Bd. 16: Gerhard Steigerwald, Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst**, 1999, XXXI/223 S., Frontispiz, 39 s/w-Abb., geb. ISBN 3-923946-43-0 - DM 68,- öS 496,- sFr 62,-

In Vorbereitung

Bd. 17: Balthasar Fischer, Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hrsg. v. Albert Gerhards u. Andreas Heinz, 2000

ISBN 3-923946-48-1

Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen. Hrsg. v. Hans Waldenfels**Bd. 8: Boniface-Peter Amu, Religion and Religious Experience:** in Igbo Culture and Christian Faith Experience, 1998, XII/308 S., geb. ISBN 3-923946-40-6

DM 58,- öS 423,- sFr 52,50

In Vorbereitung

Bd. 9: Juvénal Ilunga Muya, L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique, 2000

ISBN 3-923946-50-3

Verlag Nobert M. Borengässer Bonn – Am Tempelhof 6 – D 53347 Alfter

WINFRIED HAUNERLAND

Brauchen wir ein neues Fest?

Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie

Weil christliches Handeln grundlegend aus einer ganzheitlichen christlichen Haltung erwachsen muss, ist eine tragfähige Schöpfungsethik nicht denkbar ohne eine entsprechende Schöpfungsfrömmigkeit. Der Linzer Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie fragt, welche Impulse von der Liturgie ausgehen und welche Herausforderungen sich für diese ergeben. (Redaktion)

Ein eigenes Fest der Schöpfung ist in den vergangenen Jahren mehrfach gefordert worden. Der Vorschlag erscheint aktuell und plausibel. Denn Schöpfungsfrömmigkeit darf nicht nur Partikularspiritualität einiger franziskanisch geprägter Menschen sein oder sich auf einige wenige Kleinschriften oder Gottesdienstmodelle beschränken, sondern geht alle Christen an. Wenn sie aber als integrale Dimension christlicher Frömmigkeit verstanden wird, muss sie auch durch den Gottesdienst der Kirche Förderung finden. Wie dies in der Liturgie geschieht und geschehen kann, ist allerdings näher zu betrachten.

1. Schöpfungsgedächtnis in der Liturgie

Hinweise auf die Schöpfung finden sich nicht selten in den Texten der Liturgie. Bei der Feier der Stundenliturgie erinnern die Psalmen und zahlrei-

che Hymnen immer wieder an den Schöpfer, das Werk der Schöpfung und die Geschöpfe¹. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung hat einen prominenten Platz als erste Lesung in der Feier der Osternacht. Und für das nachkonziliare Messbuch und seine Hochgebetstexte hat Balthasar Fischer wohl zu Recht von einem „Durchstoß zum Thema ‚Schöpfung‘“² gesprochen. Nur an einem einzelnen Beispiel kann gezeigt werden, wie das Schöpfungsmotiv sehr bewusst auch und gerade durch die jüngste Reform aufgegriffen worden ist. Bedenkt man, dass der Sonntag theologisch als Tag der Auferstehung Christi zu bestimmen ist³, so ist der Text einer Sonntagspräfation bemerkenswert:

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater, zu danken und dich mit der ganzen Schöpfung zu loben. Denn du hast die Welt mit all ihren Kräften ins Dasein gerufen und sie dem Wechsel der Zeit unterworfen. Den Menschen aber hast

¹ Vgl. etwa zu den für die Vesper der ersten und dritten Woche außerhalb der geprägten Zeiten vorgesehenen Hymnen *Friederike Kiedl*: Schöpfungsgedächtnis und Menschenbild in Vesperhymnen des Römischen Breviers, in: *Anfänge der Theologie*. Hg. v. *Norbert Brox u.a.* FS Johannes B. Bauer. Graz-Wien-Köln 1987, 295–310. Das Motiv findet sich freilich auch in vielen anderen Texten.

² *Balthasar Fischer*: Vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. Ein Vortrag, in: *LJ* 26 (1976) 2–18, hier 8. – Vgl. hierzu insgesamt *Manfred Probst*: Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, in: *LJ* 31 (1981) 129–144.

³ Vgl. SC 106; ähnlich Grundordnung des Kirchenjahres und des Römischen Kalenders Nr. 4: EDIL/DEL 1275; zur Sache auch *Johannes Paul II.*: Apostolisches Schreiben *Dies Domini*. 31. Mai 1998 (VAS 133). Bonn 1998, v.a. 19–27 (Zweites Kapitel: Dies Christi. Der Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Geistes; Nr. 19–30).

du auf dein Bild hin geschaffen und ihm das Werk deiner Allmacht übergeben. Du hast ihn bestimmt, über die Erde zu herrschen, dir, seinem Herrn und Schöpfer, zu dienen und das Lob deiner großen Taten zu verkünden durch unseren Herrn Jesus Christus.“⁴

Der Text, der allein den Dank für die Schöpfung ausspricht, ist kein altehrwürdiger Text der Tradition, den man aus Respekt erhalten wollte. Lediglich als Ausgangspunkt diente ein Präfationstext aus ambrosianischer Tradition, der für den 2. Sonntag der Osterzeit vorgesehen war. Dieser Text beschränkte sich nicht auf den Schöpfungsdank, sondern hatte den einleitenden Hinweis auf die Schöpfung der Welt und des Menschen mit Elementen des Erlösungsgedächtnisses weitergeführt: Wiedergeburt durch die Taufe und der Sieg über den Urheber des Todes waren dort Motive, die an einem Sonntag theologisch durchaus konventionell sind⁵. Der neue römische Text ist also nicht die mehr oder weniger zufällige Übernahme einer liturgischen Vorlage, sondern eine bewusste redaktionelle Bearbeitung oder auch Neuschöpfung. Ein deutlicher und in gewisser Weise exklusiver Akzent soll offensichtlich gelegentlich auch am Sonntag auf das Schöpfungsgedächtnis gelegt werden.

Dabei ist es ja keineswegs selbstverständlich, dass das Schöpfungsgedächtnis im Horizont einer nachkonziliaren Liturgietheologie einen Platz findet. Denn zu Recht hat das 2. Vati-

kanische Konzil in der Liturgiekonstitution das Pascha-Mysterium als die zentrale Mitte der Liturgie herausgestellt. Die Kirche muss sich ganz von Christus her verstehen und von seinem Heilswerk, das in seinem Tod und in seiner Auferstehung kulminiert. Ohne das Osterereignis ist die Kirche nicht denkbar, und genau deshalb ist die Liturgie auch in ihrer Sinn- und Fei-ergestalt wesentlich vom Pascha-Mysterium geprägt und muss dies auch bleiben⁶. Trotzdem hat das Schöpfungsgedächtnis einen Platz in der katholischen Liturgie römischer Prägung. Sind die schöpfungstheologischen Elemente Reste einer vorchristlichen Religiosität? Oder gibt es eine theologische Vermittlung zwischen erlösungs- und schöpfungstheologischen Dimensionen unserer Liturgie?

Zur theologischen Begründung sonntäglichen Schöpfungsgedenkens

Hilfreicher Ausgangspunkt kann der Übergang vom jüdischen Sabbat zum christlichen Sonntag sein. Authentisches Erkennungszeichen des Herrentages ist schon in früher Zeit das Herrenmahl, nicht aber die Arbeitsruhe, die das Charakteristikum des jüdischen Sabbats ist. Damit drängt sich der Eindruck auf, dass die theologische Sinnspitze des jüdischen Sabbats das Schöpfungsgedächtnis ist, weil die Sabbatruhe Gottes am Ende des Sechstages-Schöpfungswerkes maßgeblich für die Sabbatfeier ist. Die theologische Sinnspitze des christlichen Sonntags

⁴ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Einsiedeln u.a. 1988, 406f (Präfation für die Sonntage V).

⁵ Vgl. dazu Corpus Praefationum. Textus Q-V (CChr.SL 161C). Turnholti 1980, 349 (Nr. 1134 und 1135); zu den Quellenangaben Corpus Praefationum. Apparatus Q-V (CChr.SL 161D). Turnholti 1980, 555 (Nr. 1134 und 1135).

⁶ Vgl. die Zusammenschau bei *Irmgard Pahl*: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.

ist hingegen das Erlösungsgedächtnis, insofern das Christusereignis den authentischen Bezugspunkt bildet. Der Verlust einer lebendigen Schöpfungsförmmigkeit erscheint in diesem Kontext dann als unvermeidlicher Preis für den Übergang von der Sabbatfeier zur Sonntagsfeier. Diese Kontrastierung von sabbatlichem Schöpfungsgedächtnis und von sonntäglichem Erlösungsgedenken kann jedoch einer kritischen Rückfrage nicht standhalten.

Natürlich wird in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung der siebte Tag als Einrichtung Gottes am Ende des Schöpfungswerkes herausgestellt (Gen 2,3). Und dies begründet nach der Exodus-Fassung des Dekalogs die Einhaltung des Sabbats (Ex 20,8–11, hier V. 11). Allerdings motiviert die ältere Fassung des Dekalogs in Dtn 5,12–15 die Einhaltung des Sabbats mit dem Gedächtnis an die Befreiung aus Ägypten; sie steht für eine heilsgeschichtliche oder auch befreiungstheologische Sicht alttestamentlicher Sabbatfrömmigkeit⁷. Insgesamt kann man sagen: „Zur Zeit Jesu und des Neuen Testaments ist der Sabbat Zeichen des Bekenntnisses zu JHWHs Wirken in der Schöpfung und in der Geschichte des Bundesvolkes sowie der begründeten Hoffnung auf ihre Vollendung“⁸.

Dass in ähnlicher Weise der Sonntag Zeichen des Bekenntnisses zu Gottes Wirken in der Heilsgeschichte und Zeichen der Hoffnung auf Vollendung in der ewigen Ruhe Gottes ist, dürfte evident sein. Justin der Märtyrer (2. Jh.) begründet den Sonntag aber ausdrücklich nicht nur heilsgeschichtlich,

sondern auch schöpfungstheologisch, wenn er sagt:

„Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist.“⁹

Das Schöpfungsgedächtnis wird also als ein wesentlicher Grund für die christliche Sonntagsfeier genannt. Auch Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Dies Domini* über die Heiligung des Sonntags die schöpfungstheologische Dimension zum Ausgangspunkt genommen¹⁰. In der heilsgeschichtlichen Begründung des dritten Gebotes sieht der Papst zwar den inneren Grund für die Wahl des Auferstehungstages als des christlichen Urfeiertags und damit implizit für die Legitimität des Übergangs vom Sabbat zum Sonntag. Doch ist die schöpfungstheologische Dimension damit nicht überholt, sondern vom Sabbat auf den Sonntag übergegangen, der als der „achte Tag“ symbolische Antizipation der eschatologischen Ruhe Gottes ist.

Freilich ist der Sonntag nicht nur die Überbietung des Sabbats. Es ist weiterhin legitim, im Anschluss an Justin auch das Schöpfungsgedächtnis an der symbolischen Bedeutung des Sonntags als des ersten Tages der Woche festzumachen. Nicht nur vom siebten Tag und damit vom Ende her, sondern auch vom Anfang kann das ganze Schöpfungswerk Gottes in den Blick

⁷ Vgl. dazu insgesamt Ernst Haag: Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie (Trierer Theologische Studien 52). Trier 1991, vor allem 43–64 (C. Das Sabbatgebot im Dekalog).

⁸ Franz Zeilinger: Vom Sabbat zum Sonntag, in: ThG 42 (1999) 82–91, hier 85.

⁹ Justin, Erste Apologie Nr. 67, dt. Übersetzung zit. nach: BKV 12 (1913) 82.

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II.: *Dies Domini* 1998, 11–18 (Erstes Kapitel: *Dies Domini*. Die Feier des Schöpfungswerkes Gottes; Nr. 8–18).

kommen. Mit dem Gedächtnis des ersten Schöpfungstages am Sonntag ist in gewisser Weise Gottes schöpferisches Handeln in seiner Gesamtheit gemeint.

Theologische Perspektiven

Nun stehen Schöpfung und Erlösung theologisch nicht unverbunden nebeneinander. Die Auferstehung ist nämlich – mit einer Formulierung Joseph Ratzingers – nicht „die Rücknahme der Schöpfung, sondern ihre endgültige Bestätigung. Denn Auferstehung heißt ja, dass die materielle Welt nie mehr untergehen wird“¹¹. Das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn Jesus Christus ist nicht zu trennen vom Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses ist nicht zu lösen von dessen erstem Artikel.

Dabei war schon in neutestamentlicher Zeit offenbar, dass Schöpfung und Erlösung auch innerlich verbunden sind. Erinnert sei nur an den Johannes-Prolog (Joh 1,1–18), in dem von der Fleischwerdung des Logos gesprochen wird, zugleich aber bekannt wird, dass alles, was geworden ist, durch den Logos geworden ist. Im 1. Kapitel des Hebräerbriefes lesen wir, dass Gott zu uns gesprochen hat „durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (Hebr 1, 2). Vielleicht

ist es kein Zufall, dass beide Texte auch einen Platz in der Liturgie des Weihnachtsfestes haben, und zwar als Schrifttexte der ältesten Weihnachtsmesse, der Messe „Am Tag“¹². Die Menschwerdung Gottes ist eben nicht der Beginn der Zeit, sondern nur die Zeitenwende. Es ist also alles andere als abwegig, wenn in einer evangelischen Dissertation jüngst Weihnachten nicht nur als Fest der Erlösung, sondern auch als Fest der Schöpfung bezeichnet wird. Der Autor erinnert dabei sach- und liturgiegerecht an die Schöpfungsmittlerschaft Christi¹³, zu der sich die Kirche ja auch im Nizänischen Glaubensbekenntnis bekennt.

Wie ein Ausfall der Schöpfungstheologie die Theologie insgesamt bedroht, so dürfte auch eine Erlösungsfrömmigkeit ohne eine Schöpfungsfrömmigkeit zu einer falschen Spiritualisierung christlicher Existenz führen. Darüber hinaus ist leicht zu zeigen, dass die Frage nach dem Ziel des Menschen nicht von der Frage nach seinem Woher zu trennen ist¹⁴. Unzählig sind in der Sprache der Gebete im übrigen die biblisch gut fundierten Hinweise, dass der Mensch in Christus eine neue Schöpfung ist. Eine solche Redeweise kann nur dann sinnvoll verstanden werden, wenn das Bewusstsein der grundlegenden Erstschöpfung vorhanden ist. Gerade um einer angemessenen Erlösungsfrömmigkeit willen muss eine Schöpfungsfrömmigkeit existieren.

¹¹ Joseph Ratzinger: Was feiern wir am Sonntag? In: *Communio* 11 (1982) 226–231, hier 226f; zur Sache auch *ders.*: Auferstehung als Grundlegung christlicher Liturgie – von der Bedeutung des Sonntags für Beten und Leben der Christen, in: *ders.*: Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart. Freiburg-Basel-Wien 1995, 83–104, hier v.a. 91f.

¹² Auch der Kolosser-Hymnus (Kol 1,12–20) spricht von Christus als dem Erstgeborenen der Schöpfung und dem Erstgeborenen der Toten. In der nachkonziliar erneuerten Liturgie gehört der Hymnus zur Vesper am 25. Dezember.

¹³ Vgl. Holger Forssmann: „Alle Menschen sind mir heute Kinder“. Weihnachten als Fest der Schöpfung und der Erlösung. Diss. masch. Erlangen 1998, 31–34.

¹⁴ Vgl. zu diesen Aspekten die Hinweise bei Wolfgang Beinert: Ein Defizit wird behoben. Neues Interesse an der Theologie der Schöpfung, in: *ThGl* 72 (1982) 402–414, v.a. 402f.406.

So darf auch die christliche Liturgie ihre schöpfungstheologischen Implikationen nicht vernachlässigen, wenn sie nicht als Medium der Weltflucht missbrauchbar werden will. Liturgie ist ja nicht Ausdruck umfassender Weltverachtung, sondern Ort der preisenden Anamnesis der Geschichte Gottes mit den Menschen, die ihren Anfang genommen hat in der Erschaffung der Welt und des Menschen und ihre Bestätigung gefunden hat in der Offenbarung.

2. Schöpfungsfeste als Herausforderung

Ein Blick auf das Erntedankfest kann helfen, die gegenwärtigen Herausforderungen besser zu erkennen. Denn kein anderes Fest schaut so bewusst auf die Früchte der Natur wie das Erntedankfest. Der Mensch, der kultivierend mit der Schöpfung umgeht, erinnert sich nach der Ernte dankbar daran, dass der Ertrag der Erde nicht einfach sein Werk ist, sondern dass trotz aller eigenen Mühe zutiefst Grund besteht, dankzusagen, weil die menschliche Kulturleistung niemals die natürlichen Prozesse ersetzen kann. Dass wir ernten können, bleibt am Ende Geschenk, für das wir dankzusagen haben dem Geber alles Guten, dem Schöpfer, Gott. Diese Danksagung ist der zentrale Inhalt des Erntedank-

festes. Nur: Dieses Erntedankfest ist kein liturgisches Fest im strengen Sinn.

Das Missale Romanum kannte bis zum 2. Vatikanischen Konzil nicht einmal Gebetstexte zur Danksagung für die Ernte. Erst im nachkonziliaren Messbuch findet sich ein Messformular „Zum Erntedank“¹⁵. Auch die allgemeinen Gebete zur Danksagung, die das frühere Missale Romanum zur Verfügung stellte, bildeten kein eigenes Messformular, sondern waren lediglich zur Ergänzung anderer „Messen“ gedacht¹⁶ und können deshalb wohl auch kaum als Platzhalter eines Erntedankfestes der römischen Liturgie angesprochen werden. Die Reserve gegenüber dem Erntedankfest dürfte wohl kein Zufall sein, zumal wenn man davon ausgehen muss, dass die Mitte eines jeden christlichen Festes das Pascha-Mysterium ist¹⁷.

Nun sind Erntefeste von ihrer Entstehung her bäuerliche Feste, wobei der fröhliche Abschluss der Ernte nicht selten mit geistlichen Elementen verbunden war. Ein solches Erntefest war aber sinnvollerweise nicht im Vorhinein zu terminieren, sondern stand dann an, wenn die Ernte abgeschlossen war. Dass eine kirchliche Feier des Erntedankfestes auf den Sonntag nach der Ernte gelegt wurde, ist in diesem Zusammenhang relativ unproblematisch. Seine natürliche Grundlage gerät

¹⁵ Vgl. Missale Romanum 1975, 832f; Messbuch 1988, 1094f. – Gaben- und Schlussgebet stammen dabei aus einem entsprechenden Formular im Missale Parisiense von 1738. Vgl. Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum curantibus Cuthbert Johnson/Anthony Ward (BEL.S/ILQ.S 1). Roma 1993, CXXXV (Nr. 4971f).

¹⁶ Vgl. Missale Romanum anno 1962 promulgatum. Reimpressio, introductione aucta curantibus Cuthbert Johnson/Anthony Ward (BEL.S/ILQ.S 2). Roma 1994, [103] (29. Pro gratiarum actione; Orationen Nr. 4974–4976).

¹⁷ Vgl. Benedikt Kranemann: „Feiertags kommt das Vergessene...“ Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in der modernen Gesellschaft, in: LJ 46 (1996) 3–22, 6. – Das Fehlen eines Erntedankfestes in der klassischen Liturgie dürfte darüberhinaus mit der Problematik eines Naturdankes in einer von geschichtlicher Offenbarung bestimmten Religiosität und Liturgie liegen; vgl. eine entsprechende Vermutung auch bei Angelus A. Häußling: Rez. zu EKL in: ALW 28 (1986) 458. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass auch die jüdischen Erntefeste teilweise schon biblisch offenbarungsgeschichtliche Umdeutungen erfahren haben.

freilich aus dem Blick, wenn der Bezug zur tatsächlichen Ernte nicht mehr konstitutiv und das Fest an einem bestimmten Kalendersonntag vorgesehen ist¹⁸ – unabhängig davon, ob in diesem Jahr die Ernte bereits abgeschlossen ist, unabhängig davon, ob dieser Sonntag lokal am Ende der Haupterntezeit liegt¹⁹ und schließlich unabhängig davon, ob eine Ernte wirklich zum Erfahrungsfeld der konkreten Gemeinde gehört.

Genau das aber ist offensichtlich weitgehend mit dem Erntedankfest geschehen. Der evangelische Theologe Eberhard Winkler erinnert sich, dass noch in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg in seinem sächsischen Heimatdorf der Termin des Erntedankfestes „vom Kirchenvorstand nach dem Stand der Getreideernte beschlossen wurde“²⁰. Doch schon seit dem 16. Jh. werden feste Sonntage für das Erntedankfest durch Kirchenordnungen festgelegt, in der evangelischen Kirche war es meist der Sonntag nach Michaelis (29. September), mittlerweile ist es in Deutschland konfessionsübergreifend der 1. Sonntag im Oktober²¹. Ist ein solcher Termin sinnvoll, wenn die Weinbauern noch mitten bei der Traubenlese sind? Und – viel grundsätzlicher: Ist ein solches Fest sinnvoll, wenn die feiernde Gemeinde keinen direkten Bezug zur tatsächlichen Erntearbeit mehr hat? Der Übergang von einer agrarischen

Kultur zu einer urbanen, industriell, technisch und elektronisch bestimmten Gesellschaft muss sich hier auswirken. Und ohne Zweifel: Dieser Übergang hat sich auch ausgewirkt. Das Erntedankfest, das selbst in städtischen Gemeinden zumindest innerhalb der Familien- und Kindergottesdienste immer noch rezipiert wird, ist längst transformiert worden. Die mangelnde lebensweltliche Verwurzelung wird in der Gestaltung aufgegriffen und katechetisch bearbeitet. Pastoralliturgische beziehungsweise katechetische Hilfen formulieren entsprechend: „Das Erntedankfest bietet eine Möglichkeit, sich den Zusammenhang zwischen einem mit Nahrungsmitteln gut versorgten Leben und der Ernte bewusst zu machen und zu danken: den Menschen, die sich um Säen und Ernten kümmern, und Gott, ohne dessen Segen menschliches Leben nicht gelingen kann“²². Oder – ein zweites mehr oder weniger zufälliges Beispiel: „Dieses Fest gibt den Menschen die Gelegenheit, ausdrücklich wahrzunehmen, dass ihr tägliches Brot im Grunde gar nicht so alltäglich ist, sondern hart erarbeitet werden muss“²³. Der Dank, der ursprünglich die Mitte des Festes ausmacht, wird offensichtlich erst möglich, wenn zuvor ein Akt der Bewusstmachung und ausdrücklichen Wahrnehmung stattgefunden hat. Das Fest braucht also die Katechese, ja,

¹⁸ Vgl. zur Entwicklung die Hinweise bei Kurt Heckscher: Art. „Ernte“, in: HWDA 2 (1930) 939–963, hier 962.

¹⁹ Vgl. dazu schon Gerhard Kunze: Die gottesdienstliche Zeit, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Bd. 1. Kassel 1954, 437–534, hier 520.

²⁰ Eberhard Winkler: Praktisch-theologische Überlegungen zum Erntedankfest, in: „...in der Schar derer, die da feiern“. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Hg. v. Peter Cornehl/Martin Dutzmann/Andreas Strauch. Göttingen 1993, 134–146, 135.

²¹ Vgl. Thaddäus A. Schnitker: Art. „Erntedankfeste“, in: EKL 1 (1986) 1076. – Eine entsprechende Festlegung gibt es für Österreich nicht.

²² Das Leben und den Glauben feiern. Anregungen für den Kindergarten. Heft 1: September bis November. Hg. Bistum Essen, Seelsorgeamt. Essen 1993, 33.

²³ Andreas Schwenzer: Das „Kirchenjahr“ feiern. Gottesdienste feiern im Jahreslauf, in: Birgit Jeggle-Merz/Ralph Sauer/Andreas Schwenzer: Gottesdienst feiern mit Kindern. Werkbuch. Freiburg-Basel-Wien 1994, 191–224, 224.

mehr noch: Gerade gut gemeinte Bemühungen, eine nostalgisch-folkloristische Ästhetisierung zu vermeiden, führen zu einer katechetisierenden Überformung des Erntedankfestes²⁴.

Ein neues „Fest der Schöpfung“?

Damit drängt sich die Frage auf: Wenn also das Erntedankfest in seiner ursprünglichen Gestalt und Funktion in unserer urbanen und technisch geprägten Gesellschaft ortlos geworden ist, ist dann nicht eine tiefgreifendere Transformation oder Neukonzeption dieses Festes angesagt? Ein theologisch breiter angelegtes Fest der Schöpfung könnte die konkrete Antwort auf diese Frage sein²⁵. Für ein eigenständiges Fest der Schöpfung, das in den letzten Jahren mehrfach gefordert wurde, hat Adolf Adam jedenfalls 1996 den ersten Sonntag im Oktober vorgeschlagen, „an dem bislang das Erntedankfest gefeiert wird. Dieses soll nicht wegfallen, aber es sollte einbezogen werden in das liturgische Fest der Schöpfung. Hinzu müsste kommen Freude und Dankbarkeit für das Geschenk der gesamten Schöpfung und eine Hinführung zum verantwortlichen Handeln“²⁶.

Die inneren Widerstände, die aus dem gebrochenen Naturerleben vieler heutiger Menschen erwachsen, sind aber auch bei einem solchen Fest der Schöpfung nicht gegenstandslos. Darüber hinaus zeigt sich in der Zielsetzung des Festes bei Adam noch einmal eine grundlegende Gefahr. Wer ein Fest einführt, um zu einem verantwortlichen Handeln in der Schöpfung hinzuführen, verzweckt das Fest und bringt es damit letztlich um seinen Festcharakter. Es sei hier nur an die Bedenken erinnert, die zu Recht immer wieder gegen die so genannten Themen- oder Zwecksonntage vorgetragen werden²⁷. Aber auch die jüngeren Ideen-feste, zu denen mittlerweile vielerorts sicher schon das Erntedankfest zu zählen ist und zu denen letztlich auch ein neues Fest der Schöpfung gehören würde, sind nicht selten als Therapeutikum gegen problematische Entwicklungen konzipiert worden. Genau dazu taugen sie aber kaum. Oder wer wollte behaupten, dass sich das Fest der Heiligen Familie als ein probates Mittel zur Abwehr familienfeindlicher Tendenzen in den europäischen Gesellschaften erwiesen hätte²⁸?

Nein, Liturgie und liturgische Feste dürfen nicht durch katechetisch-mora-

²⁴ Beispiele dafür finden sich mehrfach zum Beispiel bei *Franz Pitzal*: Die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Anregungen und Modelle für die Feier des Erntedankfestes. Regensburg 1988.

²⁵ Vgl. *Hans-Joachim Rennkamp*: Für ein liturgisches Fest der Schöpfung, in: *Christ in der Gegenwart* 41 (1989) 232; *Diözesanrat der Katholiken im Bistum Aachen*: Mehr Nähe zur Schöpfung in der Liturgie, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 101 (1992) 22; *Willi Lambert*: Ein „Fest der Schöpfung“ feiern, in: *Geist und Leben* 72 (1999) 321–323. – Ein eigenes Fest der Schöpfung wurde schon in der evangelischen Aufklärung vorgeschlagen (vgl. *Kunze* 1954, 515), und auch heute finden sich dort Überlegungen, ob das Thema der Schöpfung nicht einen eigenen Ort im Kirchenjahr erhalten solle (vgl. *Winkler* 1993, 143f, dort mit der erklärten Absicht, dass „das Erntedankfest von der Überzahl der Probleme entlastet und für sein Proprium freigehalten werden [könne]: Dank für die Schöpfungsgaben, die unser leibliches Leben erhalten“). – Vgl. auch die aktuellen ökumenischen Vorschläge für einen „Tag der Schöpfung“ am 1. September.

²⁶ *Adolf Adam*: Geliebte Schöpfung. Dankbarkeit und Verantwortung. Leutesdorf 1996, 51.

²⁷ Vgl. hierzu statt anderer: Der Sonntag. Eine Stellungnahme der Arbeitsgruppe „Kirchenjahr und Kalenderfragen“ in: *Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet* I. Hg. v. *Eduard Nagel u.a.* Freiburg-Basel-Wien 1995, 202–215, hier 210–215.

²⁸ Vgl. zum Fest der Heiligen Familie u.a. *Adolf Adam*: Das Kirchenjahr mitfeiern. Freiburg 1979, 121.

lisierende Tendenzen überformt und um ihre eigene Kraft gebracht werden. Schöpfungsfrömmigkeit, die liturgiegerecht ist, ist deshalb grundlegend eine doxologische Frömmigkeit, die staunend vor dem Schöpfer steht und gerade darum auch Ehrfurcht vor den Geschöpfen haben kann. Die Ver zweckung des Schöpfungsgedächtnisses für eine ökologische Initiative – und wären die Motive auch noch so edel – widerspricht dem Wesen der Liturgie. Ein Fest der Schöpfung müsste sachgerecht ein Fest sein, in dem das zweckfreie Lob des Schöpfers gesungen würde. Unter den gegenwärtigen Umständen müsste jedoch fast zwangsläufig die katechetisch-moralisierende Überformung dieses Festes und eine Verzweckung die Folge sein. Die Skepsis, die mit anderen guten Gründen auch von Biblikern diesem Fest entgegengebracht wird²⁹, findet aus dieser Perspektive eine Bestätigung.

3. Liturgisches Schöpfungsgedächtnis und Welterfahrung des Menschen

Gerade wenn ein eigenes Fest der Schöpfung nicht als Heilmittel gegen schöpfungsspirituelle Defizite geeignet erscheint, muss die schöpfungstheologische Dimension der Liturgie, ihrer Feste und ihrer einzelnen Feiern durchgängig deutlicher zum Ausdruck ge-

bracht werden. Doch auch die derzeitigen liturgischen Texte gehen weitgehend von einer agrarischen Kultur aus und setzen eine ungebrochene Beziehung des Menschen zu den natürlichen Wachstumsprozessen voraus. Ackerbau und Viehzucht bestimmen aber bei weitem nicht mehr die Lebenswelt unserer Gesellschaft. Der Lebensraum der großen Mehrheit ist die Stadt, und ihre Erfahrungswelt ist wesentlich durch Industrialisierung und Technik, durch Verwaltungshandeln und Dienstleistungskulturen geprägt. Dass Gott das Getreide wachsen lässt, ist nicht nur deshalb ein Problem, weil das dahinterstehende Gottesbild befragt wird, sondern weil das Wachstum des Getreides nicht mehr erfahren wird. Das, was wir Schöpfung nennen, muss also neu aufgespürt werden – und zwar nicht in Parks oder im Zoo, sondern in der realen Lebenswelt der Menschen von heute³⁰.

Die Schöpfungsdimension aller christlichen Liturgie und ihrer Feste wird allerdings nur lebendig gehalten werden können, wenn der Mensch von heute mit seinen Schöpfungserfahrungen in ihr einen Platz findet. Vielleicht kommen wir diesen Erfahrungen am ehesten auf die Spur, wenn wir nach den Kontingenzerfahrungen des Menschen fragen und so entdecken, wo auch dem Menschen unserer Zeit aufleuchtet, dass sein Leben vielfältig bedingt und insofern auch verdankt ist³¹.

²⁹ Vgl. Norbert Lohfink: Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: LJ 47 (1997) 3–22, hier 13 (Lohfink bezieht sich auf einen nicht näher belegten Vorschlag, den Pfingstmontag als „Tag des Dankes für die Gabe der Schöpfung“ einzuführen); ähnlich auch (mit Verweis auf Lohfink) Karl Löning/Erich Zenger: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf 1997, 253.

³⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang die Frage einer afro-amerikanischen Reporterin, von der Matthew Fox (Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt. Aus dem Amerikanischen v. Jörg Wichmann. Stuttgart 1993, 21) berichtet: „Sehen Sie, ich wuchs in der Innenstadt von Chicago auf und lebe jetzt in Manhattan. Was hat die Schöpfungsspiritualität mir zu sagen? Hat sie mit dem Besuch von Parks und Zoos zu tun?“

³¹ Nicht übersehen werden darf natürlich, dass auch die Ohnmachtserfahrungen (zum Beispiel bei Naturkatastrophen oder Unglücksfällen) zu den Kontingenzerfahrungen des Menschen gehören

Woher kommt die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir trinken, und die Welt, in der wir leben? Woher haben wir aber auch die Fähigkeiten, mit denen wir unsere Welt gestalten – im Großen und im Kleinen? Ein deutscher Eigentext im Messbuch ist vielleicht schon Ausfluss einer solchen Suchbewegung nach den Erfahrungen unserer Geschöpflichkeit, wenn es dort heißt:

„Du hast uns verschiedene Gaben geschenkt.

Keinem gabst du alles – und keinem nichts.

Jedem gibst du einen Teil.“³²

Der Mensch, der Gott so loben und preisen und ihm für die Möglichkeitsbedingungen seines Lebens danken kann, hat im Grunde immer schon eine Schöpfungsspiritualität. Wo Liturgie solche Erfahrungen verspricht, wird sie auch morgen eine zeitgemäße Schöpfungsfrömmigkeit fördern.

Vielleicht ist es kein Zufall: Ausgerechnet im Blick auf die Schöpfung ist verschiedentlich in der Nachkonzilszeit wahrgenommen worden, dass der abstrakte Begriff „Schöpfung“ für viele Fei ergemeinden eine Überforderung sein kann. So wurde etwa 1973 anlässlich des eucharistischen Weltkongresses in Melbourne deutlich, dass „den Ureinwohnern Australiens theologische oder philologische Abstraktion völlig fremd ist“³³. Nicht von der Schöpfung und den Tieren konnte des-

halb sinnvoller Weise im Hochgebets-text für die Aborigines gesprochen werden. Stattdessen formulierte man unter anderem:

„Du hast für uns die Kängurus gemacht und die Rieseneidechsen und die Vögel. Vater, du bist gut“³⁴.

In ähnlicher Weise wurde auch bei den Hochgebetstexten für die Messfeiern mit Kindern sehr konkret und in großer Nähe zu der Erfahrungs- und Vorstellungswelt der Kinder formuliert. Der hier einschlägige Einschub zum Thema Schöpfung für das dritte „Kinderhochgebet“ lautet:

„Denn wunderbar sind deine Werke.

Die ganze Welt hast du erschaffen:

Die Sonne gibt uns Licht und Wärme, sie lässt das Korn und die Früchte reifen.

Blumen und Tiere,

Wälder und Wiesen –

alles ist für uns da.

Du gibst uns Menschen Verstand und Phantasie.

Wir bauen Häuser und Straßen.

Wir können vieles erfinden,

was uns das Leben leichter macht.“³⁵

Wenn Schöpfungsfrömmigkeit stärker als bisher durch die Liturgie fundiert und motiviert werden soll, dann wird es notwendig sein, die realen Schöpfungserfahrungen des Menschen von heute konkreter in Worte zu fassen und innerhalb der Lob- und Dankgebete aufzugreifen. Nicht die moralisieren-

und als Aufleuchten seiner Geschöpflichkeit gedeutet werden können. Auch sie haben etwa in den Klagepsalmen und den Fürbitten des Allgemeinen Gebetes prinzipiell einen Ort in der Liturgie. Darüber wäre verstärkt nachzudenken, damit unser Gottesdienst nicht zum Ausdruck eines halbierten Gottesbildes wird.

³² Messbuch 1988, 309 (Tagesgebet zur Auswahl Nr. 14).

³³ Probst 1981, 130. – Vgl. hierzu auch: Manfred Probst: Eucharistische Hochgebete für die australischen Ureinwohner. Der Versuch der Inkulturation eines zentralen eucharistischen Textes, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer. Hg. v. Andreas Heinz/Heinrich Rennings. Freiburg-Basel-Wien 1992, 385–398.

³⁴ Hier zit. nach Probst 1981, 130.

³⁵ Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung“. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u.a. 1981, 42.

de Ermahnung zum ehrfurchtsvollen Umgang mit der Natur dürfte nämlich der entscheidende Impuls für eine authentische Schöpfungsspiritualität sein, sondern die zweckfreie Entdeckung, dass unser alltägliches Leben nicht in sich selbst ruht, sondern einen Grund hat, den wir uns selbst nicht geben können.

Liturgische Perspektiven

Wenn auch der Mensch von heute einen Zugang zu einer eigenen Schöpfungsfrömmigkeit finden soll, werden die alten Bilder und Begriffe nicht reichen. Trotz ihrer Sperrigkeit sollten die überlieferten Texte der Liturgie und der außerliturgischen Frömmigkeit freilich nicht aufgegeben werden, weil sie Glaubenszeugnisse unserer Vorfahren sind. Sie gehören zum kollektiven Gedächtnis der Kirche und bewahren möglicherweise Wichtiges, auch wenn es sich unserer Zeit nicht ohne Weiteres erschließt. Deshalb sind sie immer wieder zu übersetzen in die Erfahrungswelt des Menschen der urbanen und industriellen Gesellschaft. Diese Auslegung bleibt eine grundlegende Aufgabe der Theologie, der

Predigt und der Katechese auf allen Ebenen.

Doch wenn die Erfahrungen der Frommen vor uns authentische Erfahrungen sind, dann muss es auch möglich sein, genuine Erfahrungen des Menschen von heute ins Wort zu heben und neben die Bilder und Begriffe der Tradition zu stellen. Wenn Schöpfungsfrömmigkeit integral zu einer umfassenden christlichen Spiritualität gehört, dann wird es nicht genügen, auf die Schöpfungsfrömmigkeit im Sonnengesang des Franz von Assisi oder in den Dichtungen eines Friedrich Spee zu verweisen³⁶. Es wäre eindringlicher zu untersuchen, wieweit im Neuen Geistlichen Lied das Schöpfungsmotiv einen Platz hat³⁷, wobei für eine echte Zeitgenossenschaft biblische Zitate allein natürlich nicht ausreichend sind³⁸. Vielleicht wäre eine eingehendere Sichtung des Neuen Geistlichen Liedes und moderner Gebetssammlungen ein erster Schritt, um jenen Bildern und Begriffen auf die Spur zu kommen, mit denen auch in den Gebeten des öffentlichen Gottesdienstes Schöpfungsfrömmigkeit zeitgerecht aufgegriffen werden könnte³⁹. Anregungen wären vermutlich aber auch zu finden

³⁶ Vgl. dazu etwa *Leo Scheffczyk*: Der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie“ Teilhards de Chardin. Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit, in: *ders.*: Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie (Sammlung Horizonte. NF 11). Einsiedeln 1977, 389–408; *Balthasar Fischer*: Die Schöpfungsfrömmigkeit Friedrich Spees, in: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, 33–50. – Ohne Zweifel war die von Scheffczyk untersuchte „Hymne an die Materie“ Teilhards de Chardins ein Formulierungsversuch zur Schöpfungsfrömmigkeit in echter Zeitgenossenschaft.

³⁷ Vgl. ohne expliziten Bezug darauf die Analysen bei *Peter Hahnen*: Das ‚Neue Geistliche Lied‘ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Theologie und Praxis 3). Münster 1998, 263–279; *Otto Mittermeier*: „Wir haben einen Traum...“ Das Neue Geistliche Lied in der Liturgie und in der Glaubenshaltung Jugendlicher, in: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation. Hg. v. *Hansjakob Becker/Reiner Kaczynski* (Pietas Liturgica 1). St. Ottilien 1983, 865–885.

³⁸ Dass jedenfalls auch zeitgenössische „Lieder von der Schöpfung“ existieren, zeigt beispielsweise: Halleluja. Lieder auf dem Weg des Glaubens. Hg. v. Bistum Essen, Seelsorgeamt. Essen o.J. [1995], Nr. 88–98.

³⁹ Wenn Schöpfungsfrömmigkeit heute vielleicht auch den „Umweg“ über die Erfahrung der Umweltbedrohungen und -zerstörungen nähme, spräche das sicher noch nicht a priori gegen ihre christliche Authentizität.

in zeitgenössischer Dichtung, in Filmen und anderen Werken der Kunst, wo unabhängig von aller liturgischen Pragmatik und außerhalb kirchlicher Binnensprache die Welterfahrung unserer Zeit ausgedrückt wird.

Am Ende wird es jedenfalls darum gehen, dass auch der Mensch von heute sein Leben von Gott als dem Urgrund und Schöpfer der ganzen Welt verstehen kann. Dabei geht es um das konkrete Leben des Menschen, mit allen Höhen und Tiefen und allen Banalitäten des Alltags. Der Weg, auf dem diese Rückbindung des ganzen Lebens mit seinen vielfältigen Konkretionen in der Vergangenheit geschah, waren die Segnungen der Kirche. Natürlich waren sie zeitweise durch ein tiefes Schöpfungsmisstrauen motiviert und als Heiligung einer verderbten Welt verstanden worden⁴⁰. Aber bei aller Ambivalenz der Welt soll der Mensch in den Dingen, die gesegnet werden, „die in der Natur und im Schaffen des Menschen wirkende Schöpfermacht und Güte Gottes“⁴¹ erkennen. Dass die geschaffenen Dinge gut sind und dass der Mensch sie aus der Hand des Schöpfers entgegennimmt, muss – nach den Prinzipien bei der Arbeit am nachkonziliaren Benediktionale – in den Segnungen zum Ausdruck kommen⁴². Deshalb gehört der Lobpreis der Güte Gottes zu den

Segensfeiern⁴³, wie auch schon biblisch galt, dass Menschen, wenn sie segnen, Gott loben⁴⁴. Die großen Segensgebete der Kirche können darum auch sachgerecht als „Lobpreis und Anrufung Gottes“ bezeichnet werden.

Die Segnungen der Kirche sind somit ein wichtiger Impuls auf dem Weg zu einer größeren Schöpfungsfrömmigkeit. Dass dabei nicht nur an aufwändige liturgische Feiern zu denken ist, versteht sich von selbst. Vielmehr muss es darum gehen, vom Segen und damit vom Lob Gottes um seiner Schöpfung willen das alltägliche Leben prägen zu lassen⁴⁵. Wo dies aber lebensgeschichtlich gerade nicht möglich erscheint und Ohnmachtserfahrungen und Zweifel das Lob verstummen lassen, können auch Klage und Bitte legitimer Ausdruck des Schöpfungsglaubens und Ansatz einer Schöpfungsfrömmigkeit sein. Denn auch im klagenden und bittenden Gebet halten die Betenden daran fest, dass die Welt als Schöpfung auf Gott als den Schöpfer verwiesen bleibt. Je mehr es aber gelingt, Welterfahrung als Glaubenserfahrung zu deuten und vor Gott auszusprechen, um so größer dürften die Chancen sein, dass Schöpfungsfrömmigkeit mehr ist als die Spiritualität einer Gruppe, mehr als der Anlass eines Festes und mehr als der Inhalt einzelner Gebetstexte.

⁴⁰ Vgl. dazu die knappen, aber instruktiven Hinweise bei *Jakob Baumgartner*: Segnungen – veraltet oder zeitgemäß? Schöpfungswirklichkeit und Reform des Benediktionale, in: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Hg. v. *Jakob Baumgartner*. Regensburg 1979, 263–290, 267f.

⁴¹ Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u.a. 1979, 13 (Pastorale Einführung Nr. 8).

⁴² Vgl. den Bericht über die Arbeit am Benediktionale von *P. Gy*: De Benedictionibus, in: *Notitiae* 7 (1971) 123–132, 128. So klar findet sich diese Einschätzung allerdings nicht mehr in den *Praenotanda* des schließlich promulgierten Benediktionale von 1984.

⁴³ Vgl. *Rituale Romanum*. De Benedictionibus. Editio typica 1984 beziehungsweise *Secunda impressio* 1985 (*Praenotanda Generalia* Nr. 20).

⁴⁴ Vgl. ebd. 10 (*Praenotanda Generalia* Nr. 6).

⁴⁵ Sachgerecht zielen in diese Richtung alle Bemühungen um eine Erneuerung des Tischgebetes. Vgl. etwa *Guido Fuchs*: *Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual* (Liturgie und Alltag). Regensburg 1998, 289–292 u.ö.

CHRISTOPH BAUMGARTINGER

Vertrauen in die Welt sichern

Schöpfungstheologische Dimensionen der Volksfrömmigkeit

Unabhängig von dem Gewicht, das der welthaften Seite des Glaubens durch Theologie und kirchliche Hochliturgie zugemessen wird, spielen die Naturbezüge für das Alltagsleben und die Welterfahrung der einzelnen Gläubigen eine große Rolle. Den Ausdrucksformen, die in der „Volksfrömmigkeit“ dem Umgang mit der Welt dienen, gilt der Beitrag des Professors an der Religionspädagogischen Akademie der Diözese Linz. Er fragt dabei nach schöpfungstheologischen Implikationen und pastoralen Herausforderungen. (Redaktion)

1. Volksfrömmigkeit als eine Ausprägung populärer Religiosität

Wenngleich der Begriff ‚Volksfrömmigkeit‘ spontan nahelegt, bestimmte religiöse Symbolhandlungen zu assoziieren, so macht die wissenschaftliche Diskussion darauf aufmerksam, dass eine Klärung des Begriffes kaum möglich ist.¹ Bereits der Versuch, ‚Volksfrömmigkeit‘ zu orten, wird daher beeinträchtigt werden. Wo will man sie nun auffinden? Im traditionellen Brauchtum volkscirchlich noch einigermaßen intakter Gegenden? In den herz- und sinnhaften Glaubensäuße-

rungen der Kirchen in Übersee?² Dokumentiert sie ihre eigentliche Vitalität in jenen Glaubensäußerungen, die dem ordnenden Zugriff der Kirche eher entkommen, oder doch nur in den kirchlich ‚gereinigten‘ und geförderten Formen?³ Wohin führen uns die Wiederentdecker der Volksfrömmigkeit – in den Bereich elementarer religiöser Symbolhandlungen⁴, in das Lager restaurativer Pastoral⁵, mitten hinein in den schillernden Rituale-Boom⁶ oder gar in die religiös aufgeladene Symbolwelt der Popmusik?⁷ Sollen wir uns trotz vergeblicher Versuche erneut bemühen, ‚Volksfröm-

¹ H. Eberhart u.a. (Hg.), Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Wien 1990; H. Ch. Ehalt (Hg.), Volksfrömmigkeit, Wien 1989; M.N. Ebertz u.a. (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986; W. Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986; M.N. Ebertz, Von der ‚Religion des Pöbels‘ zur ‚populären Religiosität‘, in: JbFVk NF 19 (1996) 169–183; W. Brückner, Zu den modernen Konstrukten „Volksfrömmigkeit“ und „Aberglaube“, in: JbFVk NF 16 (1993) 215–220.

² Dokument von Puebla (1979) Nr. 448; Schlussdokument von Santo Domingo (1992) Nr. 38. Die internationale theologische Zeitschrift „Concilium“, ‚reserviert‘ den Terminus seit langem für Glaubensäußerungen der Kirchen in Übersee.

³ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 1674 und 1675.

⁴ J. Baumgartner (Hg.) Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979.

⁵ H.M. Wolf, Zur Wiener „Volksfrömmigkeit“ in den achtziger Jahren, in: Eberhart u.a. (Hg.), Volksfrömmigkeit, 127ff.

⁶ W. Haunerland, Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie, in: LS 50 (1999) 282–287.

⁷ P. Bubmann/R. Tischer, Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?, Stuttgart 1992.

migkeit' an bestimmten Objektivationen festzumachen,⁸ oder sollen wir uns begnügen, sie als elitäres Wahrnehmungsmuster ‚Aufgeklärter‘ und ‚Gebildeter‘ – zuerst der Reformatoren und dann der weltlichen wie kirchlichen Aufklärer des 18. Jahrhunderts – zu entlarven und ihre Etikettierung ‚ungebildet‘, ‚leichtgläubig‘, ‚naiv‘ als arrogant zurückweisen?⁹

Für die hier zu verfolgende Fragestellung scheint mir das religionssoziologische Konzept von ‚Volksfrömmigkeit‘ als christentumsspezifische Ausprägung „populärer Religiosität“, wie M.N. Ebertz¹⁰ es skizzierte, am hilfreichsten zu sein. Es trägt den gegenwärtigen Veränderungen der ‚religiösen Landschaft‘ Rechnung¹¹ und hat nicht nur religiöses Leben in überlieferten Ordnungen im Auge. Wichtige kennzeichnende Momente sind:

- ‚Volksfrömmigkeit‘ besteht nur in der Relation zur offiziellen Frömmigkeit; sie kann dabei komplementäre wie oppositionelle Züge tragen.
- ‚Populäre Religiosität‘ ist stark lebensweltlich geprägt und pragmatisch konzipiert.
- Sie versammelt durch die relativ offenen Außengrenzen der christlichen Volkskirchen eine pralle Vielfalt an religiösen Erfahrungen und Erwartungen, Ansichten und Praktiken.

2. Schöpfungstheologisch relevante Phänomene populärer Religiosität

Dieses Verständnis von Volksfrömmigkeit lässt verschiedene Phänomene ins Blickfeld treten: traditionsreiche und jung entstandene, kirchlich geregelte und kirchlicher Regelung entzogene, solche, die einem substantiellen (theologischen) und andere, die einem funktionalen (religionssoziologischen) Religionsbegriff zuzuordnen sind.¹² Dass Volksfrömmigkeit die Grenze zum Aberglauben und zur Magie nie scharf gezogen hat, zeigt ihr geringes Interesse an einer klaren Unterscheidung zwischen institutionell verfasster Religion und deren funktionalen Äquivalenten. Das in Frage kommende Spektrum an Phänomenen kann nur ausschnittshaft besprochen werden. Die Beispiele dürfen sich aber auf ein bemerkenswertes Maß an Nachfrage berufen.¹³

Segnungen

Auf Interesse stoßen: die Segnung der Adventkränze und -kerzen, der Palmbuschen und Osterspisen, des Weihwassers und anderer religiöser Zeichen; die Segnung der Häuser beziehungsweise Wohnungen, der öffentlichen, sozialen Einrichtungen und Arbeitsstätten und nicht zuletzt des

⁸ Der Terminus ‚Volksfrömmigkeit‘ sollte anfangs des 20. Jahrhunderts helfen, den Forschungsgegenstand der religiösen Volkskunde von dem der profanen, dem ‚Volks glauben‘, zu unterscheiden. Die Unterscheidung ist nie überzeugend gelungen. Näheres bei *Schieder* (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Anm. 1), 8f.

⁹ *Ch. Dippers*, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: *Schieder* (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Anm. 1), 75.

¹⁰ *Ebertz*, *Von der ‚Religion des Pöbels‘ zur ‚populären Religiosität‘* (Anm. 1), 180ff.

¹¹ Stichworte sind: De-Institutionalisierung, Dispersion und Individualisierung des Religiösen. Näheres bei: *M.N. Ebertz*, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt/M. 1998.

¹² Ebd. 12ff.

¹³ Auskunft zur Situation in der Diözese Linz erhielt ich bei der Lokalredaktion der „Linzer Kirchenzeitung“ (Gespräch am 10.2.2000). Für die Wiener Pfarren liegt eine detaillierte Studie vor: *H.M. Wolf*, *Alte und neue Bräuche. Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren*, in: HD 52 (1998) 67–90.

Menschen bei verschiedenen Anlässen (zum Beispiel Blasiussegen). Nicht verschwunden sind in ländlichen Gebieten die Haus- und Hofsegnung („Räuchern“ am Abend des 5. Jänner) und der Tischsegen an Sonn- und Festtagen. Mancherorts haben sich Fahrzeugsegnungen (um den 24. Juli) als gut besuchte Traditionen etabliert¹⁴. Zu den traditionellen Pferdesegnungen um den Gedenktag des hl. Georg wie des hl. Leonhard (Leonhardiritt) haben sich am Gedenktag des hl. Franziskus (4. Oktober, Welttierschutztag) Hunde- und Kleintiersegnungen¹⁵ angesiedelt. Zunehmender Beliebtheit erfreut sich die Kräutersegnung (15. August) und die Segnung des Hochzeitsweines. Kindersegnungen werden zu verschiedenen Terminen¹⁶ angeboten und auch von jenen mit weniger Kirchenbindung angenommen.

Bittprozessionen

Das Gebet an den Bitttagen (die drei Tage vor Christi Himmelfahrt) – zu meist begangen mit Flurprozession inklusive Feldersegnung und Wettersegen – soll nach Wunsch der österreichischen Bischöfe „alle wesentlichen Bereiche und Gefährdungen des Lebens“¹⁷ mit einbeziehen.

Erntedankfest

Das Erntedankfest¹⁸ ist in städtischen wie in ländlichen Gebieten eines der

beliebtesten kirchlichen Feste. Ein erweiterter Erntebegriff und ergänzende caritative Aspekte halfen die Aktualität des Festes zu sichern. Vermehrt wird die Messe als ‚Familiengottesdienst‘ ausgerichtet und den Kindern spezifische Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁹

Floriani- und Hubertusmessen

Wo Freiwillige Feuerwehren integrative Momente des sozialen, kulturellen und volksskirchlichen Lebens sind, tritt in sogenannten Floranimesen (um den 4. Mai) die latente Bedrohung des Lebens durch Naturgewalten und Unfälle vor Augen; es wird zu christlich motivierter Solidarität eingeladen. Sogenannte Hubertusmessen (3. November)²⁰ – ein Anliegen der Jägerschaft – bringen Natur und Kreatur als Gabe wie als Aufgabe für den Menschen ins Spiel.

Sakrale Kleindenkmäler

Den „Wetter-, Hagel- und Schauerkreuzen“²¹ wurde eine Sturm, Blitz, Hagel und alle negativen Einflüsse abwehrende Funktion zugeschrieben. Öffentliches wie privates Restaurierungsinteresse rücken sie neu ins Blickfeld. Religiös motivierte Atomkraftgegner errichteten im Herbst 1984 in Wackersdorf / Bayern eine Kapelle mit dem Bildstock des hl. Franziskus und fanden sich dort trotz Kritik aus Politik und Kirche häufig zum Gebet ein.²²

¹⁴ Zum Beispiel St. Christophen/Niederösterreich, Pfandl („Maria an der Straß“)/Oberösterreich.

¹⁵ Der Oberösterreichische Landestierschutzverein und der Verein für Naturschutz organisieren eine groß angelegte Tiersegnung am Linzer Hauptplatz (ca. 250 Teilnehmer).

¹⁶ Am Fest der hl. Familie, am Fest der Darstellung des Herrn und vor allem am Gedenktag des hl. Martin.

¹⁷ Liturgischer Kalender 2000 (Direktorium) der Diözese Linz, 14.

¹⁸ H. M. Wolf, Das Brauchbuch. Wien 1992, 216ff.

¹⁹ Wolf, Alte und neue Bräuche (Anm. 13) 81.

²⁰ H. Kirchhoff, Christliches Brauchtum. Feste und Bräuche im Kirchenjahr, München 1995, 205ff.

²¹ G. Dimt, Sakrale Kleindenkmäler in Oberösterreich, in: Katalog zur Sonderausstellung des Oberösterreichischen Landesmuseums „Volksfrömmigkeit in Oberösterreich“, Linz 1985, 231ff.

²² A. Döring, Aspekte der Volksfrömmigkeit nach dem II. Vatikanum, in: Eberhart u. a. (Hg.), Volksfrömmigkeit (Anm. 1), 151ff. Dort weitere Beispiele protestierender Volksfrömmigkeit.

Hildegard-Medizin

Der Wiederentdecker der ‚Hildegard-Medizin‘, der Arzt G. Hertzka, legt Wert darauf, die hl. Hildegard nicht als Medizinerin oder Naturforscherin zu bezeichnen, sondern als Seherin.²³ Da ihre Einsicht in die Heilkräfte der Schöpfung einer ‚Schau‘ entspringt und Kranksein und Heilwerden eingebunden sind in einen die Welt transzendierenden Heilsentwurf, ist sie für O. Bockhorn²⁴ eher ein Thema der Frömmigkeits- als der (Volks-)Medizinforschung. Seiner Untersuchung zufolge sind die Mitglieder der Hildegard-Institutionen überwiegend römisch-katholisch, weiblich und in höherem Alter.

Ausdauersport

Auf ihre Religionsausübung hin befragte Stadtmarathonläufer antworteten u.a.:²⁵ „Die freie Natur ist auch eine Kirche Gottes“, und sich in ihr zu bewegen sei durchaus auch in „des Schöpfers Interesse“. „Wenn ich in aller Frühe laufe, dann bin ich ganz allein mit der großartigen Natur. Sie umgibt mich völlig, ich bin ein Teil von ihr und gehe in ihr auf.“ Propagieren die ‚Philosophen‘²⁶ der Laufbewegung das tägliche Training und den Glauben an die eigene Kraft als Therapie gegen die

seelenlose Rationalität der Moderne und als zeitliche Überwindung der Zerstörungskräfte der Zivilisation, so gehen ihre ‚Theologen‘ noch einen Schritt weiter: „Langlauf ist Lebenslauf. Das Leben ist nicht Hasten und Jagen in den Tod, sondern Langlauf mit Ziel, Langlauf zum Ewigen Leben: Gott, der bei unserem Start dabei war, erwartet uns im Ziel, zum Ewigen Leben.“²⁷

„Earth Song“ (Michael Jackson)²⁸

Vor dem Hintergrund von „wasteland“ (Umweltvernichtung, Kriegszerstörungen...) und in scharfen Kontrasten zu Szenen vom „locus amoenus“ (unberührte Wildnis, Freiheit der Tiere...) stellt M. Jackson in Christuspose prophetisch anklagende Fragen nach unserem Umgang mit der Erde. Der dazugehörige Video-Clip hat den Aufbau eines Klagepsalms. Der klagenden Beschreibung der Zerstörung folgt der bittende Hilferuf und die Erhörung. Im dritten Teil ereignet sich Hilfe durch ‚Neuschöpfung‘ – der Sturm Gottes richtet gefälltte Bäume auf, lässt Panzer und Soldaten zurückweichen, Bürgerkriegstote auferstehen, Industrieschlote ihre Abgase wieder einsaugen. Der paradiesische Urzustand kehrt auf seltsam übernatürliche Weise zurück.

²³ G. Hertzka, So heilt Gott. Die Medizin der hl. Hildegard von Bingen als neues Naturheilverfahren, Stein a.Rh. 1985, 9.

²⁴ O. Bockhorn, Volksfrömmigkeit – Sekten – Neue Religionen. Empirische Ansätze zur Erforschung „neuer Frömmigkeit“ in Österreich, in: Eberhart u.a. (Hg.), Volksfrömmigkeit (Anm. 1), 351–365, 356f. Der „Bund der Freunde Hildegards“ (ca. 6000 Mitglieder, ca. 3500 davon in Österreich) hat seinen Sitz in St. Georgen i. Attergau/Oberösterreich. Ein Hildegard-Zentrum ist an das junge Europakloster „Gut Aich“/St. Gilgen angeschlossen, ein anderes gibt es in Großgmain/Salzburg.

²⁵ Tonbandaufzeichnungen bei: R. Lutz, Naturverbundenheit, Körperthematization, Remythologisierung. Fragmente einer „neuen“ Volksfrömmigkeit, in: Eberhart (Hg.), Volksfrömmigkeit (Anm. 1), 304.

²⁶ J. Fixx, Das komplette Buch vom Laufen, Frankfurt 1980.

²⁷ D.R. Cordes, in: Lutz, Naturverbundenheit, Körperthematization, Remythologisierung (Anm. 25), 305.

²⁸ G. Buschmann, Der Sturm Gottes zur Neuschöpfung. Biblische Symboldidaktik in Michael Jackson's Mega-Video-Hit „Earth Song“, in: KatBl 121 (1996) 187–196.

An New-Age orientierte Ritualisierungen,²⁹ esoterische Heil(ung)sangebote,³⁰ Gesundheitskulte³¹ und medienreligiöse Phänomene³² (zum Beispiel die Fernseh-Sendung „Universum“), die in die populäre Religiosität der Volkskirchen in unterschiedlichem Ausmaß Eingang finden, bleiben hier unbesprochen.

3. Pastoral-liturgische Optionen

Volksfrömmigkeit versammelt also höchst unterschiedliche, sowohl explizit schöpfungstheologisch geprägte als auch implizit dahingehend relevante Phänomene. Für das pastorale Handeln ergibt sich daraus ein Bündel an Herausforderungen. In drei thesenhaft skizzierten pastoral-liturgischen Optionen sollen einige davon aufgegriffen werden.

a) *Die Menschen nehmen, wie sie sind*

Der Blick auf die Formen populärer Religiosität macht deutlich, dass Menschen nicht als „Zigeuner am Rande des Kosmos“ (J. Monod) leben wollen. Die aus der Kontingenz des Daseins entspringende Sehnsucht nach Beheimatung in einer vertrauenswürdigen, geordneten Welt verschärft sich gegenwärtig durch zwei Momente: Zum einen hat die Naturwissenschaft den Menschen zum ‚Geschöpf‘ der Evolution gemacht und ihm damit seine tra-

ditionell begründete Besonderheit und Bedeutsamkeit geraubt; zum anderen erzeugen die Folgen der kaum kontrollierbaren Eigendynamik des wissenschaftlich-technischen Fortschritts ein gesteigertes Maß an Angst und Unsicherheit.³³

Bei all den Unterschieden, die in den popularreligiösen Phänomenen inhaltlich und in der Folge auch praktisch-ethisch zutage treten, weisen sie doch eine Gemeinsamkeit auf: Sie bekunden das Bedürfnis nach einer sinnhaften Vergewisserung des Vertrauens in die Welt.³⁴ Das Abstraktionsniveau religiöser Letztgrößen (Gott, Göttliches) wird dazu in dem Maß abgesenkt, dass sie Nachvollziehbarkeit und Plausibilität, Eindringlichkeit und Erlebnisintensität gewährleisten.³⁵ Dass die Bemühungen, sich der Transzendenz sinnhaft zu vergewissern, das angestrebte Ziel bereits beim Versuch zu gefährden beginnen, liegt auf der Hand. Die „gefährliche Unentbehrlichkeit“³⁶ religiöser Symbole und Riten besteht u.a. darin, dass der Mensch einerseits in seiner religiösen Praxis ohne sie nicht auskommt, weil er das Transzendente als Transzendentes nicht zu begreifen vermag und dieses daher mit empirisch Konkretem verknüpfen muss. Andererseits besteht die Gefahr, dass er die Differenz zwischen dem Anschaulichen und dem Veranschaulichten, dem Zeichen und dem Bezeichneten also, aus dem Auge

²⁹ S. Schaup, Vom Umgang mit der Schöpfung in New-Age-Gruppen, in: LS 42 (1991) 127–130.

³⁰ H.-J. Ruppert, Heilung als Heilsstrom. Totalitäre Ganzheitsmedizin in der Esoterik, in: Ev. Kommentare 10 (1997) 572–576.

³¹ B. Grom, Gesundheit und „Glaubensfaktor“. Religiosität als Komplementärmedizin?, in: StdZ 123 (1998) 413–424.

³² A. Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen 1997.

³³ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

³⁴ O. Wiebel-Fanderl, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubensstraditionen, Wien 1993, 271ff.

³⁵ D. Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: ZfR 3 (1995) 163–190, 185ff.

³⁶ Wiebel-Fanderl, Religion als Heimat? (Anm. 34), 265.

verliert beziehungsweise so weit reduziert, dass Transzendenz sinnhaft erfahrbar erscheint.³⁷

Im Blick auf die Pastoral ist zu erinnern, dass Menschen solche Sinndeutungen zuerst im Kontext ihrer Lebens- und Arbeitswelt entwerfen, also schon bevor sie auf eine durchstrukturierte Religion stoßen. Dieses Vorausliegen der individuellen Sinnentwürfe ist nicht in erster Linie zeitlich zu verstehen. Voraus liegen sie vor allem als lebensverwurzelte, stabilisierende, subjektiv plausible Orientierungsmuster. „Das Gelingen religiöser Kommunikation, die von der Kirche ausgeht, ist vor diesem Hintergrund in hohem Maße abhängig von ihrer Resonanzfähigkeit.“³⁸ Die Kirche muss also auf die Menschen in ihrer ‚autonom‘ verstandenen Selbsteutung hinhören und versuchen, deren Sinnerwartungen aufzugreifen, ja aufzusuchen, um sie dann theologisch zu interpretieren und Antworten zu formulieren.

*b) Eine aktuelle theologische Sprache suchen*³⁹

Wenn es stimmt, dass „die Theologie der Gegenwart im Bereich der Interpretation der Natur und der Schöpfung Schwächen zeigt“⁴⁰, dann ist sie nicht unbeteiligt an den Schwierigkeiten einer zeitgemäßen christlichen Kosmisierung der Welt. Jedenfalls: Auch viele

rituell Kirchentreu haben den christlichen Schöpfergott, der sein planvolles Werk fürsorgend erhält, ersetzt durch einen deistischen oder esoterisch-pantheistischen.⁴¹ Entwürfe, in denen Naturwissenschaftliches und Religiöses verwoben ist, suggerieren eine umfassende Weltdeutung von gegenwärtig großer Plausibilität.⁴²

Demgegenüber wäre Gott auf dem Hintergrund des Erfahrungsspektrums der Bibel als das Symbol des Lebens schlechthin zu erläutern, in dem die Würde der Schöpfung ebenso begründet ist wie ein letztes Weltvertrauen des Menschen und seine Verpflichtung zu kreatürlicher Solidarität.⁴³ Die Rede vom Schöpfer und der Schöpfung muss eine Leben stiftende, Leben gewinnende Rede sein.

Wenn nun Gott in der Bibel als die Fülle des Lebens hervortritt und Leben sich vor allem in der Dynamik der Liebe ereignet, dann muss der unveränderliche und unbeflechte Gott aus unseren liturgischen Texten, Reden und Gebärden genommen werden. Gott als Liebe zu behaupten ist zu wenig. Wenn er letztlich doch als omnipotente Erhabenheit, Unveränderlichkeit und Bedürfnislosigkeit gedacht wird, hat das ästhetische Folgen und schlägt sich nieder in der „Schwerlastigkeit so vieler Gottesdienste und ihre(r) unerotische(n) Gedämpftheit“⁴⁴.

³⁷ Pollack, Was ist Religion? (Anm. 35), 186f.

³⁸ W. Gräß, Auf den Spuren von Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: ZEE 39 (1995) 49.

³⁹ Siehe dazu F. Gruber, „Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5) in diesem Heft.

⁴⁰ D. Tracy/N. Lash, Theologische Reflexionen der Herausgeber, in: Conc (D) 19 (1983) 491–497, 492; Auch G. Greshake, Schöpfung als Sakrament, in: LS 42 (1991) 73–81, 73.

⁴¹ Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? (Anm. 11), 120ff.

⁴² Zum Beispiel R. Sheldrake, Die Wiedergeburt der Natur. Wissenschaftliche Grundlagen eines neuen Verständnisses der Lebendigkeit und Heiligkeit der Natur, Bern 1991; Ders./M. Fox, Die Seele ist ein Feld. Der Dialog zwischen Wissenschaft und Spiritualität, Bern 1996.

⁴³ H. Kessler, „Gott erwartet uns in den Dingen“. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität, in: LS 42 (1991) 81–88, 82f.

⁴⁴ F. Steffensky, Frömmigkeitsformen und die Sprache des Glaubens, KuK 3/99, 151–153, 152.

c) *Den Segen, die Segnungen pflegen*

In der Geste des Segnens nennt das Christentum den trinitarischen Gott, der in seiner unbedingten Bejahung aller Wirklichkeit unser Vertrauen zu uns selbst, in den anderen und zur Welt begründet. Segen meint schon im Ersten Testament eine Teilnahme am Leben Gottes selbst und darin „eine Teilhabe am Leben zusammen mit allen anderen Geschöpfen und allen anderen Menschen“⁴⁵. Segen ist Lebensfülle und impliziert die Verantwortung, „alles Leben zu bejahen und zu fördern und durch das eigene Leben zum Leben der Welt beizutragen“⁴⁶. Gott ist die Segensmacht schlechthin.

Die Segnung der Tiere und der Dinge (der Natur wie der Kultur) stellt auch sie in eben diesen Zusammenhang. Die ganze materiale Breite des Lebens erfährt im Ritus den Zuspruch gelingenden Lebens und der damit verbundenen ethischen Verpflichtung. „Die Kraft des eigentlichen Katholizismus (um nicht abwertend Volkskatholizismus zu sagen) liegt eben darin, dass die einfachen Dinge des Lebens ihr Wort und ihre Geste haben.“⁴⁷

Eine Ritennachfrage, die deren Gehalt beiseite lässt, gibt pastoral allerdings Probleme auf.⁴⁸ In der gebotenen Kürze sei auf zweierlei hingewiesen:⁴⁹

- Wenngleich Theologen und bürgerliche Intellektuelle die Formuliertheit von Sachverhalten schätzen, so soll der Wunsch eines weniger sprachfähigen Menschen „nur“ nach einer Geste nicht vorschnell diskreditiert werden. Volks-

frömmigkeit war und ist immer begleitet von Konvention, Ritualismus und der Vorliebe für Sekundärsymbole. Das wird zum Beispiel dann sichtbar, wenn die Bemühungen um die Herstellung der durch regionales Brauchtum genormten ‚Palmbuschen‘ bereits für die Bemühungen um die Frage nach ihrem Sinn gehalten werden und die ‚Palmbuschenweihe‘ zur zentralen religiösen Symbolhandlung des Palmsonntags avanciert. Dennoch, der Wunsch nach einer religiösen Geste – vor allem wenn er aus einer existentiell bedeutsamen Erfahrung erwächst – birgt möglicherweise ein hohes Maß an Sehnsucht nach Vertrauen-Können und möchte darin nicht stumm bleiben müssen.

- In unserer säkularen Welt braucht es eine Sprache, die es auch unspezifisch religiösen Menschen ermöglicht, darin gleichsam Gast zu sein. Binnenkirchlich vertraute Sprachschablonen reichen dazu nicht. Der religiösen Undeutlichkeit solcher Gäste mit Selbstverundeutlichung entgegenzukommen, ist allerdings auch keine Lösung. „Wir schulden der säkularen Welt die Fremdheit unserer Geschichten.“⁵⁰ Wenn es gelingt, die in ihnen verborgenen Vertrauens- und Freiheitsmomente zu verdeutlichen, dann kann erfahrbar bleiben, was Segen meint: „Du stehst nicht unter dem Zwang der Selbstherstellung. Du bist nicht gezwungen, dein eigener Vater und deine eigene Mutter zu sein. Du birgst dich nicht in deiner eigenen Hand. Denn du bist geborgen, und du bist gerufen, ehe du dir einen Namen gemacht hast.“⁵¹

⁴⁵ I. Nowell, Der narrative Kontext von ‚Segen‘ im Alten Testament, in: Conc (D) 21 (1985) 81–88, 87.

⁴⁶ Ebd. 81.

⁴⁷ F. Steffensky, Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1998, 36.

⁴⁸ Haunerland, Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie (Anm. 6), 284ff.

⁴⁹ Steffensky, Das Haus, das die Träume verwaltet (Anm. 47), 23f.

⁵⁰ Ebd. 27.

⁵¹ Ebd. 29.

HERBERT KALB

Tierschutz und Religionsfreiheit

**Zum Schächten nach dem Erkenntnis des österreichischen
Verfassungsgerichtshofs vom 17.2.1998**

Auch wenn Menschen unterschiedlicher Religionen einig sind, dass Gottes Schöpfung mit Ehrfurcht zu behandeln ist, resultieren daraus nicht unbedingt die gleichen Handlungsnormen. An einem konkreten Beispiel kann unser Autor, Professor für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Johannes Kepler Universität Linz, zeigen, dass kulturell verwurzelte und weithin akzeptierte Vorstellungen vom angemessenen Umgang mit den Geschöpfen nicht absolute Geltung beanspruchen können, sondern durch den verfassungsmäßigen Schutz der Religionsfreiheit relativiert werden. (Redaktion)

1. Einführung

Das österreichische Staatskirchenrecht der letzten Jahre ist durch eine beachtliche Dynamik in Legistik und Judikatur geprägt. Eine der Ursachen für diese Entwicklung ist die zunehmende Pluralisierung im religiösen und weltanschaulichen Bereich, denn die „multikulturelle“ Gesellschaft ist auch „multikonfessionell“. Der aktuelle kultuspolitische Diskurs bewegt sich in einer Gemengelage von Multikonfessionalität, gesellschaftlichem Pluralismus und einer deutlichen Erosion der organisierten Kirchlichkeit und wird seit den 70er Jahren überdies von einer Zunahme neuer religiöser beziehungsweise religionsähnlicher Bewegungen begleitet. Damit kommen auch dem Staatskirchenrecht als umfassendem Religions- und Weltanschauungsrecht („Kultur[verfassungs]recht“) neue Aufgaben und Akzentsetzungen zu. Gerade hier sind die Grundsatzfragen des

freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens wie etwa Öffentlichkeit, Neutralität und Gleichheit, Pluralismus und Toleranz, kultur- und sozialstaatlicher Auftrag etc. paradigmatisch auszuloten¹. Zu Recht weist Müller-Volbehr dem Staatskirchenrecht in der notwendigen Transformation der multikonfessionellen Ideen- und Lebenswelt in das aktuelle Verfassungssystem „eine Pionierrolle ... für die gesamte Verfassungsauslegung, insbesondere das Grundrechtsverständnis“ zu².

Im Bereich multikonfessioneller und multikultureller Konfliktlagen werden aber auch überkommene Probleme virulent, die unter geänderten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen neu zu bewerten sind. Ein derartiger Aspekt betrifft religiöse Speisevorschriften.

2. Das betäubungslose Schlachten

Aus staatlichem Blickwinkel werden religiöse Speisevorschriften vor allem

¹ Vgl. H. Kalb/R. Potz/B. Schinkele, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, Freistadt 1996; dies., Das Bundesgesetz über die Einrichtung einer Dokumentations- und Informationsstelle für Sektenfragen (EDISG), in: öarr 46 (1999), 353–433; R. Potz/B. Schinkele, Die „Scientology-Kirche Österreich“ und das RRBG, ebd. 206–251.

² J. Müller-Volbehr, Staatskirchenrecht im Umbruch, in: ZRP 1991, 345–349 (347).

im Kontext des „betäubungslosen Schlachtens“ aktuell. Ritueller Schlachten und die damit verbundenen rechtlichen Diskussionen betreffen in Europa primär drei Religionsgesellschaften: die jüdische und die islamische mit ihren Vorschriften bezüglich des Schächtens sowie die Sikh-Religionsgemeinschaft. Deren Schlachtmethode geriet mit dem Zuzug von Indern vor allem aus dem EU-Mitgliedsstaat England in andere EU-Staaten ins Blickfeld.

2.1 Betäubungsloses Schlachten als Bestandteil religiöser Speisevorschriften

2.1.1 Jüdische Religionsgemeinschaft

Die Thora verbietet das Fleisch von „lebenden Tieren“ (Gen 9,4) oder von einem „auf dem Felde zerrissenen Tier“ zu essen (Ex 22,30) und gebietet als allgemeine Vorschrift, Groß- und Kleinvieh zu schlachten, „wie ich befohlen habe“ (Dt 12,21). Die Schlachtvorschriften wurden in der mündlichen Tradition ausgebildet und fanden ihre schriftliche Fixierung im Talmud, insbesondere im sogenannten „Babylonischen Talmud“. In der Folgezeit wurden diese Talmudvorschriften kommentiert und vertieft, besondere Wertigkeit kommt dem Talmud-Kommentar „Mischne Thora“ von Mosche Maimonides (1135–1204) und dem Ge-

setzesleitfaden von Joseph Karo (1488–1575), dem „Schulchan Aruch“ zu.

Das Schächten (Schechita) ist nur an lebenden gesunden Tieren durch qualifizierte Personen durchzuführen. Beim Schlachtschnitt werden alle Weichteile des Halses bis zur Wirbelsäule durchtrennt, damit wird die Hauptblutzufuhr zum Kopf unterbrochen. Anschließend ist eine möglichst vollständige Ausblutung abzuwarten, gilt doch das den Menschen verbotene Blut (Gen 9,4; Lev 3,17; 17,10.12.14; Dt 12,23) als Träger der Seele und Sitz des Lebens³.

2.1.2 Islamische Religionsgemeinschaft

Grundlage für die rituellen Speisevorschriften sind der Koran (Offenbarung Mohammeds), darüber hinaus Traditionen des Propheten und Bestimmungen seiner Nachfolger, die in der Hadith und in den Fikh-Werken niedergelegt sind⁴. Fleisch darf erst verzehrt werden, nachdem das islamische „Dhab“ durchgeführt wurde. Es sind vom Schächter die Speise- und Luftröhre sowie zwei Blutadern mit einem, maximal zwei Schnitten unter Aussprechen des Namens Allahs an einem nach Mekka ausgerichteten Tier zu durchtrennen⁵. Überwiegend wird die Auffassung vertreten, dass eine Betäubung vor dem Schächtvorgang unzulässig sei, doch vertreten einige islamische Schulen auch die gegenteilige Ansicht⁶.

³ R. Ozari, Ritueller Schlachten bei Juden (Schechita), Muslimen (Dhab) und Sikhs (Jhatka), Diss. München 1984, 13–19; I. M. Levinger, Schechita im Lichte des Jahres 2000, Jerusalem 1996; ders., Die jüdische Schlachtmethode – das Schächten, in: R. Potz/B. Schinkele/W. Wieshaider (Hg.), Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz, Freistadt 2000 (i. Druck).

⁴ Koran 5,3: „Verboten ist auch das Fleisch von verendeten Tieren, das Blut, das Schweinefleisch und das Fleisch, worüber ein anderes Wesen als Gott angerufen worden ist ... und was ein wildes Tier angefressen hat – es sei denn, ihr schächtet es –, und was auf einem (heidnischen) Opferstein geschlachtet worden ist ... Und wenn einer aus Hunger sich in einer Zwangslage befindet, ohne sich einer Sünde zuzuneigen, so ist Gott barmherzig und bereit zu vergeben.“

⁵ Ozari, Ritueller Schlachten, 45–84; H. Mousa, Schächten im Islam, in: Potz/Schinkele/Wieshaider, Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz.

⁶ Diskussion und Präsentation von Gutachten in: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar v. A. Th. Khoury, Bd. 2, Gütersloh 1991, 226f.

2.1.3 Sikh-Religionsgemeinschaft

Die rituellen Schlachtvorschriften der Sikhs sehen zwar kein Schächten, wohl aber ein betäubungsloses Schlachten vor. Basierend auf dem durch Guru Nanak (1469–1539) verfassten Asadi-Var („Morgengedicht“), kein Fleisch von einem nach islamischem Ritus geschlachteten Tier zu verzehren, verkündete Guru Gobind Singh 1699 das Gebot, Schlachttiere „mit einem einzigen Schlag“ zu töten („Jhatka“).⁷

2.1.4 Schächten und Tierleid

Die veterinärmedizinischen Gutachten sind in dieser Frage uneinheitlich. Eine breit vertretene Auffassung sieht allerdings im Schächten bei fachgerechter Durchführung insbesondere auch der Vorbereitung („Immobilisieren des Tieres“) eine Methode, die die Schmerzempfindung des Tieres ausschließt und Stressfaktoren minimiert. Gefordert wird die Ausführung durch geschultes Personal und Immobilisierung des Tieres durch moderne, dafür konstruierte Apparate.⁸

2.2 Staatskirchenrechtliche Perspektive

2.2.1 Historischer Kontext

Mit der Verbreitung und Institutionalisierung des Tierschutzgedankens und

der Tierschutzbewegung im 19. Jh.⁹ wurde auch das Schächten aus der Perspektive des Tierschutzes thematisiert – die Konfrontation Tierschutz versus Religionsfreiheit war vorprogrammiert. In der Donaumonarchie fand dieser Wertekonflikt seinen Niederschlag in einzelnen kommunalen Schlachthofordnungen, in denen das betäubungslose Schlachten verboten wurde, Bestimmungen, die allerdings zu Aufhebungen durch den Verwaltungsgerichtshof führten¹⁰. Die damalige Diskussion verdeutlicht aber ein Charakteristikum der „Schächten-Debatte“: die Verbindung von Tierschutz und Antisemitismus. Stellvertretend für derartige Vorstellungen ein Zitat aus dem Referat des Wiener christlich-sozialen Magistratsvize-direktors Michael Preyer zum betäubungslosen Schlachten (1905): „Wir bekämpfen die Juden nicht wegen der Religion, die ist einerlei, sondern wegen der Rasse, denn in der Rasse liegt die Schweinerei.“¹¹ Im antisemitischen Schrifttum wurden die Ritualmordvorwürfe mit dem Schächten in Verbindung gebracht¹². Vom „klassischen“ antisemitischen Stereotyp der grausamen Ermordung unschuldiger Christen durch jüdische Schächter war es nur ein kleiner Schritt zum Bild der grausamen Schächtung

⁷ Ozari, *Rituelles Schlachten*, 85–92.

⁸ Vgl. die Literaturhinweise bei Levinger, *Die jüdische Schlachtmethode*, in: Potz/Schinkele/Wieshaider, *Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz*.

⁹ F. Harter, *Tierschutz und Recht*, in: Ders./G. Graf (Hg.), *Tierschutz und Recht*, Wien 1994, 9–19; E. Waldschütz, *Die Stellung des Tieres im Rahmen der Schöpfungstheologie und der Philosophie des Lebendigen*, in: ebd. 37–46.

¹⁰ Erkenntnis v. 30. April 1897, VwSlg. 10666/9 und v. 11. Juni 1907, VwSlg. 52 48a/07 (zu beurteilen war ein Wiener Gemeinderatsbeschluss, wonach die Schlachtung von Tieren in Wien nur nach vorangehender Betäubung zulässig sein sollte).

¹¹ R. Merth, *Das Schächten – ein Problem im kommunalen Schlachthausbetrieb und im Vollzug tierschutzrechtlicher Vorschriften*, in: Potz/Schinkele/Wieshaider, *Schächten und Tierschutz*.

¹² Vgl. die Auseinandersetzung des antisemitischen Orientalisten der Prager theologischen Fakultät, Professor August Rohling, mit dem Reichstagsabgeordneten des galizischen Wahlbezirks Kolomea-Buczacz, Joseph Samuel Bloch, Rabbiner von Floridsdorf: J.S. Bloch, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Bd. 2, Wien-Leipzig 1922; ders., *Acten und Gutachten in dem Processe Rohling contra Bloch*, Wien 1890.

der Tiere¹³. Den traurigen Höhepunkt erlebte die Verbindung von Rassen- und Tierschutzgedanken während des Nationalsozialismus. Das reichsweite Schächtverbot vom 21. April 1933 ist das symbolträchtige Fanal einer Differenzierung in Arier als tierliebende Kulturträger und schächtende Juden als „minderwertige Rasse“¹⁴.

Die Geschichte des Schächtens ist immer auch Antisemitismusgeschichte, ergänzt – in der zweiten Hälfte des 20. Jh. – um antiislamische Vorurteile¹⁵. Damit soll insbesondere im Österreich des Jahres 2000 der Aspekt des Tierschutzes keineswegs gering geachtet werden, doch ist ein Bodensatz an Antisemitismus, Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit immer auch kritisch mitzubedenken.

2.2.2 Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes vom 17.2.1998

Beim „Tierschutz“ handelt es sich um eine sogenannte „Querschnittsmaterie“, ein eigener Kompetenztatbestand ist im Bundes-Verfassungsgesetz (B-VG) nicht vorgesehen. Der Bund kann tierschutzrechtliche Bestimmungen erlassen, wenn sie im Zusammenhang mit Angelegenheiten der Art 10,

11 oder 12 B-VG stehen (zum Beispiel Berg-, Forst-, Gewerbe-, Gesundheits-, Veterinär-, Verkehrs- oder Ernährungswesen). Erlassung und Vollziehung gerichtlicher Schutzbestimmungen gegen Tierquälerei – § 222 Strafgesetzbuch (StGB)¹⁶ – kommen gemäß Art 10 Abs 1 Z 6 B-VG dem Bunde zu. Bestehen derartige Zusammenhänge mit Kompetenzen des Bundes nicht, sind gemäß Art 15 B-VG die Länder zur Erlassung einschlägiger Bestimmungen zum Schutz von Tieren gegen Quälerei zuständig¹⁷.

Die juristische Problematik des Schächtens resultiert aus einigen Landestierschutzgesetzen, denn jene des Burgenlandes, Niederösterreichs, Oberösterreichs, Tirols und Vorarlbergs verlangen die Betäubung vor der Schlachtung und sehen keine Ausnahmebestimmung für rituelles Schlachten vor. Die damit einhergehende Frage nach der Verfassungsmäßigkeit im Hinblick auf die Grundrechtsverbürgung der umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit wurde in Österreich, aber auch – bei vergleichbaren Problemlagen – in anderen europäischen Staaten kontrovers diskutiert. Durch das Erkenntnis des Verfassungsge-

¹³ Zur Ritualmordlegende vgl. R. Erb, Der „Ritualmord“, in: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.), Bilder der Judenfeindschaft, München 1995, 74.79.

¹⁴ Reichsgesetzblatt Nr. 39/1933.

¹⁵ Eine herausragende Aufarbeitung dieser „Gemengelage“ liegt mit der Dissertation von P.B. Krauthammer, Das Schächtverbot in der Schweiz 1854–2000. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit, Zürich 2000, vor. Eine derartige Arbeit für Österreich ist ein Desiderat.

¹⁶ § 222 Abs 1 StGB bedroht Tierquälerei – diese umfasst rohes Misshandeln oder die Zufügung unnötiger Qualen – mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen. Der Oberste Gerichtshof (OGH) in EvBl 1996/114 qualifiziert die rituelle Schlachtung als religiöse Handlung und (damit) als sozial adäquates Verhalten, „das die Rechtswidrigkeit ausschließt“. Damit war aber dogmatisch nicht ein Rechtfertigungsgrund gemeint, sondern es wurde der materielle Begriff des Unrechts durch Ausschluss der Tatbestandsmäßigkeit angesprochen; vgl. I. Mitgutsch, Tierquälerei und Tiertransporte. Rechtsgut und soziale Adäquanz, Diss. iur. Linz 1999, 72ff; P. Lewisch, Schächten als strafbare Tierquälerei?, in: JBl 1998, 137–143 weist zutreffend daraufhin, dass die Lösung über die Sozialadäquanz unnötig ist. Dasselbe Ergebnis auf Tatbestandsebene zeitigt auch eine einschränkende Interpretation des Tatbestands. Fachgerechtes Schächten ist weder „rohes Misshandeln“, noch sind die bei rituell vorgeschriebener Schächtung zugefügten „Qualen“ „unnötig“ im Sinne des Gesetzes.

¹⁷ Zur Kompetenzrechtslage vgl. J. Budischowsky, Das „Schächten“ nach islamischem Ritus als strafbare Tierquälerei?, in: ZfV 1997, 454–468.

richtshofes vom 17.12.1998, B 3028/97, ist die Frage in Österreich zugunsten der Religionsfreiheit entschieden worden¹⁸.

Dem Erkenntnis lag folgender Sachverhalt zugrunde: Mit Straferkenntnis vom 29. November 1996 verhängte die Bezirkshauptmannschaft Feldkirch gemäß Vorarlberger Tierschutzgesetz eine Geldstrafe von ATS 3.000,- wegen Beihilfeleistung zu verbotenen Schächтungen; die Tatumschreibung lautete folgendermaßen: „Sie haben es gewusst und zugelassen, dass auf Ihrem landwirtschaftlichen Anwesen ... vormittags bis gegen 10.10 Uhr 26 Stück Schafe, die Sie zuvor an türkische Staatsangehörige verkauft haben, ohne Betäubung vor dem Blutentzug von den türkischen Staatsangehörigen ... geschlachtet wurden (Schächтung). Sie haben dadurch vorsätzlich Beihilfe zur Begehung dieser Tat geleistet“. Da einer Berufung an den Unabhängigen Verwaltungssenat (UVS) kein Erfolg beschieden war, wurde beim Verfassungsgerichtshof Bescheidsbeschwerde wegen Verletzung der umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Art 14 Abs 1 StGG [Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger 1867], Art 63 Abs 2 Staatsvertrag von St. Germain und Art 9 EMRK [Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten]) durch Anwendung eines verfassungswidrigen Gesetzes¹⁹

erhoben. Der Verfassungsgerichtshof folgte der Argumentation des Beschwerdeführers und hob den Bescheid auf.

Der Schutzbereich der Religionsfreiheit wird aus einer kumulativen Gesamtschau der relevanten Grundrechtsbestimmungen abgeleitet (Art 14 Abs 1 StGG, Art 63 Abs 2 Staatsvertrag von St. Germain, Art 9 EMRK)²⁰ und das rituelle Schlachten als Bestandteil dieser Grundrechtsverbürgungen qualifiziert.

Zutreffend geht der Verfassungsgerichtshof von der Religionsfreiheit und nicht von der Verbürgung der Kirchenautonomie für anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften (Art 15 StGG) aus. Religionsfreiheit hängt nicht vom rechtlichen Status einer Kirche oder Religionsgemeinschaft ab²¹.

Der Verfassungsgerichtshof berücksichtigt auch, dass islamische Vorschriften verschiedentlich eine Betäubung der Schlachttiere nicht ausschließen, und hält fest, dass es „für den Schutz einer der Religionsausübung dienenden Handlung nicht darauf ankommen (kann), ob innerhalb einer Religionsgesellschaft einheitliche Auffassungen über deren Modalitäten bestehen“. Entscheidend sei, „dass es sich nicht bloß um eine von einer Einzelperson behauptete oder vorgeschobene, sondern um eine tatsächliche Übung eines bestimmten Glaubens oder eines Bekenntnisses han-

¹⁸ Abdruck JBl 1999, 452 (mit Anm. Potz) öarr 46 (1999), 252 (mit Anm. Wieshaider); vgl. zu den hier nicht näher dargelegten rechtsdogmatischen Implikationen den umfassenden Beitrag von B. Schinkele, Schächтen aus verfassungsrechtlicher Sicht, in: Potz/Schinkele/Wieshaider, Schächтen. Tierschutz und Religionsfreiheit.

¹⁹ Nämlich § 11 Abs 1 erster Satz des Vorarlberger Landestierschutzgesetzes, in dem das Schlachten von Tieren ohne Betäubung verboten ist beziehungsweise – wenn keine Betäubung möglich ist –, dem Tier keine unnötigen Schmerzen zugefügt werden dürfen.

²⁰ Der Verweis auf das Günstigkeitsprinzip von Art 53 EMRK könnte entfallen, folgte man dem Konzept der „aggregierten Grundrechtsnorm“, vgl. Kalb/Potz/Schinkele, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, 61ff.

²¹ Hierzu näher H. Kalb/R. Potz/B. Schinkele, Religionsgemeinschaftenrecht. Anerkennung und Eintragung, Wien 1998.

delt“²². Weiterführend ist allerdings anzumerken, dass es letztlich aus dem Blickwinkel der individuellen Religionsfreiheit um die Plausibilität des behaupteten Grundrechtsbegriffs geht, eine Rückbindung an eine „einheitliche Praxis“ vernachlässigbar ist. Ausgehend vom traditionellen grundrechtsdogmatischen Argumentationsschema: Schutzbereich – Eingriff – Schranken entfaltet die Plausibilitäts- und Kohärenzprüfung ihre Wirkung auf der Ebene der Eingriffsintensität, der Beurteilung der Grundrechtserheblichkeit²³. Entscheidende Wertigkeit kommt im vorliegenden Zusammenhang der Prüfung auf Schrankenebene zu. Hier hat im Rahmen eines Abwägungsprozesses unter Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes ein angemessener Ausgleich kollidierender Interessenspositionen zu erfolgen. Anders formuliert: Rechtfertigen die Grundrechtschranken, die Eingriffe u.a. zugunsten der öffentlichen Ordnung und der guten Sitten zulassen, ein Schächtungsverbot? Im Ergebnis „vermag der Gerichtshof ... nicht zu erkennen, dass die Schächtung als empfindliche Störung des Zusammenlebens der Menschen im Staate angesehen werden kann oder von ihr eine Bedrohung

der öffentlichen Ordnung ausginge, die allein ein Verbot vor dem dargelegten verfassungsrechtlichen Hintergrund rechtfertigen könnte“²⁴.

2.2.3 Europäisches Gemeinschaftsrecht

Durch den am 2.10.1997 unterzeichneten Amsterdamer Vertrag wird der Tierschutz erstmals auf der Ebene des Primärrechts in Form einer beschränkten Querschnittsmaterie verankert. Im Protokoll über den Tierschutz und das Wohlergehen der Tiere werden die Gemeinschaft und die Mitgliedstaaten verpflichtet, bei Festlegung und Durchführung der Politik der Gemeinschaft in den Bereichen Landwirtschaft, Verkehr, Binnenmarkt und Forschung den Erfordernissen des Wohlergehens der Tiere in vollem Umfang Rechnung zu tragen. Dabei sind „die Rechts- und Verwaltungsvorschriften und die Gepflogenheiten der Mitgliedstaaten insbesondere in Bezug auf religiöse Riten, kulturelle Tradition und das regionale Erbe“ zu berücksichtigen²⁵. Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist die Verbürgung der umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Art 9 EMRK, der vom EUGH angewendet wird²⁶, doch ist zum Bereich Schächten/Religionsfreiheit noch keine rele-

²² Der VfGH setzt sich hier deutlich von der Auffassung von G. Gaisbauer, Das „Schächten“ nach islamischem Ritus als strafbare Tierquälerei, in: ZfV 1996, 40, ab. Dieser vertrat unter Auslegung eines sehr einseitigen Beurteilungsmaßstabs die Auffassung, islamische Vorschriften würden – richtig gedeutet – eine Betäubung vor dem Halsschnitt zulassen und sah auch das rituelle Schächten von der Grundrechtsverbürgung der Religionsfreiheit nicht erfasst. Der Genuss geschächteten Fleisches stelle keinen religiösen Akt dar, stehe daher nicht unter dem Schutz der Religionsfreiheit. Zur Unhaltbarkeit dieser Auffassung vgl. Budischowsky, Das „Schächten“ nach islamischem Ritus, 454; Lewisch, Schächten als strafbare Tierquälerei, 137.

²³ Vgl. näher Kalb/Potz/Schinkele, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, 56ff.

²⁴ Die Prüfung der Grundrechtsschranken, insbesondere im Hinblick auf Art 9 Abs 2 EMRK, hätte intensiver ausfallen können. Die Auslegung des Begriffs der „guten Sitten“ des Art 63 Abs 2 EMRK wird vom Verfassungsgerichtshof einseitig mit „jene(n) allgemein in der Bevölkerung verankerten Vorstellungen von einer ‚richtigen‘ Lebensführung, die durch ausdrückliche gesetzliche Anordnung geschützt sind“ identifiziert. Daher stehe der Begriff der guten Sitten mit dem Tierschutz in keinem Zusammenhang; vgl. dagegen Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, Wien 2000 (i. Druck).

²⁵ Ch. Thun-Hohenstein, Der Vertrag von Amsterdam, Wien 1997, 89; J. Budischowsky, Europarechtliche Aspekte des Schächtens, in: Potz/Schinkele/Wieshaider, Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz.

²⁶ Prais/Rat, Rs 130/75, Slg 1976, 1588; vgl. H. Kalb, Staatskirchenrecht – Europäische Union – Österreich. Einige Reflexionen, in: ÖAKR 44 (1995–97), 88–97 (= FS Schwendenwein); zum Bereich

vante Entscheidung ergangen²⁷. Sind auf der Ebene des Primärrechts im Kontext des Tierschutzes „religiöse Riten“ ausdrücklich angesprochen, so findet sich auch eine diesbezügliche Berücksichtigung im Sekundärrecht. Gemäß der Richtlinie über den Schutz von Tieren zum Zeitpunkt der Schlachtung oder Tötung (RL 93/119/EG) sind Tiere vor dem Schlachten grundsätzlich zu betäuben (Art 5 Abs 1), doch gilt diese Auflage nicht, wenn aufgrund bekannter religiöser Riten besondere Schlachtmethoden angewendet werden (Art 5 Abs 2). Zwar können Mitgliedstaaten in ihrem Hoheitsgebiet strengere Vorschriften „beibehalten oder anwenden“ (Art 18), doch bezieht sich diese Einschränkungsmöglichkeit nicht auf den Vorbehalt zugunsten des Schächtens²⁸. Daraus folgt, dass Schächtverbote wie etwa in Schweden und Norwegen, aber auch die relevanten österreichischen Landes tierschutzgesetze gegen geltendes EU-Recht verstoßen²⁹.

Resümee

Aus der Perspektive einer ökologischen Neuorientierung ist das öster-

reichische Tierschutzrecht unübersehbar defizitär, ein zeitgemäßes bundeseinheitliches Tierschutzgesetz ist eine dringende Notwendigkeit. In einem solchen Gesetz sind aber auch die aus der Religionsfreiheit erfließenden Gewährleistungen zu berücksichtigen, das heißt es sind auch Konzessionen an ein (fachgerechtes) rituelles Schlachten zu machen. Die vorliegenden Entwürfe genügen allerdings diesen Anforderungen nicht. So sieht etwa der Antrag der „Grünen“ ein Schächtverbot im Verfassungsrang vor, jener der Sozialdemokraten berücksichtigt zwar – in enger Anlehnung an das Wiener Landes tierschutzgesetz – das betäubungslose Schlachten, bindet es aber an anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften³⁰.

Selbstverständlich ist dem Wertewandel und einer erhöhten Sensibilität im Verhältnis Mensch/Tier Rechnung zu tragen. Umgelegt auf das Schächten bedeutet dies aber, überkommene traditionelle rituelle Speisevorschriften in Absprache mit den Religionsgemeinschaften zeitgemäß zu adaptieren, eine fachgerechte rituelle Schlachtung zu sichern³¹.

Grundrechte/Europäische Union vgl. W. Hummer, Der Schutz der Grund- und Menschenrechte in der Europäischen Union, in: Ders. (Hg.), Die EU nach dem Vertrag von Amsterdam, Wien 1998, 71.

²⁷ Im „Europarat-Europa“ ist ein Verfahren anhängig. Die Zulässigkeitserklärung der Kommission erfolgte am 7.4.1997 (L'Association culturelle Israélite Cha'are Shalom Ve Tsedec contre la France; Appl. Nr. 27417/95).

²⁸ Vgl. Wieshaider, öarr 46 (1999), 265f. Danach handelt es sich im Verhältnis von Art 18 zu Art 5 Abs 2 um ein Regel-Ausnahme-Schema mit der Konsequenz, dass Art 18 die Ausnahmeregelung zugunsten religiöser Riten nicht durch die Statuierung einer Ausnahme zur Ausnahme aufheben kann.

²⁹ Wieshaider, Europäischer Überblick, in: Potz/Schinke/Wieshaider, Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz.

³⁰ Siehe: http://www.parlinkom.gv.at/pd/pm/XXI/A/texte/000/A00015_.html

³¹ Vgl. zum Beispiel Th. Kuhl/P. Unruh, Tierschutz und Religionsfreiheit am Beispiel des Schächtens, in: DÖV 1991, 94–102, die eine diesbezügliche Vorgangsweise aufzeigen. „Wollte man dem Gedanken des Tierschutzes ... zu verstärkter Beachtung verhelfen, könnten die erfolgreichen Bemühungen der Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales in Berlin als Vorbild dienen. Ihr ist es durch Demonstrationen und langwierige Diskussionen gelungen, Vertreter der moslemischen Bevölkerung von der Unschädlichkeit der Elektrokurzzeitbetäubung für das Ritual des Schächtens zu überzeugen“.

Das Tier in Therapie und Pädagogik

Auf ganz neue Weise entwickelte sich in Pädagogik und Therapie ein Zugang zu den nichtmenschlichen Mitgeschöpfen. Unser Autor, ärztlicher Direktor einer Landesnervenklinik, zeigt beispielhaft, dass der Umgang mit Tieren heilsam für den Menschen sein kann. (Redaktion)

„Nehmen Sie sich ein Tier nach Hause und ihr Leben wird sich ändern.“ Diese Empfehlung, von Psychotherapeuten und Lebensberatern sehr häufig ausgesprochen, eröffnet die Frage nach dem Sinn eines derartigen Vorschlags. Für das Kind soll das Tier Sozialtrainer und Spielgefährte sein können; der Erwachsene hält das Tier als Hobby, betreibt mit ihm Sport oder benützt es für sein Sozialprestige. Dem sozial zunehmend isolierten alten Menschen soll es „Gesprächspartner“ sein und gleichzeitig mit ihm den Lebensraum teilen. Das Leben des Menschen soll durch die Gemeinschaft mit dem Tier wieder neuen Sinn und Inhalt erhalten.

Das Tier im Haus, in der Wohnung ... limitiert die Größe und beschränkt die Artenauswahl. Neben Hund und Katze gehören auch Hasen, Meerschweinchen, Vögel und Fische zu den als Mitbewohnern bevorzugten Lebewesen. Als Bezugstier hat das Pferd in den letzten Jahrzehnten einen gewaltigen Anstieg in der Beliebtheitsskala erreicht. Es ist nach der Vorstellung des Menschen rein, edel, von hohem Mut, treu, dienend und ehrlich. Es war bereits in der Mythologie der Begleiter

der Götter und ihrer Boten und wurde daher nie zur Eiweißquelle in der Ernährung des Menschen.

Sport und Koordinationsschulung, verbunden mit der Fortbewegung des Menschen, waren seit Urzeiten der Anspruch an das Pferd. Im alten China, etwa um 2800 vor Christus, war dieses Gymnastiksystem bereits unter dem Begriff „Kung Fu“ bekannt. Es galt als „Atem – schulende – Gymnastik – zu Pferd“. Das Therapieziel wurde in der „Vollendung des Ebenmaßes als Lebens- und Ausdrucksform“ gesehen.¹

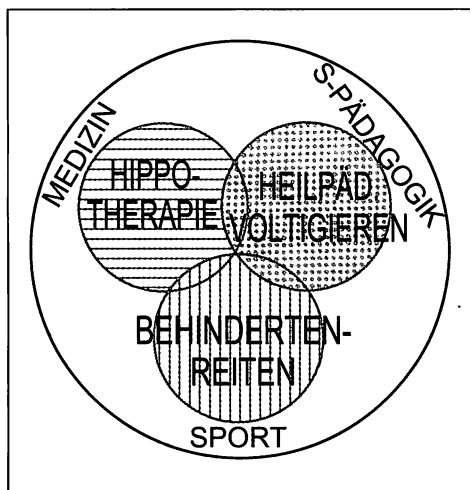
Das Gymnastikelement zu Pferd ist heute die Grundlage für das *heilpädagogische Reiten und Voltigieren*. Diese Behandlungsform hat im Kinder- und Jugendbereich breite pädagogische Anwendung gefunden.

Das Kindesalter und die Adoleszenzenzeit sind in ihrer psychodynamischen Entwicklung störungsanfällige Lebensabschnitte. Die Spielregeln und Normen der Erwachsenenengesellschaft beeinflussen bei den Jugendlichen immer wieder die Persönlichkeitsentwicklung und rufen Defizite und Störungen hervor. Verstärkte Aggressivität, Rückzug

¹ M. Minick, Kung-Fu. Weilheim/Ob. Bayern, Barth, 1976.

in den Autismus, Verkümmierungen im emotionalen Bereich sowie Abweichungen im Sozialverhalten sind die äußerlich sichtbaren Hinweise bei diesen jungen Menschen. Die psychischen Fehlentwicklungen sind immer wieder mit körperlicher Mangelentwicklung der koordinierten Bewegungsfähigkeit als Folge von erlittenen Minimalcerebraldysparen rund um die Geburt verbunden.

Das Pferd ist Hilfstherapeut und Co-Trainer. Die Wärme seines Körpers, das weiche Fell, sein geduldiges Wesen, sein fast immer die Fehler des Menschen verzeihendes Verhalten sind wichtige therapeutische Eigenschaften. Das Pferd hört zu und schimpft niemals. Der heranreifende Mensch braucht solche Wesensmerkmale und findet deshalb rasch Zugang zu diesem meist großen Tier. Das Ziel dieser pädagogischen Behandlungsform liegt im Zurückführen des Jugendlichen über das Tier zum Menschen, zum Lebensraum und zur Natur.



Skizze aus: W. Heipertz, *Therapeutisches Reiten, Medizin, Pädagogik, Sport*. Franckh, Stuttgart 1977.

Das Pferd findet auch bei neurologisch-chronisch Kranken und Behinderten als Helfer im physikalischen Behandlungsangebot Verwendung. Diese Therapieform hat sich als Hippotherapie eingeführt und geht auch aus der ursprünglichen „Gymnastik – zu – Pferd“ hervor. Als Behandlungsverfahren wurde sie spezifiziert und ausgerichtet nach den physikalischen Therapiegrundsätzen, wie sie von Bobarth 1963, Klein-Vogelbach 1976 oder Janda 1980 entwickelt wurden. Das Behandlungsverfahren möchte die körperliche Wahrnehmung schulen und die Kinästhetik bewusst machen.

Der Pferderücken ist die Besonderheit dieser Behandlung; er schwingt in drei Ebenen und verbindet neuronale Impulsgebung mit Körperwärme. Ein alter chinesischer Geschichtsschreiber unterstrich die Bedeutung des Pferderückens, indem er meinte: „Der Rücken der Pferde formt den Staat“. Vom Lasttier hat sich das Pferd über das Reittier zum Sportpferd und zum Therapiehelfer entwickelt.

Die „Erkenntnis des heilsamen Rhythmus des Reitens“ schrieb man historisch Hippokrates zu, doch lässt sich dieser Satz literarisch nicht belegen.

Merkurialis schrieb schon 1569 in seinem Werk „De Arte Gymnasticae“ über das Reiten: „...dass aber die Gymnastiklehrer unter den Ärzten Reitübungen zur Wiederherstellung und Erhaltung der Gesundheit und auch zur Erlangung einer sehr guten Körperhaltung anwenden“.

Ein Vertreter der Ersten Wiener Medizinischen Schule, Anton de Haen (1704 bis 1776), nennt in der Vorlesung über die Auxilia: „Hilfsmittel zu den Bewegungen bei chronischen Krankheiten

sind die Reibungen“ und meint dabei die *itineratio*, das Gehen; die *frictio*, das Reiben (Massage); und die *equitatio*, das Reiten.

J.C. Tissot stellt 1782 in seinem Werk „Medizinische und Chirurgische Gymnastik“ fest, „...dass unter allen Arten zu reiten, der Schritt die beste sey...“. Diese Erkenntnis ist heute wissenschaftlich analysiert und als richtig anerkannt.

Die Hippotherapie erfährt in der ersten Veröffentlichung von E. Druschky sen. am „1. Internationalen Kongress zur Rehabilitation durch Reiten“ 1974 internationale Aufmerksamkeit²; erste wissenschaftliche Ergebnisse wurden von W. Heipertz (BRD) sowie von U. Künzle und J.U. Baumann (beide Schweiz) ab 1971 der Öffentlichkeit präsentiert.

Die praktische Erfahrung mit dem Pferd als Therapiehelfer

Der Landesnervenklinik für Neurologie und Psychiatrie in Mauer, Niederösterreich, wurde von privater Seite Reiten auf Islandpferden als Freizeitgestaltung für die chronisch Kranken des Langzeitbereiches angeboten.

Schon bald konnte ein geändertes Verhalten so mancher Patienten beobachtet werden. Sie waren gesprächiger, waren offener oder zeigten Freude. Ein Autist begann während der Pferdepflege mit seinem Tier spontan zu sprechen. Diese Erfahrungen führten zur Anschaffung eigener Pferde.

Welches Pferd wird gekauft? Diese Frage steht meist im Vordergrund, muss aber im Zusammenhang mit der Thera-

pie hintangereicht werden. Denn die wohl wichtigste Frage lautet: *Welchen Anforderungen muss das Pferd gerecht werden?*

- Es muss reiterlich solide ausgebildet sein, regelmäßig gut gymnastiziert und dressurmäßig geritten werden: Gehorsam als Ziel.
- Es muss im Temperament ausgeglichen und im Charakter einwandfrei sein: Minimierung des Unfallrisikos.
- Die Schrittbewegung des Pferdes muss raumgreifend sein: Motor der physikalischen Bewegungstherapie.
- Der Rücken des Pferdes muss frei schwingen und kräftig bemuskelt sein: Impulsgeber für die Aufrichtreflexe beim Menschen.
- Es soll kein Rappe sein: Der feurige Rapphengst mobilisiert als mythologischer Rest archaische Urängste.
- Es muss fleißig mitarbeiten und lernfähig sein: Reittier und Co-Therapeut.
- Es muss Reiterschenkelbefehle von spastischem Schenkeldruck des Patienten unterscheiden lernen: Unterdrücken seines Fluchtreflexes.
- Es soll eine Größe (Stockmaß) von 150 cm nicht unbedingt überschreiten: Sicherungsprobleme bei der Hilfestellung entstehen.

Diesen Anforderungen entsprechende Pferde wurden angekauft; Ärzte und Physiotherapeutinnen haben sich einer Zusatzausbildung unterzogen. Der einst ungerichtete Kontakt zum Pferd wurde zum differenzierten, therapeutischen Einsatz, zur *Hippotherapie* bei neurologisch chronisch kranken Menschen umgestaltet.

Ein Fallbeispiel möge die Erfahrung, die Freude und das Therapieergebnis

² E. Druschky sen., *Gymnastik zu Pferd, ein Weg zur Heilung*, Paris 1974.

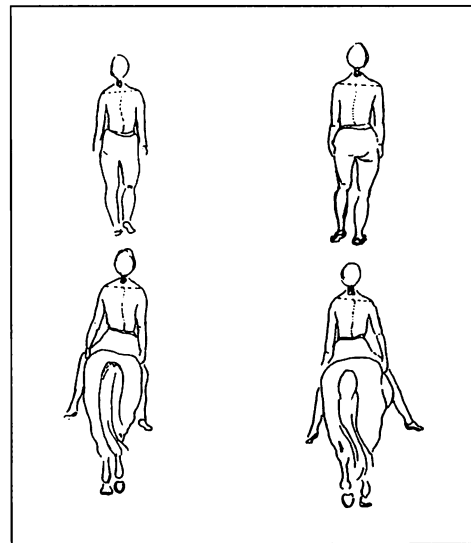
veranschaulichen, aber auch die Erwartungen, die Grenzen und das Risiko aufzeigen:

Frau Erna W. war damals 36 Jahre alt und seit fast 10 Jahren an Multipler Sklerose leidend. Stationäre Aufenthalte und physikalische Behandlungen hatten das Fortschreiten der Bewegungseinschränkung kaum lindern können; sie war Rollstuhlbenutzerin geworden, kaum mehr beweglich mit schlaffer, zur Seite geneigter Kopfhaltung. Die Beine waren spastisch überkreuzt und zu keiner aktiven Bewegung mehr fähig. Es war ihr Wunsch, an der Hippotherapie teilnehmen zu dürfen. Wir haben ihren Wunsch respektiert und einen Behandlungsversuch gestartet (sie sollte wenigstens auf dem Rücken eines Pferdes noch einmal liegen können). Die ersten Therapie-sitzungen haben nur wenige Minuten gedauert und schienen – oberflächlich betrachtet – eine Alibi-handlung gewesen zu sein. Doch die Wunscherfüllung weckte in E.W. ungeahnte Kräfte. Bald ließen sich die Beine wieder etwas dehnen und spreizen und glitten, bedingt durch die Tierwärme und das Eigengewicht, für E.W. schmerzfrei entlang des Pferdehalses nach unten in eine fast senkrechte Lage. Von Mal zu Mal gelang es ihr besser, frei zu sitzen und den Kopf in der Mitte und aufrecht zu tragen. E.W. war stolz und wir mit ihr. Das Pferd war der beste Mitarbeiter im Team. Der Islandschimmel stand geduldig still oder bewegte sich im Schritt, aber immer mit allen seinen Sinnen nach dem behinderten Menschen ausgerichtet. E.W. konnte mit Hilfestellung auch wieder einige Schritte nach jeder Therapieeinheit tun. Zum nächsten Behandlungstermin brachte sie ihre Neffen mit; wir konnten ihren Stolz und ihre Freude verstehen.

Das therapeutische Wirkprinzip

Die lange Rückenmuskulatur des Pferdes gibt diese Impulse im Wechsel von Spannung und Entspannung des Muskels rhythmisch und seitengleich, analog den Beinbewegungen des Menschen im Schritt, an die Gesäßmuskulatur weiter. Über die Nervenbahnen erreicht der Impuls die Hirnrinde, baut Stellungs- und Haltungsreflexe im menschlichen Rücken- und Halsbereich wieder auf und regt zur Korrekturstellung des Rumpfes an.

Die Körperwärme und das sich ändernde Muskelspiel des Pferdes wirken auf den Band- und Muskelapparat des Menschen knetend und massierend. Die Spasmen (Muskelkrämpfe) lösen sich, und eine gewisse Beweglichkeit stellt sich wieder ein.



Skizze: „Das Pferd tritt an, im Schritt ... die Bewegung des Pferderückens fordert vom Patienten gangtypische, aktive Ausgleichsbewegung des Rumpfes...“
aus D. Riede, *Therapeutisches Reiten in der Krankengymnastik*.
Pflaum, München 1986.

Ist das Risiko mit dem Co-Therapeuten Pferd überhaupt abschätzbar?

Eine deutsche Statistik aus dem Jahr 1979, durchgeführt über 445.200 Behandlungseinheiten in 50 Zentren, mit 150 Pferden und an 3.077 Kranken, brachte nach rund 20 Jahren Beobachtungszeitraum nur 10 Unfälle, die aber allesamt ohne Unfallschäden blieben.

Nur ein einziges Mal wurde „Fluchtreaktion des Pferdes auf Schenkeldruck“ angeführt, sonst war es immer nur schreckhaftes Reagieren auf außergewöhnliche Umweltreize wie Hupen, Mopedgeknatter oder Auffliegen von Vögeln.

Der neue Zugang zur Schöpfung

Die Technik und Mechanisierung ist wohl faszinierend. Alles ist heute maschinell und computergesteuert. Bei kritischer Betrachtung dieser Entwicklungstendenz stellt sich aber die Frage: Was kommt dann ...? Aussteigen, Zurückkehren zur Natur und zum Lebewesen? Häufig bleiben diese Fragen offen. Es gibt keinen passenden Weg und keine brauchbare Möglichkeit.

Einen Zugang, der durchaus zielführend angewendet wird, benützen die

Methoden der Pädagogik und der Medizin. Das nichtmenschliche Geschöpf wird zum Wegweiser, zum Helfer und zum Therapeuten. Es wohnt mit dem Menschen unter einem gemeinsamen Dach oder zum Teil sogar in einer gemeinsamen Wohnung. In dieser Form wird das Tier zum Sinngestalter des Lebens für den Menschen. Zu all diesen Bemühungen meint S. Does: „Das Pferd (das Tier) soll nicht vermenschlicht, sondern der Mensch verpferdlicht werden...“³

- Erkennen wir das Tier: Als Lebewesen ist und bleibt es ein Tier und damit eingebunden in seine Umwelt. Sorgen wir dafür, dass wir das Tier in seinem Verhalten verstehen lernen, es aber nicht vermenschlichen und damit fehlerhaft oder gar falsch interpretieren.

- Sorgen wir für das Tier: Als Lebewesen gehört es zu einem Sozialverband. Wir lösen es heraus und isolieren es teilweise. Es fühlt sich aber nur bei artgerechter Haltung wohl und ist dann psychisch ausgeglichen.

- Achten wir das Tier: Als Lebewesen ist es den Menschen gleich Geschöpf Gottes. Es ist uns unterstellt, und wir dürfen es nützen. Das gibt uns aber niemals das Recht, es nur zu *benützen*.

³ S. Does, Die Ausbildung des Pferdes für die Gruppentherapie und Erhaltung seines Ausbildungsstandes. Krankengymnastik 35 (1983) 30–38.

MARIAN MACHINEK

Die Idee des Kreationismus in der philosophisch-theologischen Tradition Polens

Wenn Europa stärker zusammenwachsen soll, dürfen die Denktraditionen der östlichen Länder nicht einfach ignoriert werden. Wie Erkenntnisse der Naturwissenschaften und biblisch-christlicher Schöpfungsglaube in Polen zusammengebracht werden, zeigt unser Autor, Professor für Moralthologie in Olsztyn (Polen). (Redaktion)

Evolution oder Kreation

Obwohl Charles Darwin in seinem 1859 veröffentlichten, epochalen Werk *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* keineswegs einen Gegensatz zu religiösen Überzeugungen etablieren wollte¹, wird die mit seinem Namen identifizierte Evolutionstheorie oft plakativ als Inbegriff des Konflikts zwischen Religion und Wissenschaft angesehen. Evolution oder Kreation? Diese Alternative, die jegliche Harmonisierungsversuche auszuschließen scheint, begleitet oft die populären Diskussionen über die angesprochene Problematik. Ungeachtet der Tatsache der weitgehend akzeptierten, erkenntnistmäßigen Kompatibilität von Evolutionsbiologie und Schöpfungstheologie muss zuerst auf die unterschiedlichen Bedeutungsfelder des Begriffs „Kreationismus“ eingegangen werden, bevor seine Spielarten in der philosophisch-theologischen Tradition in Polen dargestellt werden. Es scheint,

dass der Begriff „Kreationismus“ im deutschen Sprachgebrauch lediglich eine fundamentalistisch-biblizistische Auffassung von der Schöpfung amerikanischer Provenienz bezeichnet, die sich ausdrücklich gegen die Evolutionstheorie wendet und sie bekämpft.² Auf der Grundlage einer wortwörtlichen Interpretation wird mit Hilfe von archäologischen und paläontologischen Funden die Unvereinbarkeit zwischen dem Glauben an den Schöpfer und der Evolutionstheorie proklamiert.³ Davon unterscheidet sich der Begriff „Kreationismus“ als eine Bezeichnung für die Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der (Geist-) Seele eines jeden Menschen durch Gott und deren Eingießung in den Leib im Akt der Zeugung.⁴ Die polnische Sprache kennt nur einen Begriff des „Kreationismus“, wobei ergänzende Prädikate auf zwei ganz unterschiedliche Bedeutungen dieses Begriffs hinweisen. Als „wissenschaftlicher Kreationismus“ wird das Bemühen einiger

¹ „Es ist wahrlich etwas Erhabenes“ – schreibt Darwin in seinem Werk – „um die Auffassung, dass der Schöpfer den Keim allen Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat und dass, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht“ (Reclam-Ausgabe Nr. 3071[8], Stuttgart 1989, 678).

² So R. Schulte, Kreationismus, in: LThK³, Bd. 6, 434.

³ Zu den Vertretern dieser Richtung gehören u.a. H. M. Morris und J. C. Whitcomb, die ihre Thesen auf die wörtliche Interpretation der Flutgeschichte stützen (The genesis flood, Philadelphia 1968).

⁴ Vgl. R. Schulte, Kreationismus, in: LThK³, Bd. 6, 433.

amerikanischer Forscher bezeichnet, die fundamentalistische Bibellektüre mit einigen Forschungsergebnissen der Naturwissenschaft zu verbinden, um daraus ein Bollwerk gegen die Evolutionstheorie zu schaffen (ein Pendant zum deutschen Begriff „Kreationismus“). Davon unterscheidet sich der „philosophische Kreationismus“, der einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung untersucht, der empirisch nicht verifiziert werden kann. Obwohl gerade dieser „philosophische Kreationismus“ Gegenstand dieses Berichtes sein soll, muss zuerst auf den Konflikt zwischen beiden Ansichten eingegangen werden. Der Konflikt ist zwar nicht neu, nimmt aber seit den sechziger Jahren eine neue Dimension an. Wie schwierig sich der Rezeptionsprozess der Evolutionstheorie im christlichen Gedankengut erwiesen hat, lässt sich am Beispiel von P. Teilhard de Chardin beobachten. Er versuchte, die Problematik des Weltentstehens auf eine gewisse „Metaebene“ zu stellen, um zum Erweis der Kompatibilität zwischen der Existenz Gottes und der evolutiven Konzeption der Weltentstehung zu gelangen.

Wie in allen Ostblock-Ländern war die Evolutionstheorie auch in Polen nicht lediglich eine wissenschaftliche Hypothese, sondern wurde als ein Bestandteil atheistischer Indoktrination missbraucht und fungierte als „Beweis“ gegen den Glauben der Kirche und gegen biblische Schöpfungsberichte. Trotzdem wurden die wichtigsten Zentren, in denen die christliche Philo-

sophie betrieben wurde (Lublin, Warschau, Krakau) keineswegs von einer polemischen, auf Abwehr konzentrierten Stimmung erfasst. Durch eine philosophische Fundierung (wie unten dargestellt wird) wurde eine Antagonisierung von Evolutions- und Kreationsidee vermieden. Schon in den fünfziger Jahren gab es Versuche, den Streit zwischen der Evolutionstheorie und der philosophischen Kreationstheorie zu entschärfen. Diese Versuche sind mit den Namen K. Kłósak, T. Wojciechowski, Sz.W. Ślaga, M. Heller verbunden. Kein Wunder also, dass die führenden polnischen Naturphilosophen mit einer pointierten Schärfe auf die Publikationen der „wissenschaftlichen Kreationisten“ (meistens Übersetzungen amerikanischer Veröffentlichungen) reagierten. Solche Versuche seien „Pseudowissenschaft“, „Beispiele schlampiger wissenschaftlicher Arbeit“ und „Mystifikationen“.⁵ Als 1989 die polnische Übersetzung des Buches von J.W.G. Johnson „The crumbling theory of evolution“ erschien und in vielen Kreisen für heftige Diskussionen sorgte, veröffentlichten die führenden polnischen Naturphilosophen katholischer Provenienz (M. Heller, Sz.W. Ślaga, J. Turek, J. Życiński) eine Protesterklärung, in der sie vor einem überzogenen und künstlich heraufbeschworenen Konflikt zwischen dem Glauben und der Wissenschaft warnen, der „eine private Vision des Christentums“ sei und unter dem Etikett des Katholizismus propagiert werde.⁶ Polnische Naturphilosophie katholischer Herkunft, die sich mit dem Pro-

⁵ Vgl. K. Kłowski, *Miedzy ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994, 107. 109n.

⁶ M. Heller/Sz. Ślaga/J. Turek/J. Życiński, List, in: *Tygodnik Powszechny* 44,24 (1990), 6. Einer der führenden Vertreter des „wissenschaftlichen Kreationismus“ in Polen, ein Biologe, Prof. M. Giertych, reagierte auf diese Erklärung mit einem Leserbrief, in dem er seine Ablehnung der Evolution als einer nicht bewiesenen Hypothese von seinem naturwissenschaftlichen Standpunkt aus bekräftigte. Vgl. M. Giertych, *W sprawie teorii ewolucji*, in: *Tygodnik Powszechny* 44,32 (1990), 8.

blem des Kreationismus beschäftigt, greift – so K. Kloskowski, selber ein Kenner der Problematik⁷ – auf unterschiedliche Stränge der christlichen philosophischen Tradition zurück und entwickelt ihre Konzepte entweder in Anlehnung an den traditionellen Kreationismus des Thomas von Aquin oder an den sogenannten „evolutiven Kreationismus“ von P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, A. D. Sertilanges. Manchmal lassen sich auch gleichzeitige Einflüsse des Gedankenguts beider Richtungen erkennen.

Die Lubliner Schule

An der Metaphysik des Thomas von Aquin setzt die *Lubliner Schule* an (S. Adamczyk, M. A. Krapiec, S. Świeżawski, S. Mazierski, S. Kowalczyk)⁸. Der Begriff „erschaffen“ bezieht sich hier auf die Substanz alles Seienden und bedeutet eine absolute Abhängigkeit des Hervorgebrachten (Objekt der Schöpfungstätigkeit) vom Schöpfer (erschaffendes Subjekt), wobei es sich nicht um eine äußere, sondern um eine innere Abhängigkeit handelt.⁹ Das „Erschaffen“ will hier nicht als ein Ereignis verstanden werden, das sich in ferner Vergangenheit ereignet hat und schon abgeschlossen ist. Eher handelt es sich um einen Prozess, in dem das Erschaffene vom Schöpfer andauernd im Dasein erhalten wird. Die Daseinsberechtigung wird ihm vom absoluten Sein, dem Schöpfer, verliehen. Nach S. Świeżawski ist in diesem Kontext die

Frage, ob die Materie ewig ist oder einen zeitlichen Anfang hat, irrelevant. Bedeutend ist allein die Feststellung, dass sie ihre Existenz nicht aus sich selber hat, sondern in ihrem Dasein ganz vom andauernden Schöpfungsakt Gottes abhängt.¹⁰

Die Warschauer Schule

Einen anderen Ausgangspunkt bevorzugt die *Warschauer Schule* (die frühere Katholische Akademie, heute Stefan Wyszyński-Universität). K. Kloskowski zählt hier drei verschiedene Richtungen auf, die mit den Namen K. Klósak, M. Gogacz und Szczepan W. Ślaga verbunden sind. Die Veröffentlichungen von K. Klósak, der sich schon in den fünfziger Jahren mit der Problematik beschäftigte, gehören zu den Pionierarbeiten und verdienen deshalb eine breitere Darstellung. Klósak greift auf das Gedankengut von P. Teilhard de Chardin zurück.¹¹ Dabei versucht er die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften und der Theologie in einer bestimmten methodologischen und epistemologischen Perspektive zu verbinden. Sein Anliegen ist es, einen nicht-metaphysischen Zugang zu diesem Problem zu finden. Der Schöpfungsakt im weiteren Sinne, der sich außerhalb der Zeit und des Raums ereignet und somit kein „historisches“ Ereignis ist, besteht im Zusammenfügen, Verbinden (Teilhard de Chardin: *créer c'est unir*). Diese Schöpfungstätigkeit wird als Schöpfungs transforma-

⁷ In seinen zahlreichen Veröffentlichungen nennt Kloskowski die beiden Theorien, die Evolutionstheorie und die Kreation, „versöhnte Zwillinge“ (Vgl. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, Bd. 1. Miedzy ewolucją a stwarzaniem, Bd. 2. Pogodzone bliźniaki. Rzecz o ewolucji i stwarzaniu, Warszawa 1999).

⁸ Vgl. K. Kloskowski, *Miedzy ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994, 50f.

⁹ Vgl. S. Adamczyk, *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Aquinu*, w: *Roczniki Filozoficzne* 14,1 (1966), 17–18.

¹⁰ S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, 80f.

¹¹ Vgl. K. Kloskowski, *Miedzy ewolucją a kreacją*, a.a.O., 52–55.

tion bezeichnet (*la transformation créatrice*). Im engeren Sinne besteht der Schöpfungsakt im Erschaffen der Dinge durch die Erstursache (den Schöpfer), jedoch nicht unmittelbar, sondern mittels der Zweitursachen. Die Erstursache aktiviert gewissermaßen die in der Materie vorhandenen Potenzen und Energien, was zum Entstehen neuer Dinge führt. Diese „evolutive“ Konzeption der Schöpfung setzt Klószak in der Frage nach der Erschaffung des Lebens fort. Das Leben stellt zwar eine neue Qualität dar und konnte nicht durch Zufall, wohl aber durch die Entfaltung der der Materie von Gott eingegebenen Potenzen entstehen. Dieses Konzept ist als *Emergentismus* bekannt. Dem Modus einer empirisch-ontologischen Denkweise bleibt Klószak auch in der Frage nach der Entstehung der menschlichen Seele treu. Einerseits ist er der Meinung, dass die menschliche Seele durch eine unmittelbare Ingerenz des Schöpfers entstanden ist. Im Vergleich zur leiblichen Dimension stellt sie zwar eine neue Qualität dar und darf somit nicht einfach als das Ergebnis einer linearen Entwicklung aus der tierischen Seele angesehen werden, sondern setzt eine unmittelbare Ingerenz der Erstursache voraus. Andererseits hat sie eine empirische Komponente, die darin besteht, dass die typisch menschlichen Prozesse sich erst dann ereignen konnten, als die Organismen eine entsprechende Schwelle der Komplexität erreicht hatten.¹² Für den zweiten Vertreter der Warschauer Schule, M. Gogacz, ist die Idee des Kreationismus eine rein philo-

sophische. Der Schöpfungsakt besteht im Realwerden eines sekundären Daseinsaktes durch den eigenständigen und ursprünglichen Daseinsakt. Der geschaffene Daseinsakt bringt ein Seiendes als dessen Mitursache hervor. Im Zuge des Erschaffens wird also durch Gott der „innere Stoff“ eines Seienden ins Dasein gerufen.¹³

Auf die Tatsache, dass die Idee des Kreationismus nicht zum Lückenbüßer in der Naturwissenschaft werden darf, sondern ein philosophisches Konzept ist, weist auch der dritte Vertreter der Warschauer Schule, Sz. W. Ślaga, hin. Diese Idee sucht nach dem letzten Grund für die Tatsache der Bedingtheit der Welt und des Lebens, der sich nur außerhalb der empirischen Ebene der Naturwissenschaften finden lässt. Die Wirkung in Gestalt einer neuen Seinsform entstammt im gleichen Maß und unmittelbar von der Erstursache als auch von den Zweitursachen. Das Konzept des Schöpfungsaktes als eines gleichzeitigen und unmittelbaren Wirkens von zwei „Ursachenketten“ entfaltet Ślaga im Kontext einer kritischen Auseinandersetzung mit dem pantheistischen Kreationismus, verbunden mit der Panspermientheorie von F. Hoyle und Ch. Wickramasingh.¹⁴

Die Krakauer Schule

Zur sogenannten *Krakauer Schule* zählt Kloskowski die Konzepte von M. Heller und J. Życiński sowie jene von T. Wojciechowski. Der Gedankengang von M. Heller und J. Życiński setzt bei der Diskussion mit kosmologischen

¹² Vgl. K. Kloskowski, Profesora Kazimierza Klószaka koncepcja kreacjonizmu, in: *Studia Philosophiae Christianae* 28,2 (1992), 67–70.

¹³ M. Gogacz, Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego, in: *Studia Philosophiae Christianae* 22,2 (1986), 31f.

¹⁴ Vgl. Sz. W. Ślaga, Ewolucjonizm – kreacjonizm a panspermia, in: *Studia Philosophiae Christianae* 20,2 (1984), 111–127.

Theorien an, in denen das Wort „Kreation“ in einem anderen Sinne verwendet wird als in der Philosophie. Vom Standpunkt der Naturwissenschaften kann man zwar von einem neuen Entwicklungsstadium der Materie reden, die zuvor in einer anderen Form und anderen Gesetzen unterstellt existiert hat (dies wird als „Kreation“ bezeichnet), aber niemals von einer *creatio ex nihilo*. Aus diesem Grund warnen Heller und Życiński vor einem unmittelbaren Übertragen des philosophischen Problems des Kreationismus auf die Ebene der physikalischen und empirischen Argumentation. Beide Autoren kritisieren Theorien, die versuchen, ungeklärte und mit den Naturgesetzen unvereinbare Punkte in den kosmologischen Modellen als bewusst von Gott gewirkte Zeichen und Beweise seiner Schöpfungstätigkeit zu interpretieren (zum Beispiel K. Pilbert, Ch. W. Misner). Wichtig für Heller und Życiński ist die Idee der zeitlosen Schöpfung. Gott existiert außerhalb der Zeit. Wenn man annimmt, dass der Schöpfungsakt sich ebenfalls außerhalb der Zeit ereignet hat, dann dauert er immerwährend an. Die philosophische Idee des Kreationismus beschäftigt sich nicht mit einem zeitlichen Beginn der Welt, sondern mit der Abhängigkeit alles Seienden in seinem Dasein von Gott.¹⁵

Unter dem Einfluss von P. Teilhard de Chardin bleibt der Entwurf von T. Wojciechowski, der bei der Entstehung der menschlichen Seele ansetzt. Dieser

Prozess ist ein Ergebnis des Zusammenwirkens der Erstursache und der sekundären Zweitursachen, ein Wirken Gottes, der sich des biopsychischen Stoffes bedient. Dadurch entsteht „etwas mehr“, eine neue Qualität, eine neue Seinsform: die seelische, durch das unmittelbare Eingreifen Gottes von der Begrenzung des Raumes befreite Komponente im Menschen. Wojciechowski unterstreicht, dass sich die Entstehung der Seele nicht im Rahmen der empirischen Wissenschaften als ein einfaches Ergebnis der biologischen Evolution erklären lässt, weil die Naturwissenschaften diesen transzendierenden Sprung von der tierischen Psyche zur menschlichen Seele nicht erklären können.¹⁶

Die Posener Schule

Schließlich ist die Idee des Kreationismus in Polen durch die *Posener Schule* repräsentiert, deren Vertreter L. Wciórka ist.¹⁷ Seiner Meinung nach muss jeder philosophische Entwurf des Kreationismus zwei grundlegende Aspekte berücksichtigen. Der eine Aspekt ist die Frage nach dem Einfluss der Erstursache auf die Veränderungsprozesse in der Welt. Der andere Aspekt bezieht sich auf den Charakter dieser Veränderungsprozesse. Die These von einer radikalen Abhängigkeit der Schöpfung nicht nur in ihrem Dasein, sondern auch in ihrem Weiterbestehen vom Einfluss der Erstursache wird mit der evolutiven Interpretation

¹⁵ Heller und Życiński betonen, dass die Transzendenz Gottes nicht als ein einfaches Gegenüber zur Welt gedacht werden darf, sondern seine immanente Gegenwart in der Natur nicht ausschließt. Die Überbetonung der Transzendenz Gottes führte, ihrer Meinung nach, zu Konflikten zwischen der christlichen und der evolutiven Denkweise. Vgl. M. Heller/J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, 245.

¹⁶ Vgl. T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, in: *Roczniki Filozoficzne* 20,3 (1972), 149f.

¹⁷ Vgl. K. Kłosowski, *Miedzy ewolucją a kreacją*, a.a.O., 59.

der Welt konfrontiert, die darauf hindeutet, dass neue Seinsformen ein Ergebnis von sekundären Zweitursachen sind. Nach dem Entwurf von L. Wciórka wirken beide Ursachenkategorien komplementär, wobei die sekundären Ursachen dank der Partizipation im Wirken der Erstursache agieren.¹⁸

Resümee

In den oben dargestellten Versuchen, deren Ziel eine Neuformulierung der christlichen Überzeugung von der gottgewirkten Erschaffung der Welt angesichts der evolutiven Betrachtungsweise der Naturwissenschaft ist, lässt sich eine prinzipielle Offenheit gegenüber den Ergebnissen der Naturwissenschaften sowie die Bereitschaft zu einem Dialog erkennen. Trotz der immer wieder auftretenden Versuche der Polarisierung lässt sich feststellen, dass die Frage nach der Evolutionstheorie und ihrer Beziehung zum Glauben an die gottgewirkte Schöpfung heute nicht mehr von einer scharfen Kontroverse geprägt ist, wie sie sich

in den Anfängen dargestellt hat. Die Arbeit sowohl der Naturwissenschaft als auch der Philosophen und Theologen fruchtete in vielen Harmonisierungsversuchen, die Anerkennung verdienen. Die verschiedenen Ansätze, die in der philosophisch-theologischen Tradition in Polen vertreten werden, versuchen die Eigenständigkeit sowohl der naturwissenschaftlichen als auch der philosophischen Methode zu wahren.

Schon vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus ist die Evolutionstheorie offen für Ergänzungen und Korrekturen. Der darwinistische Ansatz bleibt zwar wichtig, wurde aber im Laufe der letzten Jahrzehnte erheblich modifiziert. Vor allem jene seiner Abkömmlinge, die durch eine ausgesprochen antireligiöse und polemische Note gekennzeichnet waren, scheinen heute nicht mehr vertreten zu sein. Denn es besteht kein Grund – weder seitens der Naturwissenschaft, noch seitens der Theologie –, die evolutive Sicht der Welt gegen den Glauben an den Schöpfer und die von ihm hervorgebrachte Schöpfung zu antagonisieren.¹⁹

¹⁸ Vgl. L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie*, Poznań 1976, 143–147.

¹⁹ Vgl. Die Botschaft von Johannes Paul II. an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften anlässlich ihrer Vollversammlung „Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien“ vom 22. Oktober 1996, in: *L'Osservatore Romano*, Deutsche Ausgabe Nr. 44 vom 1. Nov. 1996, 1f.

1.500 Autoren/innen* im Verlag Dr. Kovač.
Das spricht für sich.

In
80 wissenschaftlichen Schriftenreihen
publizieren wir Dissertationen, Habilitationen,
Forschungsberichte und Tagungsbände.

3 davon sind:

- THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse
- GEIST UND WORT
- BOETHIANA - Forschungsergebnisse zur Philosophie

• Stand Juli 2000

Wir freuen uns auf Ihr Werk:

Verlag Dr. Kovač

Fachverlag für wissenschaftliche Literatur

Arnoldstraße 49 • D- 22763 Hamburg

Tel: 040 - 398880 - 0 • Fax: 040 - 398880 - 55

E-Mail: vdk@debitel.net • Internet: www.verlagdrkovac.de

FRANZ GRUBER

Wahrheit und Sinn

Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. – Fortsetzung

Im Teil A seines Beitrages (Heft 2/2000) hat der Linzer Hochschuldozent für Dogmatik die Grundlinien der Enzyklika „Fides et ratio“ herausgearbeitet. Im Folgenden greift er diese Gedanken des päpstlichen Lehrschreibens auf und macht sie für seinen eigenen theologischen Ansatz fruchtbar. (Redaktion)

B. Das Metaphysische in der Theologie. Anstöße und Vertiefungen

Die Enzyklika *Fides et ratio* ist keine ortlose theologische Meditation, sondern versteht sich als Anstoß für das theologische Denken und Arbeiten. Insofern bildet sie eine Instanz, auch fachtheologische Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu beurteilen und kritisch weiterzuführen. Denn in der Analyse von *Fides et ratio* ist deutlich geworden, dass für die Theologie *erstens* eine metaphysische Philosophie unverzichtbar bleibt; dass *zweitens* hermeneutische, sprachanalytische und kommunikative Dimensionen des theologischen Wahrheitsbegriffs dessen metaphysische Basis nicht suspendieren dürfen; dass *drittens* die menschliche Sinnsuche, die im Glauben an Jesus Christus ihr Ziel und ihre Fülle findet, der (erkenntnis-)theoretische und (lebens-)praktische Grund für die Verwiesenheit von Theologie und Philosophie aufeinander ist. Nachdem ich selbst in einigen einschlägigen Beiträgen die Möglichkeit der Rezeption eines kommunikationstheoretisch aus-

gerichteten Wahrheitsverständnisses und das Verhältnis von Theologie und Philosophie untersucht habe¹⁸, versuche ich im Folgenden eine auch selbstkritische relecture anhand der drei zentralen Stichwörter: Metaphysik – Wahrheit – Sinn. Verkürzungen oder Fehlinterpretationen sollen damit behoben werden.

1. Metaphysik oder: Zur Unterscheidung von antimetaphysischer und nach-metaphysischer Philosophie

Die systematische Theologie hat seit dem 2. Vatikanischen Konzil eine Fülle hermeneutischer, sprachanalytischer oder kommunikationstheoretischer Sichtweisen eingebracht, um den Grunderfahrungen der modernen Kultur anthropologisch und wissenschaftstheoretisch gerecht zu werden.¹⁹ Gelegentlich wurde aber auch der Vorwurf erhoben, sie folge damit antimetaphysischen Ansätzen, was zu einer Verfälschung der Glaubenslehre führen könne. Tatsächlich sind einige dieser Richtungen metaphysikkritisch ausgerichtet, aber diese grenzen sich

¹⁸ Vgl. F. Gruber, Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit (ITS 40), Innsbruck-Wien 1993; Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg-Basel-Wien 1997.

¹⁹ Ich erwähne als opus magnum der deutschsprachigen Dogmatik nur das Werk: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hg. von J. Feiner/M. Löhrer, 5 Bde., Einsiedeln 1965–1976.

gegenüber dezidiert *antimetaphysischen* Ansätzen dadurch ab, dass sie sich als *nachmetaphysisch* begreifen. Was leistet diese m.E. wichtige innerphilosophische Unterscheidung? Dazu muss ein kurzer Blick auf die Entwicklungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts geworfen werden.

Die wohl wichtigste Charakteristik der modernen Philosophie liegt darin, dass sie von der grundlegenden *Sprachlichkeit* unserer Erkenntnis ausgeht. Jede Erkenntnis ist den Bedingungen sprachlicher Kommunikation, im besonderen der logischen und kommunikativen Struktur sprachlicher Zeichen (Syntax, Semantik, Pragmatik) unterworfen. Unterschiedlich bewertet wird allerdings die kognitive Struktur dieser anthropologischen Kompetenz. Eine logisch-empirisch ausgerichtete Richtung (zum Beispiel der Wiener Kreis) hat eine radikal antimetaphysische Position vertreten: Ihr zufolge sind metaphysische, ethische, religiöse oder auch ästhetische Sätze sinnlos, denn sie können keine empirisch oder logisch überprüfbare Beziehung (reference) zwischen dem sprachlichen Signifikanten (Zeichen/Wortlaut) und dem Signifikat (Begriff) nachweisen, was aber Voraussetzung ist für einen rational verstehbaren Sinn (meaning) von Aussagen. Den metaphysischen Begriffen wie zum Beispiel „Gott“, „Unsterblichkeit“ oder „Seele“ fehle aber eine dementsprechende Beziehung, und insofern würden mit ihnen „sinnlose“ Aussagen artikuliert.

Demgegenüber haben hermeneutische und kommunikationstheoretische Ansätze geltend gemacht, dass wir anhand verschiedener Sprachformen sehr wohl *Geltungsansprüche* stellen und uns an ihnen orientieren, die nicht auf rein

empirischem Wege verifiziert werden können. Im Alltag, in der Wissenschaft oder im moralischen beziehungsweise rechtlich-politischen Diskurs lassen wir uns von *unbedingt* geltenden Maßstäben (zum Beispiel Gerechtigkeit; Suche nach wahrer Erkenntnis) leiten. Mehr noch: Abstrakte wissenschaftliche Sprachen haben in der Alltagssprache selbst ihre letzte orientierende Verankerung und beziehen von ihnen her die kulturelle Bedeutung. Auch das Verfügungswissen hat also im Gesamt der Kultur eine immense Bedeutung für die Bestimmung des Orientierungswissens, das die Aufgabe der Wertreflexion wahrnimmt.²⁰ Diese philosophischen Richtungen knüpfen auch an der metaphysischen Tradition der Transzendentalienlehre (*verum – bonum – pulchrum*) an. Aber sie sehen diese letzten Erkenntnisprinzipien nicht (mehr) in einer transzendenten Ideenwelt grundgelegt, sondern in den verschiedenen Formen menschlicher Kommunikation, und zwar in assertorischen, moralischen oder ästhetischen Sprechhandlungen. Darum bezeichnen sich diese Ansätze selbst als „nachmetaphysisch“, weil sie der Auffassung sind, dass die Philosophie heute im Kontext eines naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht mehr die allgemein überzeugende Möglichkeit habe, Wahrheit, Gutheit oder Schönheit ihres transzendenten Status vergewissern zu können, wie das die Metaphysik geleistet hat.

Wie alle philosophischen Richtungen wird auch diese Position intensiv diskutiert, und auch die Theologie wird ihr nicht vorbehaltlos folgen können. Aber worauf es zunächst ankommt, ist die Unterscheidung von metaphysischer, anti- und nachmetaphysischer

²⁰ Zu dieser Unterscheidung siehe J. Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform*, Frankfurt/M. 1982.

Philosophie. Eine vereinfachende Sichtweise der Gegenwartsphilosophie läuft Gefahr, nachmetaphysische Philosophien mit antimetaphysischen unterschiedslos zu identifizieren. Während also die antimetaphysische Richtung metaphysische oder religiöse Aussagen generell und entschieden verwirft, anerkennt die nachmetaphysische Richtung deren Bedeutung im Hinblick auf ihre *orientierende Funktion* in der wissenschaftlichen Erkenntnis und im praktischen Lebensvollzug. Theologien, die Positionen der nachmetaphysischen Richtung aufgreifen, folgen somit *nicht* eo ipso schon antimetaphysischen Philosophien. Während die Rezeption ganzer antimetaphysischer Ansätze²¹ tatsächlich zu einem Widerspruch zur theologischen und lehramtlichen Tradition führt, gilt dies nicht im selben Maße für die nachmetaphysischen Richtungen. Als analoger Beleg muss ein Hinweis auf das Musterbeispiel der theologischen Methodenrezeption genügen.

Die von der Exegese und Dogmengeschichte als Standard verwendete *historisch-kritische Methode*²² ist keine theologische Methode im eigentlichen Sinne. Ihre Arbeitsprozesse setzen nicht den Glauben an die Offenbarung voraus, denn darüber urteilt sie nicht im Stadium der literarkritischen Arbeit. Sie entstammt den Literaturwissenschaften und betrachtet Texte hinsichtlich ihrer Traditions-, Form- und Redaktionsgeschichte. Sie verhält sich zum Wahrheitsgehalt von Texten *neutral*, das heißt sie kann prinzipiell auf alle möglichen Texte angewendet wer-

den, seien es profane oder sakrale Schriften. Von der Theologie wird diese Methode verwendet, um den Aussagesinn²³ der Offenbarung, die uns in Schrift und Tradition vorliegt, besser verstehen zu können. Lange Zeit aber hat die katholische Theologie gerungen, sie als legitimes Instrument der Textauslegung verwenden zu können, weil sie u.a. missbräuchlich dazu verwendet worden ist, biblische Texte als mythologische Einkleidungen unerklärbarer Vorgänge zu verunglimpfen. Vor diesem Hintergrund ist die explizite Anerkennung sprachanalytischer und hermeneutischer Aspekte bei der Erarbeitung eines sachgemäßen Verständnisses der Glaubenswahrheit in der Enzyklika *Fides et ratio* von großer Bedeutung. Wenn die Rede von der Autonomie der Philosophie ernst genommen wird, dann ist das erste Beurteilungskriterium bei der theologischen Rezeption solcher Erkenntnisinstrumente zuerst nicht deren Stellung zu Metaphysik oder Offenbarung, sondern der Gewinn für die theologische Erschließung der Sache und Geltung der Glaubensrede. Es gibt wohl kein hervorragenderes Beispiel dieser Freiheit und Klugheit der Rezeption theologiefremder Denkformen und Methoden als den hl. Thomas von Aquin selbst, der sich der *nichtchristlichen* Philosophie des Aristoteles bedient hat, nicht nur um deren Teilirrtümer (in Fragen der Schöpfung, Seele oder Erlösung) zu korrigieren, sondern um das gesamte Gebäude der Glaubenserkenntnis auf eine rationale Basis zu stellen.

²¹ Zu differenzieren ist hier bei den antimetaphysischen Ansätzen nochmals zwischen ihren allgemeingültigen sprachanalytischen Einzelerkenntnissen und Methoden und ihrem antimetaphysischem Anliegen als solchem.

²² Siehe zur Bewertung der Methode auch: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, (VAS 115), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 30–36.

²³ Ebd. 36.

Somit ist das entscheidende theologische Kriterium bei der Verwendung solcher Ansätze, ob sich die Theologie unannehmbarer Konsequenzen bewusst ist.²⁴ In der gegenständlichen Thematik einer nachmetaphysischen Philosophie etwa stellt sich das fundamentale Problem, ob die Theologie sich ihres Begriffs der *Transzendenz* noch auf rationale Weise vergewissern kann oder nicht. Eine katholische Theologie geht davon aus, dass die Erkenntnis der Transzendenz und ihrer letzten ontologischen Prinzipien eine der Vernunft mögliche Fähigkeit ist.²⁵ Wo sie dies nicht mehr für möglich hält, könnte sie sich der Transzendenz nur mehr *fideistisch* versichern – und hätte den Boden der Tradition verlassen.

Wird die Relevanz der metaphysischen Begründungssprache für eine rationale Rede von Transzendenz, wie es *Fides et ratio* einmahnt, ernst genommen, dann sind meine eigenen bisherigen Ausführungen zu diesem Problemfeld noch nicht ausreichend und ergänzungsbedürftig. Sie haben die soeben aufgezeigte metaphysische Grundfrage für die Theologie aus *methodologischen* Gründen nur am Rande erwähnt. Dies ist sicher legitim, solange nicht der Eindruck entsteht, als könnte die Theologie generell auf den Geltungsanspruch verzichten, den eine „meta-

physische Theologie“ formuliert hat, nämlich eine vernunftgemäße Argumentationsbasis für die Rede und Botschaft der theologischen Wahrheit zur Verfügung zu stellen. Sie kann es auch heute nicht, denn ihr Wahrheitsanspruch zielt nicht nur auf eine Praxis, sondern hat auch einen ontologischen Anspruch. Glaubenssätze wollen nicht nur eine bestimmte Einstellung zur Wirklichkeit evozieren, sondern ruhen ihrerseits auf ontologischen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen müssen in der Tat deutlich berücksichtigt werden. Eine solche ontologische Absicherung des Wahrheitsverständnisses möchte ich im Folgenden gewissermaßen nachreichen. Dabei kann ich an frühere Hinweise anknüpfen, dass Glaubenssätze nicht nur performativ zu *bewahrheiten* sind, sondern ihrerseits an Voraussetzungen hängen, die schon einen (in letzter Konsequenz metaphysisch postulierten) Wahrheitsanspruch stellen²⁶.

2. Wahrheit oder: Ontologische Voraussetzungen religiöser Geltungsansprüche

Die Enzyklika *Fides et ratio* bekräftigt einen metaphysisch ausgerichteten Wahrheitsbegriff, wie er sich in der fast zweitausendjährigen Begegnung von Theologie und Philosophie herausge-

²⁴ Vgl. FR 86, wo von irrtümlichen eklektischen Verfahren gesprochen wird.

²⁵ Vgl. die dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ des 1. Vatikanischen Konzils, DH 3004. Karl Rahner hat die wichtige Erkenntnis eingebracht, dass die theologische Rede von Vernunft jedoch von der immer schon unter dem Gnadenangebot Gottes stehenden Vernunft (übernatürliches Existential) ausgeht, so dass die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlich begnadeter Vernunft eine theologische Unterscheidung ist.

²⁶ Vgl. im Anschluss an R. Schaeffler Gruber, Diskurs und Konsens 298: „Die Wirksamkeit solcher [religiöser] Sprechhandlungen ihrerseits hängt an der Wahrheit beziehungsweise Richtigkeit der Gehalte, die explizit oder implizit ausgesagt werden: So gibt es eine Fülle konstatierender, beziehungsweise bekennder Aussagen, die jedoch im typischen Modus der ‚belief-Sätze‘ auftreten. Damit bleibt der Unterschied gewahrt, dass religiöse Behauptungen nicht wie herkömmliche Behauptungen zu verstehen sind, die empirisch überprüft werden könnten.“ In meinem Artikel: Probleme der theologischen Wahrheitstheorie im Anschluss an Karl Rahner, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 121–141, spreche ich vom ontologischen Bezug der Glaubenswahrheit und betone, dass das „Anliegen der Korrespondenztheorie von Wahrheit nicht eliminierbar“ (139) ist.

bildet hat. Dieser Wahrheitsbegriff sichert ein Verständnis der menschlichen Vernunft, die ihrer Fähigkeit, den Erkenntnishorizont der Welt auf eine absolute Wirklichkeit, auf Transzendenz hin überschreiten zu können, gerecht wird.²⁷ Indirekt ist damit zum Ausdruck gebracht, dass andere Wahrheitstheorien, die diesen Aspekt der Transzendenz nicht berücksichtigen, ungenügend sind: Denn „wir können unmöglich bei der bloßen Erfahrung stehenbleiben“ (FR 83). Tatsächlich beschränken sich die meisten modernen philosophischen Wahrheitstheorien auf wahrheitstheoretisch immanente Fragen (wie Prädikatenlogik; Wahrheitskriterien von Korrespondenz, Kohärenz und Konsens usw.).

Auch das Modell einer Konsens-beziehungsweise Diskurstheorie der Wahrheit, wie es von J. Habermas und K.-O. Apel entwickelt und von mir untersucht worden ist²⁸, begrenzt den einlösbaren Geltungsbereich von Wahrheitsansprüchen auf den Horizont wissenschaftlicher und autonom-ethischer Diskurse. Diese Beschränkung kann jedoch die Theologie nicht mitvollziehen, will sie sich nicht selbst aufheben. Denn religiöse Sprechhandlungen und deren theologische Diskurse sprengen den Horizont der raumzeitlichen Erkenntnis auf, gehen sie doch von der ontologischen Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes – aus Vernunft- und Glaubensgründen – aus. Sie sprechen von einer transzendenten Wahrheit, die Gott selbst ist. Daraus

ergibt sich also, dass eine theologische Wahrheitstheorie die ontologischen Voraussetzungen ihrer Behauptungen artikulieren und begründen können muss. Sonst würde es der Theologie nicht gelingen, „über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten“ (FR 83). Diese Aufgabe leistet eine „metaphysische Theologie“, die auf diese Weise den Übergang vom Phänomen zu Grund und Geltung diskursiv nachvollziehbar macht.

An dieser Stelle ist noch auf eine wichtige Unterscheidung hinzuweisen: ob nämlich die theologischen Aussagen Aussagen des Glaubens oder der gläubigen Vernunft sind. Diese Unterscheidung hat u.a. auch Thomas von Aquin schon getroffen, denn die Theologie als *sacra scientia* geht von geoffenbarten Sätzen (*regula fidei*) und nicht von aus sich selbst evidenten Prinzipien aus, die der Vernunft unmittelbar zugänglich sind.²⁹ Darum reicht eine metaphysische Theologie auch nur bis zur Erkenntnis des Daseins, nicht aber zur Erkenntnis des Wesens Gottes, wie es der christliche Glaube lehrt. Die Einheit von Vernunft und Glauben in einem metaphysischen Wahrheitsbegriff ist also schon von Anfang an als eine differenzierte Einheit zu betrachten. Das Argument ersetzt nicht den Glauben und hat seine Grenze an der unableitbaren Selbsterschließung des absoluten Geheimnisses, so wie umgekehrt der Glaube nicht jene Bereiche als Glaubensaussagen ausweist, die vernünftig argumentierbar sind.³⁰ Somit

²⁷ Siehe bes. FR 83.

²⁸ Die Legitimität solcher theologischer Forschungen unterstreicht expressis verbis auch Papst Johannes Paul II. in FR 84: „Die Bedeutung des metaphysischen Anspruchs wird noch offenkundiger, wenn man die heutige Entwicklung der hermeneutischen Wissenschaften und der verschiedenen Sprachanalysen unter die Lupe nimmt. Die Ergebnisse, zu welchen diese Forschungen gelangen, können für das Glaubensverständnis sehr nützlich sein, insofern sie die Struktur unseres Denkens und Sprechens und den in der Sprache enthaltenen Sinn deutlich machen.“

²⁹ S.Th. I 1. a.2.

³⁰ Vgl. auch FR 9.

ist deutlich, dass in religiösen Diskursen die Unterscheidung von Glaubensaussagen und ontologischen Voraussetzungen der Glaubensaussagen entscheidend ist, damit die Theologie weder in einen Rationalismus noch in einen Fideismus fällt.

Ein genauerer Blick auf diese ontologischen Voraussetzungen kann zunächst die von *Fides et ratio* erwähnte Breite der metaphysischen Tradition aufgreifen (83). Papst Johannes Paul II. spricht ja „nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung“ (83), sondern von einer Funktion und Aufgabe der Vernunft. Mit dem Begriff Metaphysik will er „begründen, dass die Wirklichkeit und die Wahrheit das Tatsächliche und Empirische übersteigen“ (83). Für die theologische Argumentation ist der „Übergang vom Phänomen zum Fundament“ (83) das entscheidende Moment. Nun ist das gegenstandskonstituierende Phänomen der Theologie die religiöse Erfahrung des absoluten Grundes der Wirklichkeit als begnadender und rettender Liebe. Wie wir heute wissen, besitzt diese Erfahrung eine äußerst komplexe Struktur und kann nur von einem ganzen Bündel wissenschaftlicher Disziplinen (Religionsphilosophie, Anthropologie, Literaturwissenschaft, Religionswissenschaft usw.) umfassend erfasst werden. *Theologisch* betrachtet aber ist die religiöse Erfahrung die Erfahrung des unbedingten Sinnes³¹ oder des absoluten Geheimnisses, das Gott ist (Rahner) und sich im Volk Israel und in Jesus Christus auf ein-

malige und einzigartige Weise selbst zu erkennen gegeben hat.

Unbedingtheitserfahrungen müssen nicht eo ipso schon religiöse Erfahrungen sein. Was sie gegenüber philosophischen aber als *religiöse* qualifiziert, ist, wie *Fides et ratio* deutlich gemacht hat, die Sinnthematik des Menschen. Die Sinnfrage bleibt nicht auf die Erkenntnisebene beschränkt, sondern umfasst die ganze menschliche Existenz. Auch diese Unterscheidung ist von Bedeutung, denn Sinnfragen stellen einen existentiellen und personalen Anspruch. Darum ist die Wahrheit des Glaubens nicht ein ontologisches Fachwissen, sondern „mit dieser Offenbarung wird dem Menschen die letzte Wahrheit über sein Leben und über das Schicksal der Geschichte angeboten“ (FR 12)³². Wenn Glaubenswahrheit somit als wesentlich existentielle Wahrheit zu bestimmen ist, kann dann diese Qualifikation gegenüber den ontologischen Voraussetzungen dieser Wahrheit sekundär sein? Sicher nicht. Das heißt: Die einer metaphysischen Theologie aufgetragene Verpflichtung auf die Seinswahrheit ist zu erschließen und zu begründen über die in unserer Personalität und Geschichte auftretenden Fragen nach dem unbedingten (Lebens-)Sinn.

Dasjenige theologische Begründungsverfahren, das diesen Aufweis am beeindruckendsten ausgearbeitet hat, ist die transzendentaltheologische Methode, die mit dem Namen Karl Rahner aufs Engste verbunden ist.³³ Sie zeigt auf der Grundlage der Mög-

³¹ Paul Tillich nennt bekanntliche Transzendenz dasjenige, das uns unbedingt angeht.

³² Hervorhebungen F.G.

³³ Karl Rahner kommt das Verdienst zu, die thomistische Tradition und die kantianisch-idealistische Linie in seiner transzendentaltheologischen Methode verbunden zu haben. Insofern sie als eine Standardtheorie der systematischen Theologie heute bezeichnet werden kann, folge ich ihrem Ansatz.

lichkeitsbedingung von Erkennen und Handeln, dass wir in jedem Einzelakt, sei es ein Erkenntnisvorgang, eine zwischenmenschliche Begegnung oder schlicht die Frage nach dem Sinn des Lebens, einen impliziten Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit machen. In unserer Kommunikation werden wir uns also einer Dynamik bewusst, die uns über den innerweltlichen Horizont erhebt und einen letzten Sinn nur von einer *unbedingten* transzendenten Wirklichkeit beantworten lässt. Dieser Übergang lässt sich philosophisch und theologisch begründen.

Erstens: Die metaphysische Tradition gibt zu verstehen, dass wir die Phänomene des Erkennens und sittlichen Handelns nicht rein immanent (im Sinne einer Beschränkung auf den raumzeitlichen Horizont) begründen können. Darum interpretierte sie die Aspekte des Wahren, Guten und Schönen als „Transzendentalien“, das heißt als Prinzipien des Übergangs vom Phänomen zum Fundament. Dieses Fundament hat einen transzendenten Grund. Ohne ihn würden sie diesen Übergang nicht leisten, wäre nicht mehr verstehbar, warum das Wahre, Gute und Schöne unbedingt gelten sollte. Darum stoßen wir notwendigerweise bei der Reflexion unbedingter Geltungsansprüche, wie sie uns zum Beispiel im Akt der Freiheit oder in der Erkenntnis- und Wahrheitsfrage begegnen, auf die Metaphysik. Die metaphysische Tradition lässt sich aufgrund des Problems der Unbedingtheit nicht zu Ende bringen³⁴, so sehr damit noch kein präjudizierendes Urteil darüber getroffen ist, welche Gestalt von metaphy-

sischer Philosophie den Ansprüchen von Vernunft und Glauben am gerechtesten wird.³⁵

Zweitens: Die *religiöse* Erfahrung sprengt die kommunikative (philosophische) Erfahrung, dass wir in der sprachlichen Kommunikation Unbedingtheitsansprüchen unterworfen sind, in dem Sinne, dass wir nicht nur einen Vorgriff auf das Absolute machen, sondern dieses sich darin selbst zu erkennen gibt. Denn in ihr geht es um die Erfüllung der menschlichen Wesenserfahrung, die sich in der Freiheit und im Glauben auf unüberbietbare Weise verdichtet. Der Erfahrungsraum von Sinn und Freiheit ist der Raum zwischenmenschlicher Begegnung. Wenn wir darum den Ansatz der Enzyklika ernst nehmen, dass Wahrheitserkenntnis aus der „Frage nach dem Sinn der Dinge und seines [des Menschen] eigenen Daseins“ (FR 1) entspringt, dann ist der Anspruch, der in solchen Erfahrungen gestellt wird, jener, ob es nicht eine Wirklichkeit, eine Liebe, eine Freiheit gibt, die unsere je fragmentierte und unvollkommene, von Tod und Schuld radikal bedrohte Freiheits- und Sinnerfahrung ganz erfüllen kann. Entscheidende menschliche Grunderfahrungen und deren kommunikative Geltungsansprüche verweisen also implizit auf eine Transzendenz. Der christliche Glaube sagt nun in Bekenntnis, Lehre und Feier, dass dieser Vorgriff auf Transzendenz nicht mehr ein leerer Horizont ist, sondern in Jesus Christus „erschienen ist“ (Tit 3,4), also in einer historischen Person, im Raum zwischenmenschlicher und historischer Begegnung. Gewiss:

³⁴ Vgl. dagegen die vielfältigen Rufe auf das „Ende der Metaphysik“.

³⁵ In der deutschsprachigen Theologie hat die kantianische und hegelianische Linie die Theologie am stärksten beeinflusst (vgl. zum Beispiel die Arbeit von K. Rahner, W. Kern, W. Kasper oder Th. Pröpper).

Der religionsphilosophische Aufweis, dass wir auf die Begegnung mit einem unbedingten Sinn warten können³⁶, kann das Ereignis der Erfüllung nicht fordern oder beweisen. Allein im Glauben werden wir uns der definitiven Offenbarung Gottes in Christus bewusst. Aber dieser Glaube hat seine rationale Seite, und die transzendental-theologische Methode kann diese erschließen.

Mit diesen Überlegungen ist deutlich geworden, dass die Theologie in einer metaphysisch-transzendentaltheologischen Analyse der menschlichen Existenz und Sprache fähig ist, „die göttliche und transzendente Wirklichkeit auf allgemeingültige Weise auszudrücken“ (FR 84). Sie bleibt sich dabei der Eigenart der göttlichen Wirklichkeit für das menschliche Erkenntnisvermögen (Analogizität, Unabgeschlossenheit) bewusst. Aber sie vermag ihren Wahrheitsanspruch als Glaubenswahrheit auszuweisen, deren ontologische Bedingungen in rationaler Argumentation artikulierbar sind. Was nun die Frage des Geltungsbereichs kommunikations- und konsens-theoretischer Ansätze anlangt, können wir als Fazit festhalten: Die Dimensionen der kommunikativen Aspekte sind ein unerlässlicher, aber nicht hinreichender Grund für eine umfassende

Theorie religiöser Geltungsansprüche. Sie hat ihre Relevanz in der Erfassung menschlicher Kommunikation, die ja auch das Medium religiösen Glaubens und göttlicher Offenbarung ist. Aber Diskurs und Konsens sind nur Teilaspekte der theologischen Rede von Wahrheit, nicht deren Grund.³⁷

3. Sinn oder: Das Problem der Praxis

Neben der Kritik am Ausfall der „metaphysischen Komponente“ (FR 84), also der Seinswahrheit, bei der Rezeption kommunikationstheoretischer Philosophie stellt sich auch die Frage, ob diese Wahrheitstheorien nicht die Praxis zum einzigen Kriterium der Wahrheit erheben. Dieser Vorwurf stützt sich darauf, dass der analytische Ort der modernen Sprachphilosophie die *sprachliche Praxis* ist. Auch hier werde ein klassisches metaphysisches Axiom verletzt, dass sich nämlich das Handeln aus dem Sein ergebe (*agere sequitur esse*). Demgegenüber würde hier die Praxis zum Fundament der Wahrheit erhoben, wodurch gerade gegenüber ideologischen Philosophien, die eine absolute und transzendente Wahrheit leugneten, keine ausreichende Abgrenzung mehr gegeben sei.³⁸ Anders gesagt: Eine theologische *Theorie der Freiheit*, die ihrerseits nicht mit

³⁶ K. Rahner hat diese anthropologische Möglichkeitsbedingung mit dem scholastischen Begriff der *potentia oboedientialis* bezeichnet.

³⁷ Im übrigen weist auch Papst Johannes Paul II. auf diese diskursiven und konsensuellen Aspekte hin, wenn er von der Theologie sagt: „Vieles muss im brüderlichen Gespräche korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann. Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinungen wesentlich zu ihr“ (AAS 73 [1981] 104). In der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, [VAS 98] 3, heißt es: „Die Wahrheit besitzt aus sich selbst eine einigende Kraft.“

³⁸ Die Kritik des Lehramtes an der Theologie der Befreiung hat u. a. auf dieses Sachproblem hingewiesen. Siehe die beiden Instruktionen *Libertatis nuntius* (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VAS 57], Bonn 1984) und *Libertatis conscientiae* (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VAS 70], Bonn 1986).

einer theologischen *Theorie der Wahrheit* verbunden ist, kann niemals Ausdruck authentischer Freiheit sein, denn erst die (göttliche) Wahrheit ist es, die frei macht (Joh 8,32).

Wenn ich im Zusammenhang der religiösen Erfahrung die Freiheits- und Sinnerfahrung als wesentliche Grundmomente hervorgehoben habe, dann darf das natürlich nicht bedeuten, dass solche Freiheit oder solcher Sinn ohne Wahrheitsdimension gegeben sei. Schon die Kategorie „Sinn“ per se artikuliert einen kognitiven, sachhaltigen Aspekt. Was für Menschen als letzter Sinn gilt, ist seinerseits am Maßstab der Wahrheit zu prüfen. Darum ist die Freiheitserkenntnis ein Moment der Wahrheitserkenntnis und umgekehrt (Joh 8,32). Gerade aus dieser dialektischen Verknüpfung von Wahrheit und Freiheit wird sichtbar, dass *Erkenntnis und Praxis* zwei Aspekte eines umfassenden Vollzugs sind. Die philosophische Tradition hat darum seit der antiken Philosophie an der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft festgehalten. In welchem genaueren Sinne allerdings praktische Vernunft (Freiheit) und theoretische Vernunft (Wahrheit) einander zugeordnet sind, ist selbst ein Gegenstand einer bislang unabgeschlossenen philosophischen Diskussion. In der scholastischen Theologie des Mittelalters wirkte sich dieses Problem ganz grundlegend aus, ob nämlich Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft ist. Auch damals erreichte man keinen Konsens.³⁹

Auch bei dieser Frage kann ich auf das Lehrschreiben *Fides et ratio* als Orientierungshilfe zurückgreifen. Jedenfalls nimmt es die Sinnfrage, die Daseinsfrage des Menschen als *Ausgangspunkt* seiner Erörterung und versteht die Kategorie der Wahrheit nicht bloß als metaphysische, sondern als personal-existentielle Kategorie. Die Zustimmung zur Wahrheit der göttlichen Selbstmitteilung ist dann ein Freiheit erfordernder und erschließender Akt selbst: „Diese dem Menschen geschenkte und von ihm nicht einforderebare Wahrheit fügt sich in den Horizont der interpersonalen Kommunikation ein. Sie drängt die Vernunft, sich der Wahrheit zu öffnen und ihren tiefen Sinn anzunehmen. Darum ist der Akt, mit dem man sich Gott anvertraut, von der Kirche stets als ein grundlegender Entscheidungsvorgang angesehen worden, in den die ganze Person eingebunden ist. Verstand und Wille setzen bis zum äußersten ihre geistige Natur ein, um dem Subjekt den Vollzug eines Aktes zu erlauben, in dem die persönliche Freiheit im Vollsinn gelebt wird. Im Glauben ist also die Freiheit nicht einfach nur da; sie ist gefordert. Ja, der Glaube ermöglicht es einem jeden, seine Freiheit bestmöglich zum Ausdruck zu bringen“ (FR 13).

Wenn in der Glaubenswahrheit der Aspekt von Freiheit mit der Wahrheit in direkten Zusammenhang gebracht wird, dann sind damit die beiden Vermögen des Menschen artikuliert: der Wille, mit dem wir unser Handeln len-

³⁹ Die franziskanische Theologie, im besonderen Duns Scotus, behauptete nämlich im Unterschied zur dominikanischen Linie (Thomas von Aquin), Theologie sei eine *praktische* Wissenschaft. Für ihn ist die Liebe das vorrangige Medium der Gotteserkenntnis, weil wir uns im Handeln an einem letzten Ziel orientieren müssen, das aber ist Gott. Da nun aber Handeln eine Sache des Willens und das Objekt des Willens die Gottesliebe ist, darum ist das Wissen von Gott ein praktisches Wissen. Vgl. dazu G. Leibold, Theologie als Wissenschaft, in: R. Langthaler (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 1) Frankfurt / M. 2000, 39–50.

ken, und der Verstand (Vernunft), der die Quelle der Erkenntnis ist. Somit sind *Wahrheitserkenntnis* und *Freiheitspraxis* als die beiden Vollzüge zu sehen, wodurch sich der christliche Glaube bewahrheitet. Die *Praxis* allein reicht also nicht aus, Kriterium der Wahrheit zu sein. Ebenso aber gilt, dass auch die Zustimmung zur Wahrheit die sittliche Praxis nicht ersetzt. Eine kleine bibel-theologische Argumentation kann diesen Aspekt noch vertiefen.

Der scholastische Streit über den Vorrang von Liebe (Praxis) oder Erkenntnis (Wahrheit) mag akademisch sein, eine klare Auskunft gibt uns der Autor des Ersten Johannesbriefes: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Erkennen und Lieben sind also untrennbare Vollzüge, was nichts Geringeres heißt, als dass die Wahrheitserkenntnis ihrerseits nochmals an eine Praxis gebunden ist, in der sich erweist, ob die Erkenntnis tatsächlich in aller existentiellen Tiefe vollzogen worden oder nur eine äußere Zustimmung ist. In der Liebe zum Nächsten als konkretem Ausdruck unseres Glaubens erschließen und gewähren wir einander das Höchste, was dem Menschen zuteil werden kann: die Erfahrung der Personalität.

Einer der wichtigsten Aspekte der christlichen Glaubenswahrheit liegt darin, dass die Erfahrung der Personalität gerade nicht ein ausschließlich von menschlicher Praxis gestiftetes Geschehen ist. Vielmehr ist es das Geschenk Gottes an uns: „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und

seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4,10). So verweist die Personenerfahrung des Menschen zurück auf eine Botschaft und deren Anerkennung, anders gesagt: So wie die Wahrheit in der Liebe gründet, so gründet auch die Liebe in der Wahrheit.

Damit haben wir einen für unseren Problembereich ausreichenden theologischen Sinn-Begriff erreicht. Er ist gleichermaßen theoretisch wie praktisch gehaltvoll. In ihm sind die Wahrheits- und die Freiheitsdimensionen so verschränkt, dass die eine gegen die andere nicht ausgespielt wird. Dass es aber in der metaphysischen Theologie zwei unterschiedliche Akzentuierungen gegeben hat und gibt, könnte als Chance genützt werden, in der jeweiligen historischen Konstellation dasjenige Modell zu vertiefen, womit sich die größeren und fruchtbareren Gesprächschancen mit der Philosophie ergeben. Seit Immanuel Kant ist vielfach versucht worden, bei Grundfragen der praktischen Vernunft anzusetzen, denn die brennendste Frage und wichtigste Erfahrung des modernen Menschen ist die der Freiheit.⁴⁰ Wie jüngere theologische Studien überzeugend nachweisen, ist auch über diesen Ansatz der Übergang von der Freiheitserfahrung zur Gotteserfahrung begründbar.⁴¹

Fragen wir zum Schluss wieder, was dieses gewonnene theologische Wahrheits- und Freiheitsverständnis nachmetaphysischen Philosophien deutlich machen muss? Wir können darauf antworten, dass der immanente Horizont menschlicher Kommunikation und

⁴⁰ Vgl. LN 1 und LC 1 und 9.

⁴¹ Siehe dazu von philosophischer Seite: H. Krings, *System und Freiheit*, Freiburg-München 1980; von theologischer Seite: Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988.

Freiheit nicht ausreicht, um die Personalitätserfahrung, wie sie im Glauben an Jesus Christus möglich ist, umfassend ausschöpfen oder gar ersetzen zu können.⁴² Sie bleiben nämlich hinter dieser insofern zurück, als sie – was philosophisch allerdings korrekt ist – keine Möglichkeit haben, eine versöhnende, absolute Liebe einer uns zugewandten und in menschlicher Gestalt begegnenden göttlichen Wirklichkeit rational zu deduzieren.⁴³ Diese Vergeisterung erreicht allein der Glaube. Er ist aber nicht nur die göttliche Erfüllung einer urmenschlichen Sehnsucht nach dem letzten Sinn des Lebens, sondern ebenso sehr eine „gefährliche Erinnerung“ (J.B. Metz) der Opfer menschlicher Praxis. Denn das größte Problem interpersonaler Kommunikation ist die zerstörerische Gewalt gegenüber dem Anderen, die Zerstörung von Personalität.

Eine kommunikative Vernunft kann sich nur der destruktiven und unmoralischen Auswirkungen menschlicher Freiheitsgeschichte bewusst werden und darin einen versöhnenden Beitrag zur *künftigen* Geschichte leisten. Die glaubende Vernunft hofft aber auf die Rettung der Opfer der Vergangenheit selbst, weil ihre Hoffnung aus der Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu als innersten Verbindung Gottes mit

der menschlichen Geschichte kommt. Für einen vollen Begriff von Humanität ist aber der Einschluss der vergangenen Opfer unerlässlich. Darum vollzieht der Mensch im Glauben „den bedeutsamsten Akt seines Daseins; denn die Freiheit gelangt zur Gewissheit der Wahrheit und entschließt sich, in ihr zu leben“ (FR 13). An der Gestalt Jesu Christi werden wir uns der erlösenden Kraft der Freiheit und Liebe bewusst. Dass sich in ihr aber eine Gnade offenbart, in der das Ewige in die Zeit eingeht (FR 12), ist ein der menschlichen Vernunft unergründbares Geschehen. Diese Wahrheit ist es aber, die die Theologie der autonomen Vernunft anzusagen hat.⁴⁴

Darin aber könnte auch die Richtung liegen, auf der die von Papst Johannes Paul II. in *Fides et ratio* aufgetragene Suche nach einer neuen Einheit von Theologie und Philosophie fündig werden könnte: in einer von beiden Seiten unternommenen Reflexion auf das Problem der Humanität und der Opfer. Erschließen sich denn nicht der Sinn von Kommunikation und von Glaubenswahrheit je füreinander dort am intensivsten, wo es um das Ganze der Wirklichkeit geht: um die Frage des wahren und guten Lebens?

Somit kann *zusammenfassend* und in bewusster relecture meiner bisherigen

⁴² Dies ist theologischerseits in vielen Auseinandersetzungen mit diesem Ansatz bereits geschehen. Vgl. dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt/M. 1976; E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989; Ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997; D.S. Browning/F. Schüssler Fiorenza (ed.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: Crossroad 1992; M. Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologisch-geschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Würzburg 1993.

⁴³ Genau das bestätigt FR 13 mit dem Satz: „Diese dem Menschen geschenkte und von ihm *nicht einforderbare* Wahrheit fügt sich in den Horizont der interpersonalen Kommunikation ein“ (Hervorhebung F.G.). Man hat besonders der hegelianischen Philosophie vorgeworfen, dass sie dazu neige, die göttliche Offenbarung aus ihrer philosophischen Dialektik denknotwendig zu deduzieren. Dadurch werde aber Glaube in philosophisches Wissen aufgehoben.

⁴⁴ Vgl. dazu den Beitrag des Verf., „Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21). Über die Verborgtheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen, in: *ThPQ* 147 (1999) 171–181.

Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie festgehalten werden: Die Reflexion der ontologischen Bedingungen theologischer Wahrheitsansprüche zeigt deren unverzichtbare Relevanz in der Bestimmung des Sinns menschlichen Lebens, der sich durch Glauben und Vernunft erschließt. Im Glauben an Gottes erlösendes Handeln in Jesus Christus begegnet uns ein Sinn, dessen Wahrheitsanspruch darin liegt, das Wesen des Menschen als von Gott angesprochene und erlöste Person zu erfassen. Die in kommunikativen Erfahrungen

sichtbar werdenden Phänomene erfahren ihre wahre Tiefendimension erst, wenn sie „vom Standpunkt der Erlösung aus“ (Adorno) betrachtet werden. Denn nur von diesem Standpunkt aus wissen wir um den äußersten Wahrheits- und Handlungshorizont, der sich mit dem Begriff der Humanität verbindet. Er kann der Dreh- und Angelpunkt der differenzierten Einheit von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie sein. Um diese Einheit reflektieren zu können, ist das Potential der metaphysischen Tradition in der Tat unverzichtbar.

**Kommentar und
Anmerkungen zur
Papstencyklika
„Fides et ratio“**

neu

Hans Waldenfels

« Mit zwei Flügeln »

Kommentar und Anmerkungen zur
Enzyklika „Fides et ratio“ Papst
Johannes Pauls II.

141 Seiten. Kartoniert

DM 34,80 / öS 254,- / sFr 33,-

ISBN 3-89710-125-4



Papst Johannes Paul II. hat im Herbst 1998 unter dem Titel „Fides et ratio“ eine Enzyklika zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Glauben und Denken veröffentlicht – eine Einladung zum Gespräch über die Fähigkeiten und Grenzen der Vernunft und ein entschiedenes Plädoyer, sich der Vernunft auch im Hinblick auf den Glauben zu bedienen.

Das Buch möchte zunächst kommentierend in die Enzyklika einführen. Zugleich lädt es ein, sich auf das Gesprächsangebot des Papstes einzulassen. In der Zeit eines vielseitigen Pluralismus geht es dem Papst um die grundlegende Wahrheitsfähigkeit des Menschen, um die Bedeutung der Wahrheit für das menschliche und gesellschaftliche Leben und die enge Verflochtenheit von Denken und Glauben, für die er aus der Mitte des christlichen Selbstverständnisses heraus eintritt. Schließlich ist bei aller Betonung menschlicher Autonomie heute nicht zu übersehen, dass jeder Mensch in vielerlei Verflechtungen und damit auch gewollten wie ungewollten Abhängigkeiten lebt. Gespräch heißt ausdrücklich Gedankenaustausch, ohne dass in allem Zustimmung oder Ablehnung vorauszusetzen ist. Wer das Päpstliche Sendschreiben unvoreingenommen liest, ist erstaunt über die Offenheit, die am Ende durch alle Überlegungen hindurch scheint.

Der Autor:

Hans Waldenfels, 1977-97 Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn und Direktor des Fundamentaltheologischen Seminars.

In Ihrer Buchhandlung!

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

ADAM SEIGFRIED

Ein Meilenstein der Ökumene

Übereinstimmung „in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ – Fortsetzung

Bei der Beschäftigung mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ konnte der Regensburger Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in einem ersten Schritt über die lehrmäßigen Positionen des 16. Jahrhunderts informieren. Im Folgenden wird aufgewiesen, welche Übereinstimmung innerhalb der unterschiedlichen Denktraditionen erreicht wurde. (Redaktion)

III. „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“

Für die evangelisch-lutherische Reformation hat die Rechtfertigungslehre zentrale Bedeutung. Sie ist als erster Hauptartikel für alle übrigen Bereiche christlicher Lehre von höchster Bedeutung. Aber auch die römisch-katholische Seite sieht hier den Kernpunkt damaliger Auseinandersetzungen. Deswegen kommt es sowohl in den *lutherischen Bekenntnisschriften* als auch auf dem *Trienter Konzil* zu gegenseitigen *Lehrverurteilungen*, die bis in unser Jahrhundert gültig sind und kirchentrennende Wirkung haben. In den letzten Jahrzehnten hat sich jedoch ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ heraus-

gebildet. Schon in mehreren offiziellen Dokumenten des ökumenischen Dialogs³⁵ wie auch in der allgemeinen theologischen Forschung³⁶ ist wiederholt festgestellt worden, dass gerade in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *fundamentale Übereinstimmung* besteht. Die offiziellen ökumenischen Dialoge verdanken der biblischen, historischen und systematischen Wissenschaft und Forschung unseres Jahrhunderts Entscheidendes. Eine *endgültige Übereinstimmung* wird sich wohl erst dann ergeben, wenn auch die dazugehörigen Fragen der unterschiedlichen Bewertung der Urstandsgerechtigkeit und der Ursprungssünde (Erb-sünde) weiter geklärt sind. Dies gilt begrenzt auch für die vom Lutherischen Weltbund und dem vatikani-

³⁵ Vgl.: Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ (Malta-Bericht) 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung [= DWÜ]. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd I: 1931–1982, hg. v. H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983, 248–271; *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission* (Hg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis von Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn-Frankfurt 1994; Lutherisch/römisch-katholischer Dialog in den USA: Rechtfertigung durch den Glauben (1983), in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog: Dokumente und Einführung, hg. v. H. Meyer/G. Gassmann, Frankfurt 1987, 107–200 (= USA); U. Kühn/L. Ullrich (Hg.), Die Lehrverurteilungen des 16. Jh. im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises in der BRD. Im Auftrag des „Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises“, Leipzig 1992.

³⁶ Vgl.: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (= LV); Bd I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986. Zu dieser Studie liegen auch inzwischen von beiden Seiten kirchlich veranlasste Stellungnahmen vor, und in Bd IV Antworten auf kirchliche Stellungnahmen, hg. v. W. Pannenberg/Th. Schneider, Freiburg-Göttingen 1994.

schen Einheitsrat genannten *noch strittigen Fragen*. Die Verabschiedung der GE hat sich auf beiden Seiten mehrmals verzögert. Im Lutherischen Weltbund sind über 120 autonome Mitgliedskirchen, von denen die GE angenommen werden musste. Der erste Entwurf entstand im Lauf des Jahres 1994 und wurde damals den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zur offiziellen Stellungnahme zugesandt. Stellungnahmen aus 36 Mitgliedskirchen trafen ein, wobei diesen Kirchen fast *zwei Drittel* der zum Lutherischen Weltbund zählenden Lutheraner angehören. Die meisten Stellungnahmen signalisierten Zustimmung, nur *drei* wiesen den Text völlig zurück und *vier* legten ein Veto gegen das Vorhaben überhaupt ein. Von katholischer Seite haben die zuständigen *vatikanischen Instanzen* Zustimmung geäußert. Im Juni 1996 trafen sich Vertreter vom vatikanischen Einheitsrat, von der Glaubenskongregation und vom Lutherischen Weltbund in Würzburg und erarbeiteten aufgrund der eingegangenen Stellungnahmen einen *revidierten Entwurf*. In Beratungen des Lutherischen Weltbundes in Genf wurde eine dritte Fassung des Konsensdokumentes gefordert und erarbeitet, die Anfang des Jahres 1997 den Mitgliedskirchen zuzuging. Im Juni 1998 folgte die Beschlussfassung des Lutherischen Weltbundes, welcher der GE zustimmte, obgleich über den abschließenden Text der GE vom *Januar 1997* ein heftiger Streit entstanden war, welcher vornehmlich durch das Votum

von über 160 evangelischen Theologieprofessoren bestimmt war.

Ebenfalls im *Juni 1998* wurde die „Antwort“ der römisch-katholischen Kirche auf die GE veröffentlicht, welche neben einer *grundsätzlichen Zustimmung* zur Feststellung eines dadurch erreichten „Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ auch eine Reihe von „Präzisierungen“ enthielt, die die Zustimmung in wichtigen Punkten einzuschränken und abzuschwächen schienen.³⁷ Eine Zeitlang war es dann fraglich, ob es tatsächlich zur Unterzeichnung der GE kommen würde. Spätestens der Brief (30.7.1998) des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, E.J. Card. Cassidy, an den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. J. Noko, klärte darüber auf, dass die vatikanischen Stellen nicht an eine Rücknahme der vorher ausdrücklich erklärten „Übereinstimmung in Grundwahrheiten“ dachten.³⁸ Die Bedenken leiteten neue Gespräche ein, die dann zu der am 11.6.1999 veröffentlichten „Gemeinsamen offiziellen Stellungnahme und dem Anhang (Annex)“ führten.³⁹ Die GE wird, *mit diesem Zusatz versehen*, von beiden Seiten offiziell als unterschriftsreif betrachtet und am Reformationstag, dem 31.10.1999, unterzeichnet.

Die GE will aufzeigen, „*dass aufgrund des Dialogs die unterzeichnenden lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche*“⁴⁰ nunmehr imstande sind, ein *gemeinsames Verständnis* unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im

³⁷ Die „Antwort der katholischen Kirche“ (= Antwort) war von der Glaubenskongregation erarbeitet und vom Präsidenten des Päpstl. Rates für die Einheit der Kirchen, Card. Cassidy, unterzeichnet. Text in: KNA Dokumentation, Nr. 5, 30.6.1998, 1–4.

³⁸ Was wohl letztlich auch der Leserbrief J. Card. Ratzingers an die FAZ vom 14.7.1998 sagen wollte.

³⁹ Text in: KNA Dokumentation, Nr. 24, 12.6.1999, 1–3.

⁴⁰ Ohne auf ekklesiologische Fragen einzugehen, verwendet die GE das Wort „Kirche“ im jeweiligen Selbstverständnis der beteiligten Kirchen.

Glauben an Christus zu vertreten“ (5). Die Erklärung hebt ferner hervor, „dass eine Überwindung bisheriger Kontroversfragen und Lehrverurteilungen *weder die Trennungen und Verurteilungen leicht nimmt* noch die eigene kirchliche Vergangenheit desavouiert. Sie ist jedoch von der Überzeugung bestimmt, dass unseren Kirchen in der Geschichte neue Einsichten zuwachsen und dass sich Entwicklungen vollziehen, die es ihnen nicht nur erlauben, sondern von ihnen zugleich *fordern*, die trennenden Fragen und Verurteilungen zu überprüfen und in einem neuen Licht zu sehen“ (7).

Die Kapitel 1 und 2 der GE sind einem kurzen Überblick über die *biblische Rechtfertigungsbotschaft* und die *ökumenische Problematik* der Rechtfertigungslehre gewidmet. Im dritten Kapitel wird das *gemeinsame Verständnis* der Rechtfertigung artikuliert.

1. *Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung* (Kap. 3: 14–18)
(Schaubild Nr. 7)

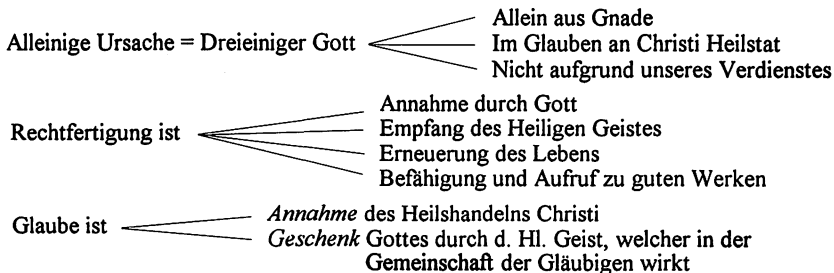
Gemeinsames Hören auf die *biblische Botschaft* und offene theologische Gespräche haben zu dieser Gemeinsam-

keit im Verständnis von der Rechtfertigung geführt. Dabei geht es um jenen „Konsens in [den] Grundwahrheiten“, ⁴¹ der trotz unterschiedlicher Ausfaltungen in Einzelaussagen bestehen bleibt (14). Die *Grundlinien* des *gemeinsamen Verständnisses* sind: Die Rechtfertigung ist „Werk des dreieinigen Gottes“ (15). Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi, des vom Vater zum Heil der Sünder gesandten Sohnes, sind „*Grund und Voraussetzung*“. Christus selbst ist „unsere Gerechtigkeit“, „derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. *Gemeinsam* bekennen wir: *Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes*, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (15).⁴²

Nochmals: „*Allein durch Christus* werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und

Schaubild 7

Gemeinsames Rechtfertigungsverständnis



⁴¹ Es handelt sich dabei weder um das Ideal eines „totalen“ Konsenses noch um einen Konsens in *allen* Grundwahrheiten, wohl aber um einen „hohen Grad an Übereinstimmung“, wie die vatikanische „Antwort“ artikuliert. Die verbleibenden Differenzen dürften „nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen“ sein (Nr. 5), sollen aber in weiteren Gesprächen noch überwunden werden. Von der GS+A ist die Verwendung des Artikels „den“ wohl nicht mehr ganz gedeckt.

⁴² Vgl. DWÜ, Bd I, 323–328.

zugleich die Gläubigen zu jener *Erneuerung ihres Lebens führt*, die Gott im ewigen Leben *vollendet*“ (16).

„*Gemeinsam sind wir der Überzeugung*, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die *Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus* verweist: Sie sagt uns, dass wir als Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns *nur schenken lassen* und im Glauben empfangen, *aber nie* – in welcher Form auch immer – *verdienen können*“ (17).⁴³

„Darum ist die *Lehre* von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt

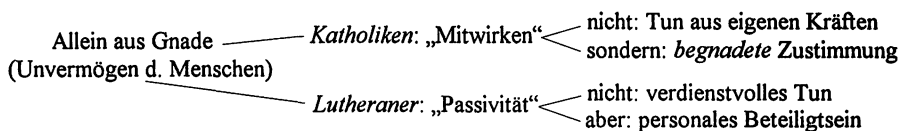
und entfaltet, *nicht nur ein Teilstück* der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem *wesenhaften Bezug* zu *allen Glaubenswahrheiten*, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind“ (18).⁴⁴

Da ein *wahrhaft ökumenischer Konsens* niemals das Einerlei der Uniformität, sondern *nur differenzierte Übereinstimmung* anstreben kann,⁴⁵ wird im Folgenden die *Gemeinsamkeit* im Verständnis des *grundlegenden Glaubensgutes* auf *verschiedene Denkformen und Sprachgestalten* hin ausgelegt.

2. Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung (Kap. 4: 19–39) (Schaubild Nr. 8)

Schaubild 8

Menschliches Unvermögen



⁴³ Die „Antwort“ betont (unter Verweis auf DH 1554, 1525), dass menschliche Freiheit nicht bloß bei der Zurückweisung, sondern auch bei der *Annahme der Rechtfertigung* eine – wenn auch geschenkte – Rolle spielt. Die katholische Kirche sieht die guten Werke als Frucht der Gnade. „Doch gleichzeitig und ohne irgend etwas von der totalen göttlichen Initiative aufzuheben, sind sie Frucht der gerechtfertigten und innerlich verwandelten Menschen“ (Antwort 3).

⁴⁴ Die Zitate der Nummern 15–18 sind, wie alle weiteren, der GE, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Nr. 19) Bonn 1998, 35–58, entnommen. Im Dialog vor der Unterzeichnung der GE spielte v.a. auch die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre eine wichtige Rolle. GE 18 hält fest, dass der Rechtfertigungsartikel „ein unverzichtbares Kriterium [ist], das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin ordnen will“, ergänzt jedoch, dass sich die Katholiken darüber hinaus „von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen“, ohne dadurch die besondere kriteriologische Funktion der Rechtfertigungsbotschaft zu verneinen. Da im Text die „Kriterien“ nicht genannt sind, kam es evangelischerseits zu einer Fülle von Deutungen, Mutmaßungen, ja sogar zu böswilligen Unterstellungen. Daher verdeutlicht GS+A dahingehend, dass die „Rechtfertigungslehre ... Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens“ ist und „keine Lehre ... diesem Kriterium widersprechen“ darf. Sie ist auch zentrales Kriterium christlicher Orthodoxie und Orthopraxis.

⁴⁵ Vgl. H. A. Raem, Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur „Gemeinsamen Erklärung des LWB und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre“, in: Cath 50 (1996) 232–246, hier: 235f: „Der Dialog zielt nicht auf Uniformität, nicht auf den monolithischen Konsens ab, sondern auf einen Konsens, der in sich selbst differenziert ist, das heißt der fähig ist, zu differenzieren und Unterschiede zuzulassen. Dabei handelt es sich nicht um eine mangelhafte Form von Übereinstimmung, sondern um einen *wahrhaft ökumenischen Konsens*, der dem Wesen der Einheit der Kirche entspricht, wie sie im Verständnis der Kirche als *κοινωνία* zum Ausdruck kommt. Bei jeder einzelnen Glaubensaussage muss infolgedessen unterschieden werden zwischen dem, was grundlegend ist, und demjenigen, was nicht zum Bereich des Grundlegenden gehört. Im Grundlegenden – im Glaubensgut selbst – muss es Übereinstimmung geben. Darüber hinaus kann es in der Darstellung des Glaubensgutes in verschiedenen *Sprachgestalten* und *Denkformen* eine *legitime Verschiedenheit* geben“.

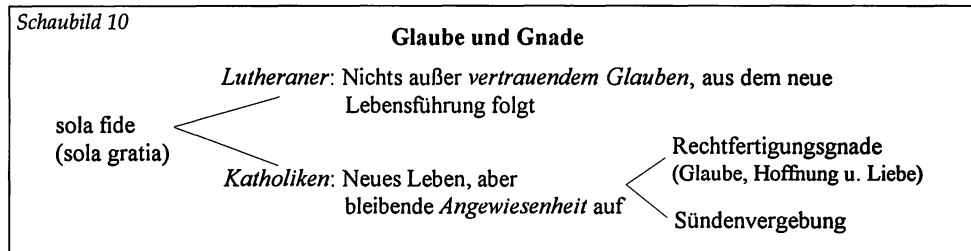
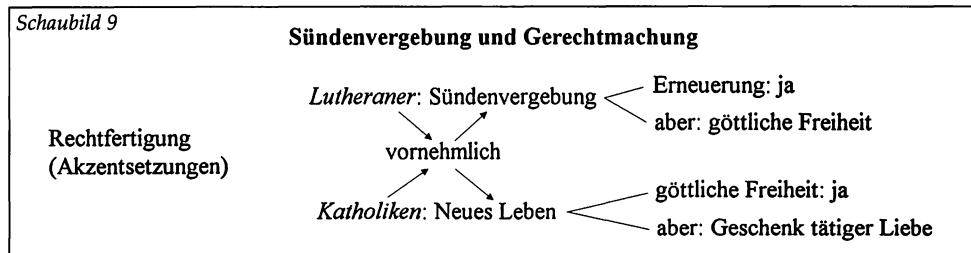
(1.) *Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung*

Zunächst das *Gemeinsame*: Das Heil steht *nicht in Vermögen und Verfügen des Menschen*. Der Mensch ist hinsichtlich seines Heils *völlig* auf die Gnade Gottes angewiesen (19). Dieses gemeinsame Grundverständnis kann verschieden ausgelegt werden: Wenn *Katholiken* von menschlichem *Mitwirken* sprechen, dann meinen sie nicht, dass menschliches *Tun* rechtfertigt, sondern dass *selbst schon die personale Zustimmung* des Menschen *aus der Gnade* stammt (20). *Lutheranische Passivität* (mere passive) schließt zwar jede „Möglichkeit eines eigenen Beitrages“ des Menschen aus, „nicht aber sein *volles personales Beteiligtsein im Glauben*, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“ (21).⁴⁶

Lutheraner, dass Gott aus Gnade die Sünde vergibt, aus der knechtenden Macht der Sünde befreit und neues Leben in Christus schenkt (22). Die *Lutheraner* heben jedoch mehr den Aspekt der Sündenvergebung hervor: Christi Gerechtigkeit ist unsere Gerechtigkeit. Sie leugnen aber nicht die „Erneuerung des Lebens des Christen“, sondern betonen, dass die Rechtfertigung frei bleibt von menschlichem Mitwirken und „auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt“ (23). Die *Katholiken* betonen mehr die *Erneuerung* des inneren Menschen (vgl. DH 1528) und das *Geschenk zu tätiger Liebe*, verneinen jedoch nicht, dass „Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung *unabhängig* bleibt von menschlicher Mitwirkung“ (24).⁴⁷

(2.) *Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung (Schaubild Nr. 9)*
Gemeinsam bekennen Katholiken und

(3.) *Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade (Schaubild Nr. 10)*



⁴⁶ Vgl. LV, 48ff; 53; ferner: Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument LV (13.9.1991), in: Lehrverurteilungen im Gespräch, hg. v. der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (= AKf), dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EDD) und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (zit.: VELKD), Frankfurt 1993, 77–81; 83f.

⁴⁷ Vgl. VELKD 84ff; ferner: USA 98–101.

Auch die Formeln *sola fide* und *sola gratia* trennen Lutheraner und Katholiken nicht mehr. Sie bekennen, dass der Sünder „durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird; dieses Heil wird ihm vom Heiligen Geist in der Taufe als Fundament seines ganzen christlichen Lebens geschenkt. Der Mensch *vertraut* im *rechtfertigenden Glauben* auf Gottes *gnädige Verheißung*, in dem die *Hoffnung* auf Gott und die *Liebe* zu ihm eingeschlossen sind. *Dieser Glaube* ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des *Glaubens* vorausgeht und nachfolgt, ist *nicht Grund* der Rechtfertigung und *verdient sie nicht*“ (25).

Das lutherische *sola-fide*-Prinzip besagt, dass der Mensch im Glauben „ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser“ *vertraut* und so mit ihm „in Gemeinschaft“ ist. Gott selbst „bewirkt den Glauben“, indem er durch sein Wort solches Vertrauen hervorbringt. Diese Tat Gottes ist eine *Neuschöpfung*, die alle Dimensionen der Person *betrifft* und zu einem Leben in Hoffnung und Liebe führt. Die Rechtfertigungslehre allein durch den Glauben unterscheidet zwar die Erneuerung der Lebensführung, welche der Rechtfertigung notwendig folgt (ohne sie kann kein Glaube sein), von der Rechtfertigung, aber sie trennt sie nicht. Sie gibt viel-

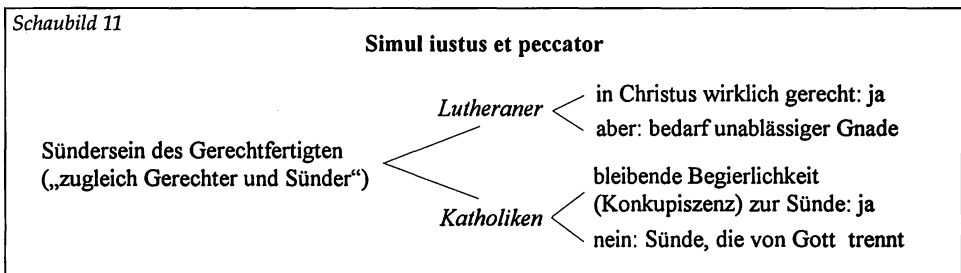
mehr den *Grund* der Erneuerung an (26).

Auch dem Katholiken „ist der Glaube für die Rechtfertigung *fundamental*; denn ohne ihn kann es keine Rechtfertigung geben“. Als *Hörer des Wortes* wird der Glaubende durch die Taufe gerechtfertigt. „Die Rechtfertigung des Sünders ist Sündenvergebung und *Gerechtmachung* durch die *Rechtfertigungsgnade* ... In der Rechtfertigung *empfangen* die Gerechtfertigten von Christus *Glaube, Hoffnung und Liebe* und werden so in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen. Dieses *neue personale Verhältnis* zu Gott gründet ganz und gar in der Gnädigkeit Gottes ... der sich *selbst treu* bleibt und auf den der Mensch sich darum *verlassen* kann. Deshalb wird die Rechtfertigungsgnade *nie Besitz* des Menschen, auf den er sich Gott gegenüber berufen könnte. Wenn nach *katholischem Verständnis* die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in *Glaube, Hoffnung und Liebe* immer auf die *grundlose Gnade Gottes* angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (...)“ (27).⁴⁸

(4.) Das Sündersein des Gerechtfertigten (Schaubild Nr. 11)

Das *gemeinsame Bekenntnis*, dass der Hl. Geist den Menschen in der Taufe mit Christus „vereint, rechtfertigt und ihn

Schaubild 11



⁴⁸ Vgl. USA 105ff; LV 56–59; VELKD 87–90.

wirklich erneuert“, schließt nicht aus, dass der „Gerechtfertigte *zeitlebens* und *unablässig* auf die *bedingungslos* rechtfertigende Gnade ... *angewiesen*“ bleibt (28).

Wenn die *Lutheraner* mit dem Axiom „*zugleich Gerechter und Sünder*“ die ständige Angewiesenheit des Gerechtfertigten auf die Gnade hervorheben, so leugnen sie nicht, dass der Gerechtfertigte *ganz gerecht* ist, „weil Gott ihm ... seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi *zuspricht*, die ihm *im Glauben zu eigen* wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im *Blick auf sich selbst* ... erkennt er ... dass er *zugleich ganz Sünder* bleibt, dass die Sünde noch in ihm wohnt (...); ... Doch die *knechtende Macht* der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen ...; so kann der Christ ... jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen ... Wenn also die *Lutheraner* sagen, dass der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, dass er *trotz der Sünde* in Christus *von Gott ungetrennt* und seine Sünde *beherrschte Sünde* ist. Im letzteren sind sie mit der römisch-katholischen Seite *trotz* der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten *einig*“ (29). Die *Katholiken* beto-

nen, dass die Taufgnade „alles, was *‚wirklich‘ Sünde*, was *‚verdammungswürdig‘* ist, *tilgt* (...), dass jedoch eine *aus der Sünde kommende* und *zur Sünde drängende* Neigung (*Konkupsistenz*) im Menschen verbleibt. Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein *personales* Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige *Neigung nicht als Sünde* im eigentlichen Sinne an“. Sie leugnen jedoch nicht, dass die Sünde den lebenslangen Kampf des Gerechtfertigten benötigt (30).⁴⁹

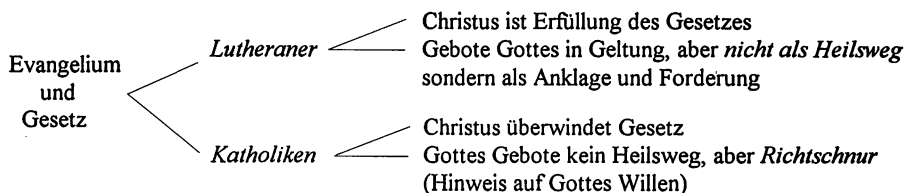
(5.) Gesetz und Evangelium (Schaubild Nr. 12)

Gemeinsames Bekenntnis ist, „dass der Mensch im Glauben an das Evangelium *‚unabhängig von Werken des Gesetzes‘* (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz erfüllt und es ... als Weg zum Heil überwunden“. Trotzdem bleiben die Gebote Gottes ebenso wie Wort und Leben Christi als Richtschnur für christliches Handeln bestehen (31).

Auf diesem gemeinsamen Hintergrund betonen die *Lutheraner*, dass das Gesetz mehr als *Forderung* und *Anklage* zu sehen ist, weil es die Sünde aufdeckt, damit sich der Glaubende ganz der allein rechtfertigenden Barmherzigkeit

Schaubild 12

Verhältnis Evangelium und Gesetz



⁴⁹ Die „Antwort“ hebt gegenüber Nr. 29 „die innere Verwandlung des Menschen“ nochmals hervor. Die GS+A betont darüber hinaus: „Rechtfertigung ist Sündenvergebung und *Gerechtmachung* ... ‚Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es‘ (1 Joh 3,1). Wir sind wahrhaft und innerlich erneuert ... Die Gerechtfertigten *bleiben in diesem Sinne nicht Sünder*“ (Annex 2 A). Vgl. dazu auch USA 102ff; LV 50–53; VELKD 81ff.

Gottes zuwendet (32). Katholiken können sagen, dass Christus kein Gesetzgeber im Sinne des Mose ist, betonen jedoch, dass auch der Gerechtfertigte die Gesetze Gottes halten soll, obgleich sie damit keineswegs meinen, dass die Verheißung des ewigen Lebens etwas anderes als Gnadengeschenk Gottes ist. (33).⁵⁰

(6.) Heilsgewissheit (Schaubild Nr. 13)

Die Rede von der Heilsgewissheit der Gerechtfertigten wird gemeinsam als Sichverlassen auf Gottes Barmherzigkeit und Verheißungen gedeutet (34). Während sich Lutheraner, im Glauben vertrauensvoll auf Christus blickend, zwar nicht sicher, aber des Heils gewiss sind (35), betonen die Katholiken mehr den Glauben als Selbstüberantwortung an Gott und seine Verheißung. In diesem Sinne anerkennen auch sie eine „Heilsgewissheit“. Man kann ja nicht an Gott glauben und zugleich sein Verheißungswort für nicht verlässlich halten (36).⁵¹

(7.) Die guten Werke des Gerechtfertigten (Schaubild Nr. 14)

Zuletzt kommt das Problem der guten Werke des Gerechtfertigten zur Sprache. *Gemeinsames Bekenntnis* ist, dass gute Werke als Früchte der Rechtfertigung zu betrachten sind (37). Während jedoch Lutheraner nicht von Verdienst, sondern von „Zeichen“ und „Früchten“ der Rechtfertigung sprechen und das ewige Leben als „unverdienten Lohn“ betrachten (39), stellt die Rede der Katholiken von eigenen „Verdiensten“ mehr die Verantwortlichkeit der Gerechtfertigten heraus. *Keinesfalls* meint jedoch die katholische Seite reine Verdienstlichkeit ohne Gnade (38).

3. Zusammenfassung und Wertung

Das abschließende 5. Kapitel schätzt den differenzierten Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre so hoch ein, dass die „verbleibenden Unterschiede in Sprache, theologischer Ausgestaltung und Akzentsetzung des

Schaubild 13

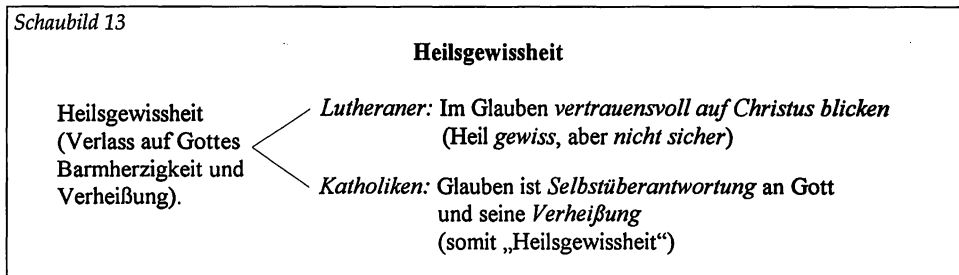
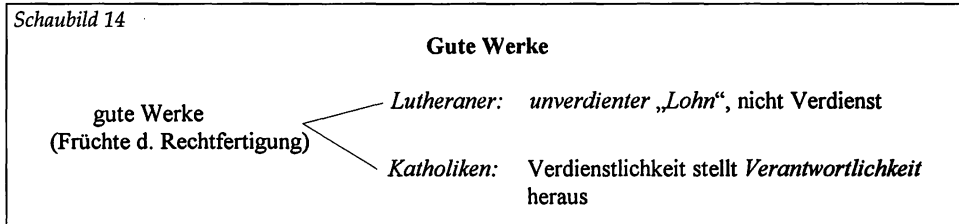


Schaubild 14



⁵⁰ GS+A verweist darauf, dass Röm 3,28 zunächst auf die zahlreichen jüdischen Gesetze, Praktiken und Enthaltungen verweist. Es ist eine offene Frage, ob und inwiefern auch die für alle Menschen geltenden sittlichen Gebote mitgemeint sind (vgl. dazu 2C, 2D). Vgl. dazu VELKD 89, 28–36.

⁵¹ Vgl. LV 59–63; VELKD 90ff; DH 1533f.

Rechtfertigungsverständnisses *tragbar sind*. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische *Entfaltung* des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit *offen aufeinander* hin und heben den *Konsens in [den] Grundwahrheiten nicht wieder auf*" (40). Damit erscheinen auch „die gegenseitigen *Lehrverurteilungen* des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in *einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche*" (41). Der Konsens in Grundwahrheiten beseitigt jedoch die Lehrverurteilungen *nicht schlechthin*, sondern stuft sie als „heilsame Warnungen“ ein (42).⁵² Die Fortsetzung des *ökumenischen Dialogs* zielt darauf, den erreichten Konsens in der Rechtfertigungslehre auch in *andere Gebiete der Glaubenslehre* fruchtbar einzubringen. Der Rechtfertigungsartikel ist zwar unverzichtbar, aber nicht die *einzige Möglichkeit*, den Weg zu Gott in Treue zur

Botschaft Jesu auszusagen. Die biblische Botschaft vom Heil kann vielfältige Artikulationen erfahren. Die Rechtfertigungslehre entfaltet die ein für allemal geschehene Heilstat in Jesus Christus zu einem ganz bestimmten Kairos und vermag darum die anderen neutestamentlichen Erlösungskonzepte nicht einfach zu ersetzen. Als soteriologische Regel freilich zwingt sie die Kirchen, ihr Urteilen und Handeln an der unüberbietbaren Selbstmitteilung göttlicher Gerechtigkeit, an Jesus Christus, dem einzigen Ursprung und Mittler des Heils auszurichten.⁵³

Die GE stellt im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation eine Premiere dar. Zum ersten Mal macht sich die römische Kirche *Ergebnisse* des ökumenischen Dialogs mit einer reformatorischen Kirche lehramtlich zu eigen. Im anglikanisch-katholischen Dialog ist man zwar in letzter Zeit vorangekommen, aber ein derartiges Zeichen fehlt noch. Mit der GE setzten die Kirchen *in letzter Minute des alten Jahrtausends* ein Zeichen, das für die ökumenische Gemeinschaft am Beginn des *neuen Jahrtausends* begründete Hoffnung weckt.

⁵² Vgl. LV 32; ferner: Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Bonn 1994, 22. Auch GS+A stellen klar, dass die „früheren wechselseitigen Verurteilungen die katholische und lutherische Rechtfertigungslehre, wie sie in der GE dargestellt sind, nicht treffen“. Allerdings müssen auch die Präzisierungen der Punkte 2 bis 5 des Annexes berücksichtigt werden.

⁵³ Vgl. G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die GE, in: Eth 59 (1999) 32–48; M. Seckler, Theosoterik – eine Option und ihre Dimension, in: ThQ 172 (1992) 257–284; D. Sattler, „... die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...“. Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre in: Catholica 52 (2/1998) 95–1154. E. Biser, Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?, in: StZ 216 (1998) 375–385.

Römische Erlässe

Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in America* vom 22. Jänner 1999

Bereits Ende 1997 fand in Rom erstmals eine Bischofssynode statt, welche die Erfahrungen, Probleme und Zukunftsperspektiven für den gesamten amerikanischen Kontinent und seine soziale und kulturelle Vielfalt in einer gemeinsamen Beratung erörterte. Die Ergebnisse dieser Synode wurden von Papst Johannes Paul II. aufgegriffen und erweitert und am 22. Jänner 1999 bei einem Pastoralbesuch in Mexiko den Verantwortlichen übergeben. Das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in America* liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor.

In diesem Dokument wurde das zentrale päpstliche Konzept der „Neuevangelisierung“ facettenreich in den Kontext der divergierenden Gesellschaftssysteme Amerikas gestellt und die Bedeutung der Ortskirchen zur Problembewältigung sowie als kirchliches Instrument der Einheit betont.

In der *Einführung* wird die Vorgeschiede und Thematik der Bischofssynode erläutert: „Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus, dem Weg zur Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika“. Damit werden bereits die zentralen Aspekte dieses vorwiegend den sozialen Herausforderungen gewidmeten Schreibens deutlich. Betont wird dabei ohne eine Nord-Süd-Unterscheidung von „Amerika in der Einzahl“ gesprochen, um die einheitliche Aufgabe der „Neu-Evangelisierung“ – nicht „Re-Evangelisierung“

– zum Ausdruck zu bringen, wobei diese eben „neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise“ sein solle.

Nach einer theologischen Vorbemerkung im I. Kapitel über die Orte der „Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus“ widmet sich Kapitel II einer eingehenden Situationsanalyse des gegenwärtigen Amerika. Dabei wird dieser Kontinent als „eine komplexe Realität“ dargestellt, die neben den Erfahrungen zunehmender Säkularisierung noch immer von einer „christlichen Identität“ (die nicht schon eine „katholische“ ist) geprägt wird. Als besonderes Merkmal wird so etwa die Volksfrömmigkeit deutlich, die als „Ausdruck der Inkulturation“ Wegweisungs-Charakter für eine heutige Evangelisierung besitzt.

Als positive Entwicklung der Zivilgesellschaften wird die zunehmende Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit wahrgenommen. Sie erst ermöglichen und fördern die Beachtung von Menschenrechten: „In der Tat werfen die ernsthaften Probleme, welche die Würde der menschlichen Person, Familie, Ehe und Erziehung, Wirtschaft und Arbeitsbedingungen, Lebensqualität und das Leben selbst bedrohen, die Frage nach dem Recht auf.“ Deshalb soll seitens der Kirche auch die Ausbildung und Begleitung von Laien in allen rechtsetzenden und gesetzungsverwaltenden Institutionen unterstützt werden zur Sicherung von menschenrechtlichen Grundsätzen einer christlichen Anthropologie.

Im Blick auf das ambivalente „Phänomen der Globalisierung“ werden zwar auch dessen positive Werte anerkannt, doch dürfen dadurch nicht die negativen Aspekte – etwa einer rein marktwirtschaftlichen oder massenmedial-kulturellen Globalisierung – übersehen werden. Dazu zählen gleichermaßen die Problembereiche von zunehmender Landflucht (kulturelle Entwurzelung), Auslandsverschuldung (finanzpolitische Bereicherung), Korruption (fehlende oder unterlaufene Kontrollmechanismen), Drogenhandel (individuelle und soziale Destabilisierung), Aufrüstung und eine Kultur des Todes sowie Umweltzerstörung (Regenwaldvernichtung), welche je verschiedene pastorale Antworten fordern.

Im Kapitel III zeigt Johannes Paul II. daher einen „Weg der Umkehr“ auf und ruft zu einer Mentalitätsveränderung („metánoia“) auf, wobei es „nicht nur um eine veränderte Denkweise auf intellektuellem Niveau, sondern um eine Überprüfung des eigenen Verhaltens im Lichte evangelischer Kriterien“ geht. Konkretisiert wird dies in den beiden folgenden Kapiteln durch die Darlegung vom „Weg zur Gemeinschaft“ und dem „Weg zur Solidarität“. Dabei werden alle Träger des kirchlichen Lebens in ihren je eigenen Verantwortungsbereichen einzeln angesprochen. Aus kanonistischer Sicht bemerkenswert erscheint, dass die Pfarre in einem theologisch umfassenden Sinne klar und „in erster Linie“ als eine „eucharistische Gemeinschaft“ beschrieben wird, wobei „ein Schlüssel“ für die Großstadtpastoral darin gesehen wird, dass man die Pfarrei „als Gemeinschaft der Gemeinschaften und Bewegungen“ versteht. Dies solle menschliche Beziehungen besser ermöglichen, ohne sich lediglich „ad intra“ zu orientieren. Die synodale Anfrage aber nach einer

Anerkennung verschiedener Aufgabenbereiche als „Laienämter“ wurde vom Papst auf bestehende Dialogforen verwiesen, wobei er hervorhob, dass bei aller Förderung innerkirchlicher Dienste „eine Verwechslung mit den Weiheämtern und den Tätigkeitsbereichen, die diesen Ämtern vorbehalten sind, vermieden werden muss, so dass klar zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Amtspriestertum unterschieden wird“.

Den vielfältigen – bereits angedeuteten – Herausforderungen „sozialer Sünden“, wozu auch die Tatsache zählt, dass man aufgrund der Diskriminierung der Frau in Amerika von einem „weiblichen Aspekt der Armut“ sprechen kann, soll durch eine erhebliche Schärfung der Gewissensbildung und eine „Globalisierung der Solidarität“ begegnet werden. Deshalb kündigt der Papst die Erstellung eines eigenen „Katechismus der katholischen Soziallehre“ an, dessen Vorbereitungsarbeiten (dem Vernehmen nach) mittlerweile fast abgeschlossen sein sollen.

Im abschließenden VI. Kapitel wendet sich der Papst noch den Methoden der „Neuevangelisierung“ als der eigentlichen „Sendung der Kirche in Amerika heute“ zu. Er erinnert an die Tragweite der Katechese, eine Evangelisierung der Kultur und die Bedeutung der katholischen Bildungseinrichtungen. Dabei wird man sich auch dem speziellen Problem der religiösen Propaganda von Sekten und religiösen Gruppierungen nachdrücklich stellen müssen. Bezüglich des Gebrauchs der Massenmedien regten schon die Synodenväter eine interamerikanische Koordination der komplexen Kommunikationsorganisationen und -technologien an. Mit einem Gebet zu Jesus Christus für die Familien Amerikas beendet Johan-

nes Paul II. sein Apostolisches Schreiben.

(Sekretariat der dt. Bischofskonferenz [Hg], Verlautbarungen des Apost. Stuhls Nr. 141)

Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Asia* vom 6. November 1999

Vom 5. bis 9. November 1999 unternahm Johannes Paul II. seine zweite Asienreise, die stark von der aggressiven Kritik und von Ausschreitungen radikaler Hindus überschattet war: Nur ca. 3 Prozent der Inder sind Christen, gleichzeitig sind die Kirchen aber durch Bildungs- und Sozialeinrichtungen über ihren unmittelbaren Anhängerkreis präsent. Aus hinduistischer Sicht untergraben die christlichen Kirchen die überkommenen gesellschaftlichen Strukturen, insbesondere das Kastensystem und die traditionelle Benachteiligung der Frauen. Nach Übernahme der Regierungsverantwortung durch eine Koalition verschiedener kleiner Parteien unter Führung der Nationalen Hindu-partei (Bharatiya Janata Party) nahmen die Vorwürfe wegen Proselytenmacherei und erzwungener Bekehrungen zu und wurden durch die Diskussion um eine eventuelle Beteiligung des indischen Staates an der Feier des Jubeljahres 2000 weiter angeheizt (vgl. HK 1999, 254 ff).

Ziel der Asienreise des Papstes war die Präsentation der Ergebnisse der Asien-synode, die vom 18. 4. bis 14. 5. 1999 in Rom abgehalten wurde. Wie die Sondersammlungen der Bischofsynode für Afrika (1994), Amerika (1997) und Europa (1999) fügt sich auch jene für Asien in die Reihe der großen kontinentalen Sondersynoden, die Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Tertio Millenio Adveniente* in Vorberei-

tung auf das Jubeljahr 2000 angekündigt hatte. Am 3. September 1995 wurden die *Lineamenta* präsentiert, im Februar 1998 erfolgte die Verabschiedung des *Instrumentum Laboris*, in dem die kritischen Stellungnahmen der Bischofskonferenzen des asiatischen Kontinents Berücksichtigung fanden. Am 6. November 1999 stellte Johannes Paul II. in seiner postsynodalen exhortatio *Ecclesia in Asia* in Neu Dehli die Ergebnisse der Asiensynode vor.

Dem Thema der Synode „Jesus Christus der Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: dass sie das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10)“ entsprechend, steht die Verkündigung von Jesus Christus auf dem Hintergrund der vielgestaltigen religiösen Landschaft Asiens im Mittelpunkt. Diese Verkündigung wird durch zwei Faktoren bestimmt, das spezifische Selbstverständnis der Ortskirchen sowie die politischen, religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Diesen Eckdaten gemäß skizziert Johannes Paul II. die wirtschaftlichen und sozialen Probleme (zum Beispiel Migration, Urbanisierung, Armut, Hunger, negative Einflüsse des Tourismus, moralische Verfallserscheinungen, Zunahme von materialistischen und hedonistischen Auffassungen, unterschiedliche politische Systeme in der Bandbreite von Demokratie bis Theokratie), betont aber auch den großen Respekt für die asiatischen Kulturen und religiösen Traditionen und verweist – ungeachtet gewalttätiger Konflikte – auf das vorbildhafte Toleranzpotential asiatischer Kulturen und auf die ungebrochene Kapazität, ungerechte Strukturen zu verändern. Auf den großasiatischen Raum gehen fast alle noch wirksamen Religionen zurück, und Johannes Paul II. erinnert daran, dass Jesus wie alle

großen Religionsgründer in Asien geboren ist, spricht von den „asiatischen Wurzeln des Christentums“. Allerdings, in der vielfältigen kulturellen Wirklichkeit Asiens ist die Kirche mit zahlreichen philosophischen, theologischen und pastoralen Herausforderungen konfrontiert, deren Bewältigung – sieht man von den Philippinen ab – als Minderheit zusätzlich erschwert wird. (In Asien ist das Christentum mit 110 Millionen Anhängern nur eine Minderheit von 4,5 Prozent der Bevölkerung: die Zahl der Katholiken liegt bei 75 Millionen oder 2,6 Prozent der Bevölkerung).

Im Zentrum der Evangelisierung steht die Verkündigung Jesu, „der Gabe der Kirche an Asien“. Eine wesentliche Schwierigkeit dabei ist, dass Jesus, obwohl in Asien geboren, mehr „europäisch“ denn als „asiatisch“ empfunden wird („It is paradoxical that most Asians tend to regard Jesus – born on Asian soil – as a Western rather than an Asian figure“). Daher wird eine spezifische Verkündigungspädagogik eingemahnt, die narrativen Elementen den Vorzug gibt. Geschichten, Parabeln und Symbole entsprächen dem asiatischen Verständnis und dortiger Lehrmentalität. Zur Bezeichnung Jesu Christi sollen daher jene Metaphern aus der Hl. Schrift und Tradition der Kirche entnommen werden, die dem asiatischen Verständnis besonders entgegenkommen: Lehrer der Weisheit, Heiler, Befreier, Geistiger Führer, Erleuchter, mitfühlender Freund der Armen, der gute Samariter, der gute Hirte, der Gehorsame.

Es gilt, die Herausforderungen der Inkulturation anzunehmen, denn Evangelisierung und Inkulturation sind gegenseitig aufeinander bezogen und verwiesen. Als „Schlüsselgebiete“ (key areas) benennt Johannes Paul II. die

Entwicklung einer „inkulturierten Theologie“ sowie eine entsprechend sensibilisierte Ausbildung jener, die in der Verkündigung stehen. So sollen auch die Dozenten und Ausbilder an den Priesterseminaren ein tiefes Verständnis für die asiatische Spiritualität entwickeln. Beim Religionsdialog als Teil der Missionsbemühungen ist aber auf die eigenen Prinzipien zu achten. Sogar die ökumenischen Konzile haben auf die linguistischen, philosophischen und kulturellen Ressourcen ihrer Zeit zurückgegriffen, Ressourcen, die gesicherter Besitz der ganzen Kirche wurden und dadurch geeignet waren, die christologische Lehre angemessen und universal auszudrücken.

In der Folge entwirft Johannes Paul II. eine *communio*-Theologie, in der das Bestehen der Kirche in und aus Teilkirchen Solidarität, Partizipation, Kooperation und Dialog auf allen Ebenen verlangt. Darauf aufbauend und unter Einbeziehung der katholischen Soziallehre nimmt Johannes Paul II. auch Stellung zu drängenden sozialen und politischen Problemen des asiatischen Kontinents (zum Beispiel Erziehung, Friedensarbeit, Herausforderungen der Globalisierung, insbesondere auch auf kulturellem Gebiet sowie durch moderne Kommunikationsmittel, Umschuldung, nachhaltiger Umgang mit Ressourcen als auch moralische Verpflichtung). Im letzten Kapitel – „Witness to the Gospel“ – ruft Johannes Paul II. zu persönlichem Engagement und zu persönlicher Zeugenschaft auf, denn gerade in der asiatischen Lebenswelt werde mehr Augenmerk auf die Vorbildhaftigkeit des persönlichen Lebens als auf das intellektuelle Argument gelegt.

(www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_ge.htm)

Das aktuelle theologische Buch

UHL FLORIAN/BOELDERL ARTUR R. (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*. (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 1) Parerga, Düsseldorf 1999. (263) Brosch. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,60. ISBN 3-930 450-44-5.

Das vorzustellende Buch reagiert aus (religions)philosophischer und theologischer Perspektive auf die in den letzten Jahren festzustellende Renaissance des Rituals in unserer spätmodernen Kulturlandschaft. In fünf Sparten gegliedert, unternimmt dieser Sammelband den Versuch, das komplexe und allgegenwärtige Phänomen Ritual in seinen „Grundlegungen“ (11–62) zu bestimmen, seine „Geschichte(n) und Gegenwart(en)“ (65–99) exemplarisch zu beschreiben, es in „Kunst und Fest“ (103–144) zu sichten, seine Funktionen in „Gesellschaft und Alltag“ (147–183) auszuloten und „(Un)Erledigtes“ (185–260) aus der religionsphilosophischen Forschung im Blick auf das Thema Ritual zu benennen. Im deutschen Sprachraum finden sich gegenwärtig kaum derartige Versuche, ganz im Gegensatz zur boomenden einschlägigen Populärliteratur, allerdings auch im Gegensatz zu zahlreichen neueren Arbeiten zum Thema Ritual aus sozialwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, die vor allem aus dem englischsprachigen Wissenschaftsraum kommen. Bereits dieser Umstand verleiht dem Buch Bedeutung und Wichtigkeit.

Die „Österreichische Gesellschaft für Religionsphilosophie“, die mit diesem Sammelband eine eigene Schriftenreihe gestartet hat, trifft mit dem Thema tatsächlich einen Hauptnerv religiös oder auch pseudoreligiös bestimmter Lebensformen und steckt auf großzügige und perspektivenreiche Weise ein Arbeitsfeld ab, das gewiss noch über längere Zeit hinweg sowohl in der gesellschaftlichen Praxis als auch im wissenschaftlichen Diskurs spannende Herausforderungen bieten wird.

In der Sparte „Grundlegungen“ entwickelt zunächst Thomas Luckmann (Phänomeno-

logische Überlegungen zu Ritual und Symbol, 11–28) die These, „dass die Grenzen der lebensweltlichen Erfahrung mit Hilfe von Symbolen ‚überschritten‘ werden und dass Riten die Handlungsform von Symbolen sind“ (11). Hans Kraml (Rituale. Sprachklärungen zu den Grundlagen gesellschaftlicher Wirklichkeit, 29–41) versucht eine Präzisierung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs. Er schlägt vor, das Ritual als besondere „Handlungssequenz“ zu fassen, welche als Meta-Handlung beziehungsweise als Handlung „zweiter Einsetzung“ dazu imstande ist „andere Handlungsabläufe dauerhaft und erkennbar mit Bedeutung zu versehen“ (40). Clemens Sedmak (Rituale. Weisen der Welterzeugung, 43–62) bestimmt Rituale als „pragmatische Metaphern“ (43–48), die eine Brückenfunktion zwischen verschiedenen „Welten“ oder „Symbolsystemen“ wahrnehmen (48–51), und die als regulierende und ordnende Handlungen die Konstruktion von Welten, insbesondere die „Erzeugung der sozialen Welt“ wesentlich mit ermöglichen (56ff).

In der zweiten Sparte „Geschichte(n) und Gegenwart(en)“ beschreibt zunächst Georg Baudler (Von der Überbrückungshandlung zum Eucharistischen Mahl, 65–79) die religionsgeschichtliche Transformation archaischer Opferfritten in eine auf dem Grundparadigma des „vertrauenden Glaubens“ gebaute Weise rituellen Handelns zunächst im Judentum und folglich auch im Christentum, welches im sakramentalen „Essen und Trinken in der Haltung des Glaubensaktes“ (79) – und das heißt in der Haltung der lobpreisenden Danksagung für die bedingungslos schenkende Liebe Gottes in Jesus Christus – seinen innersten Identitätspunkt findet. Hans Gernot Hödl (Schwarze Rituale. Überlegungen zur religionsphilosophischen Interpretation indigener Kulte 81–99) legt anhand der (Forschungs-) Geschichte indigener Ritualtraditionen Defizite in manchen theoretischen Konzeptionen offen. Im kritischen Gegeneinanderhalten religionsphilosophischer und ethnologischer Zugangsweisen zum Phänomen Ritual gewinnt er neue Einsichten: zum einen erkennt er „die transformative Kraft, die

vom untersuchten ‚Gegenstand‘ auf die Theorie ausgeübt wird ...; Es zeigt sich weiters, dass im Ritual Kraft, Macht und Leben nicht nur kontrolliert und kanalisiert, sondern ebenso tradiert, freigesetzt und transformativ wirksam werden, sowie, dass funktionalistische und symbolistische Interpretationen einen wesentlichen Aspekt übersehen: die in Riten und Kultsymbolen ... sich manifestierende lebendige Kraft.“ (99).

Die dritte Sparte ist dem Thema Ritual in Kunst und Fest gewidmet und bietet zuerst eine Selbstbeschreibung aktionistischer Kunst am Schnittpunkt von Kult, Ritual und Theater (Hermann Nitsch: ritual als ausdrucksform der kunst, 103–113), in welcher der Schöpfer des bekannten „Orgien-Mysterien-Theaters“ Motivationen, Hintergründe und sein christentumaffines wie zugleich -kritisches Kunstprogramm darlegt. Der darauf folgende Beitrag von Günther Rombold widmet sich aus der Distanz kunstgeschichtlicher und kunsttheoretischer Reflexion demselben Themenbereich (Rituale in der Kunst der Gegenwart, 115–127). Anhand der „konträren“ (127) aktionistischen Konzeptionen von Hermann Nitsch und Joseph Beuys schreitet Rombold die Spannweite des Themas in exemplarischer Betrachtung ab. Herbert Muck richtet den Blick innerhalb der Themenperspektive „Kunst und Fest“ auf die *ars celebrandi* und deren rituelle Verfasstheit. Muck konstatiert eine Ambivalenz in der rituellen Dimension der christlichen Liturgie, die es beständig zu kultivieren gilt, damit gottesdienstliches Handeln und Feiern den Prinzipien christlichen Glaubens angemessen bleibt.

In der Sparte „Gesellschaft und Alltag“ nimmt Ilse Kögler (That's the way we like it. Rituale als Stile jugendlicher Szenen, 147–162) Lebensformen der jungen Generation in den Blick, analysiert verschiedene Ausprägungen jugendlicher Sozialisationsformen der Gegenwart und endet mit einem Kurzportrait über die Jugend vor der Jahrtausendwende. Jugendszenen oder Jugendstile manifestieren sich mittels ‚durchgestylter‘, deutlich unterscheidbarer Symbolsysteme und Ritualisierungen (in einem

sehr weiten Sinn des Begriffes), die in erster Linie der Ausbildung beziehungsweise Stabilisierung einer gruppenspezifischen Identität und Weltsicht dienen. Ingo Mörtz entwickelt in seinem Beitrag (Technik und Massenmedien als magische Rituale der Alltagsbewältigung, 163–183) die These, dass sich neben und zugleich mit dem Esoterik-Boom gegenwärtig „eine ‚neue‘ Magie der Weltbewältigung [formiert], die sich in transzendierenden Ritualen des Umgangs mit den Ergebnissen und Produkten der Wissenschaft und Technik selbst ausdrückt“ (164). Massenmedien leisten eine in ihrer Effektivität kaum zu überschätzende „Symbolisierung einer gemeinsamen Identität und sozialer Integration“ (183) und suggerieren in ihrer technologisch herbeigeführten „Transzendenz“ (verstanden als virtuelle Überschreitung der in der Leiblichkeit und Zeitlichkeit des Menschen gegebenen natürlichen Begrenzungen) die „magisch-rituelle Überschreitung alltäglicher Grenzen der Lebenswelt“ (183).

In der letzten Sparte „(Un-)Erledigtes“, die der Geschichte des Themas Ritual in Philosophie und Religionsphilosophie gewidmet ist, plädiert Johann Figl (Religiöse Rituale – ein unbewältigtes Thema der Philosophie, 187–205) dafür, Ritual und Philosophie als zwei komplementäre Weisheitsquellen wahrzunehmen: die Wirklichkeit des Rituals erinnert die Philosophie unablässig daran, dass die dem Menschen mögliche Erfahrung des Unbegrenzten nur durch begrenzte Formen zugänglich ist, die Philosophie wiederum „vermag dazu beizutragen, dass das Ritual seine wesentlichen Aufgaben wieder erfüllen kann: nämlich Lebenskraft aus der Begegnung mit dem Göttlichen zu vermitteln“ (205). Schließlich setzt sich Florian Uhl (Rituale – Aspekte eines interdisziplinären Diskurses in der Religionsphilosophie, 207–260) mit der „Ausblendung der rituellen Dimension der Religion in der Religionsphilosophie der Moderne“ auseinander (208–231), geht ausführlich auf die Geschichte des Begriffs Ritual innerhalb der Wissenschaften ein (231–254) und entwirft auf der Basis dieser Analysen „Konturen einer integrativen Religionsphilosophie“ (255–260). Die Art

und Weise des Umgangs mit dem Phänomen Ritual erscheint darin als paradigmatisch: es erzwingt interdisziplinäre Zusammenarbeit, um zu einer „integrativen Erklärung“ (O. Muck) der in Frage stehenden Phänomene“ (258) zu gelangen. Integrative Religionsphilosophie „zielt auf kritische Aufklärung nicht nur sprachlicher Äußerungen über Gott oder über das ‚Heilige‘ im religiösen Kontext relevanten Handelns. Angesichts der semiotischen Desintegration ist es angezeigt, mit der Klärung *unterhalb* des Niveaus theoretischer Diskurse anzusetzen: auf der Ebene nonverbaler Praktiken und Rituale.“ (259)

Das Buch ist insgesamt sehr informativ, setzt sich kritisch mit wissenschaftstheoretischen Problemen im Zusammenhang mit der Thematik auseinander und entwickelt nicht zuletzt für viele (praktisch-)theologische Fragestellungen einen fruchtbaren und inspirationsreichen Referenzrahmen. Dass viele Perspektiven und Thesen miteinander spannungsvoll nebeneinander stehen, könnte manche kritische Bemerkung veranlassen, erweist sich aber im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage als konstruktiv: Der Diskurs über das Thema Ritual muss weitergehen, und zwar intensiver als bisher. Dazu regt das vorliegende Buch in vielerlei Hinsicht an.

Graz

Peter Ebenbauer

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

■ LANGTHALER RUDOLF (Hg.), *Theologie als Wissenschaft*. Ein Linzer Symposium. Linzer Phil.-Theol. Beiträge 1, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2000. (167) Brosch. DM 54,-. ISBN 3-631-35413-4.

Der „Dies academicus 1998“ der Kath.-Theol. Hochschule Linz, der in dem angezeigten Band dokumentiert wird, befasste sich mit einem gleichermaßen aktuellen wie in vieler Hinsicht brisan-

ten Thema, das denn auch in den vergangenen Jahren sich großer Beachtung sicher sein konnte – wenigstens bei den Betroffenen. Damit ist auch gleich die Schwierigkeit benannt: Außerhalb des Kreises der Theologen selber hält sich das Interesse, aus unterschiedlichen Gründen allerdings, in engen Grenzen. Viele Kollegen der anderen Disziplinen im Haus der Wissenschaften halten die einstige Königin für ein museumsreifes Relikt des Mittelalters und seiner Gläubigkeit, viele Mit-Brüder der Professoren (Frauen gehören nicht zu den Beiträgern dieses Buches) vermissen eben diese letztere bei den „verwissenschaftlichten“ Glaubenslehrern.

Die Referate zeigen insgesamt an, dass beide Urteile Vor-Urteile sind, die am besten schleunigst revidiert werden. Die Aufgabe der Theologie im geisteswissenschaftlichen Dialog umreißt eingangs Rektor Lederhilger, ergänzt durch die Gedanken Günter Rombolds zur fides-ratio-Problematik allgemein; diese wurde von lehramtlicher Autorität durch die einschlägige Enzyklika des Papstes vom Herbst 1998 ertragreich behandelt. Nach diesen beiden eher einleitenden Vorträgen befassen sich immer zwei Referenten mit den Rahmenthemen Theologie als Wissenschaft, Theologie und Gesellschaft sowie Theologie und Kirche – also mit den drei geborenen Gesprächspartnern (oder auch Widersachern) der *Sacra Disciplina*. Deren Wissenschaftscharakter erhebt der Innsbrucker Philosoph Gerhard Leibold. Eingehende Reflexionen „über Gegenstandsbereiche, Wissenschaftsauffassungen, Rationalitätsstandards und andere historische Variable“ widmet Florian Uhl, der Linzer Fachkollege Leibolds, der wissenschaftlichen Theologie – der umfangreichste und am weitesten ausholende Beitrag des Werkes ist diese Vorlesung. Mit den gesellschaftlichen Dimensionen beschäftigen sich Johann Reikerstorfer („Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie“) und der Dogmatiker Walter Raberger (Der etwas barocke Titel lautet: „Theologie: Denken und Glauben im Kontext aktueller Lebenswelten. Anmerkungen zu einer möglichen Kritik sowohl einer funktionalistischen wie auch einer fragmentierten Vernunft“). Beide Arbeiten sind von besonderem Wert schon deswegen, weil Theologie wesentlich der Akzeptanz in der *scientific community* bedarf und ebenso auf die Rezeption ihrer Forschungsergebnisse durch die *congregatio fidelium* angewiesen ist. Auf je eigene Art legen sie den Finger auf die hier in der Theologie bestehenden Defizite. Der Grazer Fundamentaltheologe Gerhard Larcher und Heinrich Schmidinger, der Salzburger Ordinarius für Christliche Philosophie, gehen die eklesiale Perspektive an, erst unter dem Blickwinkel der Glaubensgemeinschaft,

dann unter dem der akademischen Theologie. Man kann gar nicht genug betonen, dass letztere zu den charakteristischen Spezifika der christlichen Religion zu rechnen ist. „Immerhin geschah es in ihrer eigenen Mitte, dass moderne Wissenschaft durch Ausdifferenzierung überhaupt möglich wurde“ (Schmidinger, 157).

Das Thema bleibt also gewiss schwierig, aber auch existenziell für Gesellschaft und Kirche gleichermaßen. Die acht Autoren haben einen dankenswerten Dienst für beide geleistet, wenn sie in wissenschaftlicher Verantwortung auf die Implikationen hingewiesen haben: Darum ist dem kleinen Band eine weite Resonanz zu wünschen. Nicht zuletzt auch deswegen, weil er ein respektables und repräsentatives Zeugnis des hohen Standards der österreichischen katholischen Glaubensreflexion ist.

Pentling

Wolfgang Beinert

■ BRAMLY SERGE/RHEIMS BETTINA, *INRI*. Gina Kehayoff, München 1998. (218) Ln. DM 128,-.

Bettina Rheims – bekannt für Nacktfotos von Madonna oder Catherine Deneuve – gehört zu Frankreichs Kultfotografinnen. 1980 erschien ihre erste Aktfotoserie in der Zeitschrift *Egoïste*. 1995 berief sie der Elysee-Palast, das offizielle Präsidentenfoto von Jacques Chirac aufzunehmen, das in allen französischen Amtsstuben zu sehen ist. Nach den Bildbänden „Female Trouble“ (1989), „Chambre Clos“ (1992) und „Animal“ (1994) machte sie sich mit dem Schriftsteller Serge Bramly an ein ehrgeiziges Projekt: die bildhafte Umsetzung der Jesusgeschichte in unsere Zeit. Die französische Regierung stellte für dieses „Millenniumsprojekt“ 400.000 Dollar zur Verfügung.

Mit entsprechendem Interesse nimmt man den Bildband zur Hand. Auf den ersten Blick fällt die erfrischende Unbekümmertheit im Umgang mit der biblischen Tradition auf. Die großformatigen, exzellent gemachten Farbbilder appellieren an die Sinnlichkeit. Auf der handwerklich-technischen Ebene sind die Inszenierungen perfekt: Maskenbildner, Beleuchter, Requisiteure, sie alle beherrschen ihr Metier. Die entscheidende Frage stellt sich im künstlerischen Bereich. Das Projekt tritt an mit dem Anspruch, eine zeitgemäße christliche Ikonographie des 21. Jahrhunderts zu sein. An diesem Anspruch ist das Projekt zu messen. So muss gefragt werden: Werden die biblischen Gehalte mit den Mitteln der modernen Fotografie so verdichtet, dass sie eine neue Symbolkraft erhalten? Dass eine neue Weise zu sehen ist, die Alltagswelt transparent und fragwürdig macht? Dass mit den Mitteln der Bilder Lebens-

gewohnheiten verändert werden? Die Antwort des Rezensenten heißt entschieden: Nein! Einem analytischen Blick halten die meisten Bilder nicht Stand. Zu sehr schlägt die Eigengesetzlichkeit der Modefotografie durch. Nicht, dass Modefotografie keine künstlerische Qualität haben könnte. Doch in diesen Bildern findet die Betrachterin/der Betrachter alles, was er längst schon kennt, auch wenn es extravagant daherkommt: das Leben Jesu gespiegelt in den Wünschen und Sehnsüchten der Zeitgenoss/inn/en.

Pasolini hatte bei seiner Verfilmung „Il vangelo secondo Matteo“ konsequent auf Laiendarsteller gesetzt: großartige, archaisch wirkende Gestalten, die sich dem Gedächtnis einprägten. Rheims arbeitet mit Models, die sie über Agenturen bezieht (im „Abspann“ S. 213ff aufgelistet). Dagegen ist nichts einzuwenden. Was zählt, ist das Ergebnis. Am unbefangenen geben sich die Kinder: „Das Haus in Nazareth“, ein kleiner Bub mit Totenschädel in den Händen (58–59), „Jesus labt sich an der Schrift“ (63), „Jesus unter den Schriftgelehrten“ (64–65). Die meisten der Darsteller/innen wirken seltsam maskenhaft und seelenlos (besonders ausgeprägt auf den S. 32 und 42).

Jesus – von unterschiedlichen Darstellern verkörpert – könnte ein Dressman sein, seine Jünger eine Streetgang, die jugendliche Maria mit Lipp-Gloss und in Hot-Pants würde in jedes Modejournal passen. Der Verkündigungengel baumelt in einem Ferienidyll auf Mallorca von einer Hängematte herab (22–23), die drei Magier ziehen wie im Ambiente eines Zirkus ihre Show ab (43), der heiligen Jungfrau, in schwarze Reizwäsche gekleidet, fließt Blut aus der Brust (46). Dem Genre der heute wieder gefragten Nazarenerdarstellungen kommen besonders die Szenen der Taufe mit der weißen Taube (70) und des vor einer Alpenkulisse über das Wasser schreitenden Jesus nahe (107). Eine Salome mit entblößter Brust stellt sich in Töreropose (72), die Orgie der Hochzeit zu Kana wirkt wie ein wahrhafter „Nietzsche fürs Volk“ (92–93). Martha trägt ein Herz-Jesu-T-Shirt (102–103). Am ausdrucksvollsten ist die Schwarzweiß-Serie „Heilungen“ (127–141), nicht zuletzt wegen der beklemmenden Atmosphäre einer ausgedienten Pariser Psychiatrie, in der diese Aufnahmen entstanden sind. Die fotografische Ausdruckskraft bezwingender Bilder, wie etwa jener von Diana Arbus, der in ihren Nudistencamps Dokumente bleibender Gültigkeit gelungen sind, erreichen sie nicht.

Vollends wird beim Text von Serge Bramly der Paradigmenwechsel zum 21. Jahrhundert deutlich. In einer Unbekümmertheit, als ob es nie die

Problematisierung einer Leben-Jesu-Forschung gegeben hätte, wird unberührt von einer historisch-kritischen Exegese oder einer tiefenpsychologischen Schriftauslegung erzählt, was immer die Quellen unterschiedlichster Herkunft als Anregung hergeben. Erlaubt ist, was gefällt, überzeugend, was fantasievoll und farbig daherkommt. Aus dem Bericht der Geburt Jesu: „Maria wusch Jesus mit ihrer Milch, wickelte ihn und machte ihm ein Bettchen in der Höhlung eines Steins. Das Kind ruhte auf einem Sack Getreide im Haus-des-Brotes, weil es selbst das vom Himmel gekommene Brot war. Wie in ein Leinentuch war es gewickelt, und der Stein wirkte wie ein Grab. Maria verstand, sagte aber nichts. Ringsum ergötzen sich die Engel. Blumen erblühten, obwohl tiefster Winter war.“ (33f) Dass die Kategorie der Geschichte für diese Story sowieso unangemessen sei, wird am Rande erwähnt: „Die Daten haben die Menschen festgesetzt, während die biblische Geschichte außerhalb der Zeit abläuft und sich wiederholt.“ (34) In diesem Kontext wirken die Zitate der Bibel, der Kirchenväter und anderer klassischer Autoren wie ein bunt-verspielter Reigen in einem Event der Erlebnisgesellschaft.

In wütendem Protest vereinten sich in Frankreich katholische, jüdische und islamische Kritiker und sprachen von „Blasphemie“. In Österreich und Deutschland blieben Skandale aus. Akademien, wie die Katholische Akademie in Berlin oder die Evangelische Akademie Tutzing, beschäftigten sich mit dem Projekt. Fast hymnisch wird der Bildband in den „Evangelischen Kommentaren“ gepriesen, wo davon die Rede ist, dass mit „INRI“ die „passende Bibel zur Jahrtausendwende“ geschaffen worden sei. Sieht so tatsächlich die Fleischwerdung Gottes im 21. Jahrhundert aus? Haben wir es zu tun mit einer „Theologie der Millenniumswende“, vollgesogen „mit dem religiösen Empfinden der Gegenwart: Weiblichkeit, Leiblichkeit, ‚Erdung Gottes‘, Spiritualität“? Christoph Quarch schreibt: „Wenn denn Gott in dieser Welt präsent ist, dann im jeweiligen Augenblick – im Klick der Kamera.“ („Evangelische Kommentare“ 2/99, 46). Diesem Kult ist Widerstand zu leisten. Um die Zeichen der Zeit zu verstehen, ist die Beschäftigung mit „INRI“ allemal interessant. Einen göltigen spirituellen Ausdruck vermag ich eben so wenig zu erkennen wie eine herausragende künstlerische Gestaltungskraft.

Linz

Hanjo Sauer

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Globalisierung*. (Akademie Völker und Kulturen, Band 21) Steyler Verlag, Nettetal 1998. (124) Kart.

Dieser Band enthält sechs Beiträge, die im Rahmen einer Vortragsreihe 1997/98 an der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin gehalten wurden. Die Referenten kommen zum größten Teil aus dem politikwissenschaftlichen beziehungsweise wirtschaftlichen Lehrbereich und setzen sich mit dem Phänomen der *Globalisierung* auseinander. In den einzelnen Ausführungen kommt ein hohes Maß an ökonomischem Fachwissen – stets verbunden mit konkreten Beispielen und statistischem Material – zum Tragen.

So hilfreich diese Ausführungen für ein besseres Verständnis des vielzitierten Begriffs „Globalisierung“ sind, so fragwürdig ist die ethische Ausrichtung, die diesen Überlegungen – mehr oder weniger offenkundig – zugrundeliegt. Besonders der Beitrag von *Rolf Hasse*, der im „Markt“ offenbar die einzige Lösung für gesellschaftliche und soziale Probleme sieht, wirft diesbezüglich einige Fragen auf: Der Versuch, wirtschaftliche Entwicklungen politisch zu beeinflussen, wird relativ schnell mit einer „Verweigerungshaltung“ (22) in Zusammenhang gebracht, der Markt hingegen als „eine Art wirtschaftlicher Basisdemokratie“ (23) angesehen. Kann Hasses Aussage: „Die Globalisierung ist keine Beschneidung von Sozialpolitik“ (22) im Ernst der Realität standhalten? Etwas ausgeglichener erweist sich die Position von *Hans Jürgen Rösner*, der auf das Problem einer „sehr ungleichen Verteilung“ (40) der Globalisierungsfolgen hinweist – sowohl weltweit als auch innerhalb der industrialisierten Länder. Eine äußerst seltsame Blüte ist im Beitrag von *Leo Nefiodow* zu finden; er sieht „Religion“ – in Kombination mit dem Faktor „Gesundheit“ – als einen erfolgversprechenden Markt des 21. Jahrhunderts und findet zwischen religiöser Praxis und gesundheitlichem Wohlbefinden einen unmittelbaren Zusammenhang: „Gläubige Christen sind gesünder als Atheisten, wenn sie erkranken, können sie mit ihren Beschwerden besser umgehen“ (56) – solche Aussagen müssen angesichts der leidvollen Erfahrungen vieler (gläubiger) Menschen als blanker Unsinn und Zynismus erscheinen.

Es fällt auf, dass nur *Diarmuid Martin*, der Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, eine ausdrückliche Option für Gerechtigkeit und sozialen Frieden trifft: „Es liegt im Interesse aller, dass bestimmte grundlegende Rechte der Arbeiter in gleicher Weise überall geschützt werden und dass die Verantwortung für dieses allgemeine soziale Interesse gerecht aufgeteilt wird“ (97). Schon dieser kleine Sammelband ist somit ein Spiegelbild der kontroversen Diskussion über die „Globalisierung“.

Corrigenda: S. 13, 13. Zeile v.u.: nostalgische; S. 19, 4. Zeile v.u.: ökonomisch; S. 20, 6./7. Zeile:

handelspolitischen; S. 34, Anm. 5, 2. Zeile: Wettbewerbsvorteil; S. 37, 18. Zeile: Industrieländern; S. 38, 19. Zeile: unternehmerische; S. 46, 8. Zeile: bestimmte; S. 51, 17. Zeile v.u.: meistens; S. 52, 20. Zeile: gruppenorientierte; S. 81, 6. Zeile v.u.: [zu streichen:] „ist“ nach „heute“.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ WEILER RUDOLF (Hg.), *Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags*. Böhlau Verlag, Wien 1998, (275). Ln.

Schon vor einigen Jahren setzte sich das Dr. Karl Kummer-Institut für Sozialpolitik und Sozialreform in einem Forschungsprojekt mit der Thematik der Sonntagskultur in Österreich auseinander. Angesichts der zugespitzten Diskussion um Sonntagsruhe und Ladenöffnungszeiten beziehungsweise Sonntagsarbeit wurden diese Unterlagen herangezogen, ein Stück weit überarbeitet und auch durch neue Beiträge ergänzt, um vorliegenden Sammelband herauszugeben.

In insgesamt elf Aufsätzen wird die Frage einer zeitgemäßen Sonntagskultur reflektiert, und zwar in historischer, kultureller, religionswissenschaftlicher, politischer, sozialer, medizinischer und theologischer Hinsicht. Aus der Fülle der Ausführungen und Argumente wird unübersehbar deutlich, dass der freie Sonntag aus vielfachen Gründen – und nicht nur aufgrund kirchlicher Interessen! – ein Anliegen der Gesellschaft sein muss; es geht letztlich um die „Menschlichkeit der Verhältnisse“ (81) insgesamt. Im Zusammenhang einer humaneren Gestaltung der Arbeits- und Lebenswelt ist die Funktion der Freizeit zu beachten, die zwar zugenommen hat, aber qualitativ beeinträchtigt wurde: „Freizeit wird degeneriert zu einer bloßen Arbeitszeitunterbrechung mit dem einen Zweck, Arbeitskräfte neu zu sammeln“ (79). Demgegenüber hat der christliche Sonntag eine Bedeutung, die wesentlich über die bloße Regenerierungsfunktion hinausgeht: „Der Sinn eines Festes ist allgemein gesehen nicht primär die Erholung vom Alltag, sondern die Erhebung über den Alltag“ (95). Es zeigt sich, dass die Sicherung sozialer und menschlicher Grundbedürfnisse (vgl. zum Beispiel die Vorschläge für alternative Arbeitszeitmodelle [129–130]) Hand in Hand gehen muss mit einer Profilierung des kirchlichen Sonntags als des „Ersten Tages“ der Woche, an dem sich die Gemeinde zur Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu versammelt. Wer in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen den Interessen der Wirtschaft, der Politik, der Arbeitnehmer und der Kirchen eine gediegene Diskussionsgrundlage sucht, wird in diesem Band gute Anregungen finden.

Auf einige missverständliche Formulierungen soll noch hingewiesen werden: S. 36 werden – offenbar muslimische – Gastarbeiter in einen unmittelbaren Zusammenhang mit einem „Eroberungs- und Expansionsdrang der Araber“ gebracht. Die „transzendente Dimension“ des Sonntags (S. 155) muss wohl „religiöse“ beziehungsweise „transzendente“ Dimension heißen. S. 228 wird behauptet, die Sozialdemokratie hätte (am Ende des 19. Jahrhunderts) – anders als die Christlichsozialen – „einen verstärkt ideologischen Zugang zur Sozialpolitik“; und S. 253 wird der Sonntag als heiliger Tag „durch das zweite Gebot des Dekalogs“ begründet.

Corrigendum: S. 114, 16. Zeile: erklären.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche* (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 1) Styria, Graz-Wien-Köln 1997. (207) Geb.

INHOFFEN PETER u.a. (Hg.), *Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte* (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 2) Styria, Graz-Wien-Köln 1998. (235) Geb.

KÖRNER BERNHARD u.a. (Hg.), *Bischofsbestellung – Mitwirkung der Ortskirche?* (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 3) Styria, Graz-Wien-Köln 2000. (235) Geb.

In einem dreigliedrigen Symposium stellte sich die Katholisch-Theologische Fakultät Graz dem Thema Kirche und Demokratie. Die Ergebnisse liegen nun im Druck vor.

Band 1 geht das Thema noch relativ allgemein an. Sehr plakativ formuliert A. Pelinka die Konsequenzen einer Demokratisierung der Kirche in vier Thesen: Aufhebung der Differenz zwischen Klerus- und Laienkirche; Aufhebung der Diskriminierung der Frau; faktische Protestantisierung der katholischen Kirche; Trennung von Kirche und Staat, was zum Beispiel auch auf eine Aufhebung von Konkordaten hinausläuft. So berechtigt einzelne der benannten Tendenzen sein mögen, insgesamt würden sie das Wesen der Kirche so sehr in Frage stellen, dass die Kirche nicht mehr Kirche wäre. Ein unangenehmer Fehler findet sich auf Seite 24, wo die Päpste „Gregor XIII. und Pius XI.“ dem 19. Jh. zugeordnet werden. (Gemeint hat der Autor sicherlich Gregor XVI. und Pius IX.). Zurückhaltender und der Kirche als einer Institution Rechnung tragend, in der die Autorität keineswegs von den Mitgliedern (allein) ausgeht, nimmt H. Schneider in seinem umfangreichen Beitrag „Demokratie und Kirche“ zur dzt. bestehenden und von vielen als unbefriedigend angesehenen Situation Stellung. Mit Bezug auf CIC can. 208 und das 2. Vatika-

num sieht Schneider weitere Möglichkeiten zu einer noch wirksameren Mitgestaltung des kirchlichen Lebens durch die Gläubigen. Zur Rolle der Frau in der Kirche äußert sich u.a. *A. Jensen*. Sie erblickt durchaus Fortschritte in dieser Beziehungsgeschichte (die Präsenz von Frauen in der Konzilsaula bezeichnet sie sogar als „Revolution“), ortet aber mit Recht auch noch erhebliche Defizite. Bischof *H. Brandenburg* stellt sich dem Problem „Amtsführung in Dialog und Kollegialität“ und plädiert für „eine neue Zuordnung von allgemeinem Priestertum und Weihepriestertum“, wofür vor allem die noch stärkere Anwendung „synodaler Strukturen“ förderlich wäre. *E. Wimmer* fasst die Diskussionen beim Symposium übersichtlich zusammen. *B. Körner* zieht mit großem Geschick eine Bilanz aus der Tagung und benennt notwendige Ergänzungen. Er weist u.a. auch darauf hin, dass das Prinzip der „breiteren Einbeziehung aller Getauften“ durchaus schon gesehen wird, die „konkrete Verwirklichung“ jedoch noch zu wünschen übrig lässt.

In *Band 2* wird dargelegt, dass ein (demokratisches) Mitwirken der Kirchenglieder vor allem auf dem Weg von Konzilien, Synoden und Räten Gestalt annehmen kann. Zunächst bietet *R. Weigand* eine Skizze über alle allgemeinen Konzilien im Verlauf der Kirchengeschichte, wobei er vor allem den Gruppen der Teilnehmer seine Aufmerksamkeit schenkt. Allzu stark werden dabei aber demokratische Elemente nicht sichtbar, was wohl nicht nur an den Quellen liegt. Unter einem interessanten Gesichtspunkt, nämlich dem des Konziliarismus, beleuchtet *H. Smolinsky* das 2. Vatikanische Konzil. Es zeigt sich, dass Konziliarität und Hierarchie vereinbare Größen sind. Selbst Konstanz und Basel wollten ja die Hierarchie nicht abschaffen; es ging diesen Konzilien „um ein Austarieren von Macht“. Auch *S. Wiedenhofer* setzt mit seinem Vortrag beim 2. Vatikanischen Konzil ein und erörtert die dogmatische Relevanz von „Synodalität und Demokratisierung der Kirche“. Nach diesen mehr theoretischen Ausführungen veranschaulichen Vertreter mehrerer Kirchen „synodale und demokratische Elemente“ in der kirchlichen Praxis. Am deutlichsten treten diese in der evangelischen Kirche in Erscheinung. *E. Ch. Gerhold* führt aber nicht nur die Vorteile an, sondern ehrlicherweise auch die Probleme, die sich aus dieser Verfasstheit seiner Kirche ergeben. *D. Oancea* zeigt am Beispiel der rumänisch-orthodoxen Kirche, dass auch in ihr demokratische Ansätze vorhanden sind. Als interessantes Beispiel im römisch-katholischen Raum referiert *M. Ries* über die Schweiz, in der es aufgrund der besonderen geschichtlichen Situation eine „rechtliche Dualität“ gibt, die sich in

einer Parallelität von Bischofskonferenz und „römisch-katholischer Zentralkonferenz“ manifestiert. Diese „doppelte Struktur ist ein Merkmal, das von der übergeordneten, gesamtschweizerischen Ebene bis hinunter in die Pfarreien reicht und dort die pastorale Realität weitgehend bestimmt“. Die folgenden Wortmeldungen über die „Räte in der Kirche“ am Beispiel der Steiermark sind m.E. etwas zu knapp geraten. Es referieren *I. Dielacher* über den „Diözesanrat“, *H.M. Kalcsics* über den „Pfarrgemeinderat“ und *H. Thomann* über den „Priesterrat“, wobei Bedeutung und Defizite der bestehenden Einrichtungen aufgelistet werden. Abschließend versucht *O. Fuchs* unter Berücksichtigung der Einzelbeiträge des Symposiums pastoraltheologische Perspektiven in die Zukunft hinein aufzuzeigen, was m.E. auf eine etwas zu abstrakte Art und Weise geschieht.

An einem konkreten Beispiel, der Frage der Bestellung der Bischöfe, an der sich immer wieder (unnötige) Konflikte entzündeten, wird in *Band 3* erörtert, dass sich eine stärkere Berücksichtigung von Ortskirche und Kirchenvolk segensreich für die Kirche auswirken könnte. Klar und offen diskutiert Bischof *W. Kasper* Fragen des bischöflichen Amtes. In einem übertriebenen römischen Zentralismus erblickt er eine Quelle des Autoritätsverlustes sowohl für das Papst- als auch für das Bischofsamt. *S. Hell* stellt die möglichen Rückwirkungen des ökumenischen Dialogs auf das katholische Verständnis des Bischofsamtes heraus. Auch sie kommt u.a. zum Ergebnis, dass – in ökumenischer Sicht – der Zentralismus einer Akzeptanz des Papstamtes als einem universalen Einheitsprinzip im Wege steht; durchsetzen müsste sich der Subsidiaritätsgedanke, der wiederum auf eine Dezentralisierung hinausläuft. Einen guten Überblick über den status quaestionis der Bischofsnennungen bietet *B. Primetshofer*. Aufgrund der teilweise negativen Erfahrungen mit dem gegenwärtig praktizierten Bestellungsmodus plädiert er für eine stärkere Einbindung der Ortskirche bei der Bischofsfindung und -bestellung. *V. Zsifkovits* tritt für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auch bei der Amtsbestellung ein und bietet hierzu konkrete Überlegungen.

Die Diskussion zu den gebotenen Referaten wird von *U. Leimgruber* kompetent zusammengefasst. Sowohl sie als auch *B. Körner* in einer „ersten Auswertung“ des dreiteiligen Symposiums kommen zum Ergebnis, dass die Kirche zwar keine Demokratie ist, dass jedoch das hinter dem Schlagwort „Demokratisierung“ stehende Anliegen ernst zu nehmen ist. Auf eine „Mitgestaltung“ des Gottesvolkes des konkreten kirchlichen Lebens ist ebenso wenig zu verzichten wie

auf eine Kooperation bei der Bestellung der Bischöfe.

Abschließend bieten M. Hölzl und P. Inhoffen eine kommentierte Bibliographie zum Thema „Demokratie und Kirche“, die eine unerlässliche Ausgangsbasis für die weitere Beschäftigung mit den angesprochenen Fragen in Theorie und Praxis bietet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ HALTER HANS/LOCHBÜHLER WILFRIED (Bearb.), *Ökologische Theologie und Ethik I-II*. (Texte zur Theologie: Abt. Moralthologie, Bd. 1). Styria, Graz 1999. (311 + 206) Kart. DM 108,-.

Der von den Luzerner Sozialethikern bearbeitete zweiteilige Band eröffnet nunmehr (nach längerer Wartezeit) die moralthologische Abteilung der (auch Dogmatik und Fundamentaltheologie umgreifenden) Reihe „Texte zur Theologie“. Deren Grundmuster ist auch hier beibehalten; es handelt sich um eine systematisch gegliederte Sammlung von 155 durchnummerierten, durchwegs nur wenige Seiten umfassenden Beiträgen aus Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte, ergänzt durch namhafte geschichtliche Texte (u.a. von „Vorläufern ökologischen Bewusstseins“ wie Franz v. Assisi, J. Böhme oder A. Schweitzer). Die sechs Kapitel – 1) Die ökologische Krise als Herausforderung der Theologie, 2) Ursachen und Hintergründe, 3) Relecture der Bibel, 4) Systematisch-theologische Ansätze (mit „interreligiösem Seitenblick“), 5) Fragen und Ansätze einer Umweltethik, 6) Kirchliche Verlautbarungen – decken ein breites Spektrum der Thematik ab und zeigen zugleich die unterschiedlichen (theologischen, insbesondere aber ethischen) Ansätze auf. Die sowohl den Kapiteln vorangestellten Einführungen als auch die den (bibliographisch exakt ausgewiesenen) Einzeltexten beigegebenen Informationen leisten einen guten Dienst zum Verständnis. Der Schwerpunkt der Sammlung liegt auf der Theologie, der Systematik und den deutschsprachigen Texten; von Themen angewandter ökologischer Ethik (wie Energie, Wirtschaft oder Umgang mit dem Tier) musste in diesem Konzept Abstand genommen werden (vgl. 17). Diese Selbstbegrenzung ist plausibel, bietet doch die ohnehin reichhaltige Zusammenstellung – gerade für theologisch und kirchlich Interessierte – einen ebenso wertvollen wie leichten (leider nicht gerade preisgünstigen) Zugang zur theologisch-ethischen Diskussion um die (nach wie vor aktuelle) ökologische Problematik. Nach diesem gelungenen Start ist der Moral-Abteilung der Reihe eine gute und zügige Fortsetzung zu wünschen.

Linz

Alfons Riedl

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ HELLER ANDREAS/HEIMERL KATHARINA/HUSEBÖ STEIN (Hg.), *Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun*. Wie alte Menschen würdig sterben können. Lambertus, Freiburg i.Br. 1999. (217)

Wie lässt sich menschenwürdiges Sterben organisieren? – Eine Frage, die zunächst Befremden auslöst. Sterben, wenn es denn sein muss, will doch jeder auf seine eigene, individuelle Weise. Auf den zweiten Blick wäre es allerdings eine glatte Realitätsverweigerung, sich dieser Frage nicht zu stellen. Verstarben 1920 in den USA noch 80 Prozent der Menschen zu Hause, so sterben 70 Jahre später 80 Prozent in einer Institution (167). Die Zahlen in Europa tendieren in eine ähnliche Richtung.

Es braucht also eine ‚Organisationskultur des Sterbens‘. In der ersten Hälfte des vorliegenden Bandes wird in mehreren Beiträgen ein Projekt der ‚Diakonie in Düsseldorf‘ dokumentiert, wo mit wissenschaftlicher Begleitung Wege in dieser Richtung gesucht wurden. Weitere Beiträge basieren auf Erfahrungen aus Österreich, Schweden und den Niederlanden. Die Botschaft der Autorinnen und Autoren lautet: Die Errungenschaften der Hospizbewegung im Bemühen um ein menschenwürdiges Sterben dürfen nicht nur einer kleinen Minderheit zugute kommen, die sich das leisten kann. Es gilt, sie „zum Bestandteil der Qualität der Versorgung im gesamten Krankenversorgungssystem zu machen“ (11). Mit dem vorliegenden Band startet eine Reihe unter dem Titel ‚Palliative Care und Organisationales Lernen‘, die Akzente in dieser Richtung setzen will.

Es wäre allerdings schade, würden nur an dieser gesundheitspolitischen Fachdiskussion Interessierte nach dem Band greifen. Seine unsentimentalen, aber nie gefühllosen, realitätsnahen Beiträge seien allen empfohlen, die sich mit dem Sterben in unserer Gesellschaft beschäftigen wollen, auf jeden Fall jenen, die in Seelsorge oder Pflege beruflich damit zu tun haben.

Linz

Markus Lehner

BIBELWISSENSCHAFT

■ FÜGLISTER NOTKER, *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. Gesammelte Aufsätze hg. vom Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Judaistik der Universität Salzburg unter Mitarbeit von Bernhard Kagerer. (Salzburger Theologi-

sche Studien, Bd. 10) Tyrolia, Innsbruck 1999. (408) Brosch. S 520,-.

Es ist sehr lobenswert, dass die Angehörigen des atl. Instituts die Aufsätze des allzu früh verstorbenen Vorstandes in einem Band gesammelt bequem zugänglich gemacht haben. Sie sind gegliedert nach den Hauptgebieten von F.s Arbeit. Ein erster Teil, eingeleitet von G. Bodendorfer, enthält jene Beiträge, mit denen F. um die textliche und theologische Einheit und Integrität der Bibel stritt. Bekannt ist vor allem sein Kampf gegen die Eliminierung der so genannten Fluchpsalmen aus dem römischen Brevier. Der zweite Teil, eingeleitet von Fr. V. Reiterer, trägt den Titel: „Der Mensch vor Gott“. Hier finden sich u.a. die wichtigen Studien zum Kult des Alten Testaments, ein Gebiet, das F. von Anfang an beschäftigte. Der dritte Teil, eingeleitet von Chr. Spaller und F. Gradl, bezeugt eindrücklich, dass „Spiritualität und Aktualität der Schrift“ ein ganz besonderes Anliegen des Verstorbenen war und dass er Mönchsein und wissenschaftliches Arbeiten zu verbinden verstand. So war F. ein Lehrer und ein Vorbild für viele Schüler; diese, aber nicht nur sie, werden gewiss froh sein über diesen wertvollen Band der Erinnerung.

Linz

Franz Hubmann

■ SCHUBERT KURT, *Bibel und Geschichte*. (Schriften des Pius-Parsch Instituts Klosterneuburg Bd. 6). Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1999. (111). Kart. S 198,-.

Der Altmeister und Begründer der Judaistik in Österreich gibt mit diesem handlichen Band allen Bibellesern sehr brauchbare Kurzinformationen zu geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Fragen an die Hand, die immer wieder auftauchen, sobald man die Bibel nimmt und sich in die alten Texte vertieft. Im einzelnen geht es da nicht nur allgemein darum, in welchem Ausmaß die biblischen Berichte auch historisch zuverlässig sein können – etwa speziell dann, wenn nicht widerspruchsfreie Parallelüberlieferungen vorliegen –, sondern es werden auch ganz konkrete Themen aufgegriffen und so behandelt, dass der Leser unterscheiden lernt, was einerseits die historische Grundlage und andererseits die theologische Botschaft in den jeweiligen Texten ist. Zur Sprache kommen beispielsweise aus dem Alten Testament die Erzählungen von den Erzvätern, von Mose und von der Landnahme. Im Bereich des Neuen Testaments liegt der Schwerpunkt natürlich auf der Darstellung des religiösen Umfeldes Jesu, den Parteien zur Zeit Jesu, wobei nicht nur zum Tragen kommt, dass Schubert maßgeblich an der Aufarbeitung der Texte von Qumran beteiligt

war und diesen Bereich daher äußerst kompetent einbringt, sondern dass er vor allem als Judaist sehr Wichtiges zum Verständnis Jesu und seines Wirkens zu sagen hat. Wer also kurze und präzise Orientierungen und Auskünfte in diesen Fragen sucht, ist mit diesem Buch bestens bedient.

Linz

Franz Hubmann

KIRCHENGESCHICHTE

■ VENARD MARC (Hg.), *Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750)*. (Geschichte des Christentums Bd. 9). Deutsche Ausgabe hg. v. BOESTENSTENGEL ALBERT u.a. Herder, Freiburg 1998. (1183, zahlr. Abb.) Ln. DM 298,-/S 2.175,-/sFr 283,-.

Die in diesem Band behandelte Epoche (1620/30–1750) setzt ungefähr mit dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges ein und leitet hinüber zum Zeitalter der Aufklärung, was aber m.E. den Titel „Zeitalter der Vernunft“ noch nicht rechtfertigt.

Die Darstellung bemüht sich, die Religionsgeschichte vor dem allgemeinen historischen Hintergrund zu sehen, was im wesentlichen gelungen ist. Es sind im Prinzip zwei Bewegungen, die den Zeitraum prägen, eine Konsolidierung der Konfessionen, parallel dazu aber auch eine um sich greifende Entfremdung vom Christentum, freilich mit länderspezifischen Unterschieden. Der reiche Inhalt des Bandes kann im Rahmen einer Rezension leider nur an Beispielen erörtert werden.

Der 1. Teil geht auf „Religion und Politik“ in der geteilten Christenheit (nach der Reformation) ein, und zwar zunächst im Bereich der „alten lateinischen Christenheit“. M.E. Ducreux wendet sich den „habsburgischen Ländern“ zu. Leider sind ihre Ausführungen teilweise unklar und enthalten auch Fehler. So wird zum Beispiel Vorderösterreich mit „Tirol und Vorarlberg“ gleichgesetzt (10), ein Irrtum, der zumindest den deutschen Bearbeitern hätte auffallen müssen. Der nach der ersten Welle der Gegenreformation zu beobachtende Verbleib im Luthertum gilt in hohem Maße auch für Oberösterreich, das aber unerwähnt bleibt (10). Das als Stadt bezeichnete Frankenburger (25) hat diesen Rang bis heute nicht erreicht. Die Aussage, dass „alle“ Wiener (Erz)bischöfe zwischen 1630 und 1804 am Germanikum ausgebildet wurden (34f), ist auf „fast alle“ einzuschränken. Joseph II. hat keineswegs den Großteil „der geistlichen Orden“ abgeschafft (35), sondern nur zahlreiche Ordensniederlassungen. Dass die Kapuziner „aus dem einfachen

RNT – Der praxisorientierte Kommentar für Verkündigung, Bibelarbeit und Studium

Die Johannesbriefe
Neu im Frühjahr 2000

Regensburger
Neues Testament

Die Johannes- briefe

**Übersetzt und erklärt
von Johannes Beutler**

Verlag Friedrich Pustet

Der sog. Erste Johannesbrief dürfte zu den meist-gelesenen Schriften des Neuen Testaments gehören. Er bietet geradezu eine Summe christlicher Lehre. Nirgends im NT wird die Zusammengehörigkeit von Glaube und Liebe, christlichem Bekenntnis und christlicher Lebensführung nach den Geboten Christi so eindringlich und nachdrücklich betont. Johannes Beutler von der Frankfurter Jesuitenhochschule und inzwischen an der renommierten Gregoriana in Rom lehrender Neutestamentler, hat die Johannesbriefe nach den bewährten Richtlinien, dem bekannten Dreierschritt des RNT kommentiert: Einer eigenen Übersetzung folgen jeweils Überlegungen zu Aufbau, Stilen, traditionsgeschichtlichen Aspekten (1), danach folgt eine eingehende Vers-für-Vers-Exegese (2), bevor in einem dritten Schritt der theologische Gehalt für die heutige Katechese und Verkündigung erhoben wird.

Die Johannesbriefe

übersetzt und erklärt von Johannes Beutler
ca. 180 Seiten, Leinen
ca. DM 48,- / sFr 45.50 / öS 350,-
ISBN 3-7917-1657-3

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg - www.pustetverlag.de



Volk kamen, während sich die Jesuiten aus dem Adel rekrutierten“ (36), ist eine ungebührliche Verallgemeinerung. Man kann jedoch sagen, dass sich die einen vorwiegend um die einfache Bevölkerung, die anderen vor allem um die gebildeten und höheren Schichten kümmerten. Sprachlich schmerzen manche Formulierungen, so etwa, wenn gesagt wird, dass es für die Habsburger in Ungarn von größter Bedeutung war, „die Stephanskronen als Militärgrenze ... zu erhalten“ (14). Viel besser ist der Beitrag von B. Vogler über Deutschland und die Schweiz, der zum Beispiel die kirchenpolitischen Beschlüsse des Westfälischen Friedens prägnant benennt (43) und die konfessionellen Entwicklungslinien markant herausarbeitet. Sehr interessant ist der Abschnitt über „die Anfänge der Toleranz“ mit Hinweisen auf die „ökumenischen Bemühungen einiger Fürsten“. So errichtete etwa Kurfürst Karl Ludwig v.d. Pfalz (1648–1680) in Mannheim eine „Konkordienkirche“ für drei Konfessionen (53).

Im „multinationalen, multikonfessionellen und multikulturellen“ Polen-Litauen gestaltete sich die Geschichte der Kirchen und christlichen Gemeinschaften anders als in anderen Ländern, wie M. Müller zeigt. Bei gleichzeitigem Erstarken des Katholizismus wich im Untersuchungszeitraum die religiöse Toleranz, der „polnische Stolz früherer Tage“ (61), der Intoleranz. Die heute unübliche Bezeichnung „Arianer“ (61) für die „Sozinianer“ (vgl. 490ff) wird mehrmals verwendet. Anders als in Polen stehen wir in Skandinavien, wie derselbe Autor ausführt, einem „Monopol“ der lutherischen Kirche gegenüber (63), für das die Herrscher verantwortlich zeichneten. Auch den Calvinismus lehnten sie ab. In Dänemark wurde 1624 der Aufenthalt katholischer Priester und Ordensleute „unter Androhung der Todesstrafe“ verboten, und in Schweden kam es damals tatsächlich zu zwei Hinrichtungen (63f). Doch die „totale Abkapselung vom Katholizismus und den anderen Konfessionen“ rächte sich auch, so u.a. durch einen deutlichen Kulturverlust (65).

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die „Britischen Inseln“, deren konfessionelle Situation V. Barrie kenntnisreich beschreibt. Eine Definition des „Arminianismus“, der in der ersten Hälfte des 17. Jh. eine große Rolle spielte, wäre wünschenswert gewesen. Als eine „katholische Erneuerungsbewegung“ (91) sollte man ihn wohl nicht bezeichnen, sondern eher als eine „katholisierende“ Richtung, welche zu einer Abwendung vom Puritanismus führte. Unter schwierigsten Rahmenbedingungen nahm damals die Katholikenzahl etwas zu (94), umgekehrt begann – als Reaktion auf den Arminianismus – die puritanische Bewegung wieder zu erstarken, was

schließlich unter O. Cromwell zu einem schrecklichen Glaubenskrieg führte. Noch brutaler ging Cromwell in Irland vor (113). Vor diesem Hintergrund finde ich seinen von Barrie behaupteten Beitrag zur „religiösen Toleranz“ (100) nicht überzeugend.

Vom 2. Teil, welcher der „Entwicklung innerhalb der Kirchen“ gewidmet ist, sei das Kapitel über „die Fortdauer der katholischen Reform“ von B. Dompnier herausgegriffen. Nicht zuletzt aufgrund der allmählichen Durchsetzung des Tridentinums wurde Rom in der behandelten Epoche erst „tatsächlich zum Haupt der ganzen katholischen Christenheit“ (216), was aber zum Beispiel den Blick vor vorhandenen Defiziten im Kirchenstaat, vor der geringen Durchsetzungskraft des Papstes beim Westfälischen Frieden und den zunehmenden Eingriffen von außen auf die Papstwahl mittels des Vetos nicht verstellen darf. Hingegen wurden über die Nuntien, die Propaganda-Kongregation (Missionierung!) und das Hl. Offizium (Inquisition) Erfolge in Richtung einer Ausbildung zur Weltkirche erzielt, wozu auch der Ausbau der Stadt Rom, die Zunahme der Pilgerfahrten dorthin und die Verleihung von Ablässen beitrugen. Dompnier korrigiert auch manche unzutreffende Vorstellung. So erwähnt er, dass das Hl. Offizium „in der Frage der Hexenverfolgung ... oft den Eifer örtlicher Vertreter der Inquisition“ bremste (237). Das Bischofsamt begann – nach nur zögerlicher Annahme der Reformdekrete von Trient – sich von früheren Tiefständen zu erholen und eine große Bedeutung zu entfalten, dies vor allem durch eine starke Betonung der Hirtenaufgabe sowie die Orientierung an Leitbildern (Karl Borromäus, Franz v. Sales). Auch die Priesterausbildung nahm neue Formen an (Seminare); es sollten vor allem gediegene „professionelle Kenntnisse“ für die Ausübung der Pastoral vermittelt werden (272).

Im 3. Teil über „das Christentum weltweit“ befassen sich D. Deslandres, Ph. Denis und Ph. Lécirvain mit den anderen Kontinenten, während im 4. Teil R. Bertrand, M. Venard, F. Laplanche, Ch. Michel, L. Picciola und P. Veit sich der Frömmigkeitsgeschichte, der Theologie, Moral, Kultur und Kunst zuwenden, worauf wir aus Raumgründen nicht näher eingehen können.

Überblickt man das umfangreiche Werk, dessen Beiträge unterschiedliche Qualität aufweisen, so kann man feststellen, dass im behandelten Zeitraum eine große Öffnung der Kirche über die Alte Welt hinaus erfolgte, wichtige Reformen stattfanden, neue Strukturen sich durchsetzten und theologische Auseinandersetzungen sich abspielten, die neben manchen Gefährdungen auch zu einem neuen Ansehen der Kirchen und des

Christentums beitrugen. Über alle Konflikte hinweg begann die Idee der Toleranz zu greifen. Parallel zu diesen Vorgängen setzt jedoch auch schon das ein, was man später Säkularisierung nennen sollte.

Insgesamt wird sich das gut und reich illustrierte Werk, das (leider nur) von einem Personenregister erschlossen wird, als hilfreich erweisen. Die Übersetzung befriedigt freilich nicht immer. So spricht man zum Beispiel im deutschen Sprachraum nicht vom „weltlichen Klerus“, sondern vom „Weltklerus“ und nicht von „Kirchenkonferenzen der Dekane“, sondern von „Pastoralkonferenzen“ (1139). Die Schreibung „Parlement“ (1144f) hätte unter Anführungszeichen gesetzt werden müssen, wenn die Absicht bestand, das französische Wort wiederzugeben. Geradezu peinlich aber wirkt es, wenn aus dem „Tour de Constance“ (benannt nach der Tochter Ludwigs VI.), in dem „Marie Durand und ihre Begleiterinnen“ (besser: Gefährtinnen) schmachteten, ein „Turm von Konstanz“ gemacht wird (1138), obwohl dieser (noch heute!) in Aigues-Mortes steht.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KAMPERT OTMAR, *Das Sterben der Heiligen*. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts. (MThA 53). Oros, Altenberge 1998. (561). Brosch. DM 88,-.

Anhand von Sterbeberichten in Heiligenviten des 4. bis 6. Jahrhunderts ist der Verfasser vor allem dem Wandel der Sicht nachgegangen, die man von Heiligen gehabt hat. Stand anfänglich zum Beispiel die alleinige Mittlerschaft Christi im Vordergrund, so erhielten Heilige zunehmend die Funktion, zwischen Gott und dem Menschen zu vermitteln. Wie sich das auf die Darstellung der Sterbeberichte einerseits und auf das Frömmigkeitsbild der Zeitgenossen andererseits ausgewirkt hat, wird minutiös gezeigt.

Vom hl. Severin wird (ohne Beleg) eine germanische (!) Abstammung behauptet (56). Im Zusammenhang mit ihm wird auf einen König ohne Nennung des Namens und seines Volkes hingewiesen (57), auch ist nur von der Überführung des Leichnams Severins nach Italien (57) und der Errichtung eines Klosters ohne konkrete Ortsangaben die Rede. Hier hätte man sich mehr Genauigkeit gewünscht. Auch das Register ist unvollständig. Sulpicius Severus zum Beispiel habe ich vergeblich gesucht.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch jedoch um einen wertvollen Beitrag zur hagiographischen Literatur.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

■ DIE GROSSE BIBEL DER MODERNE. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Bildl. von Christoph Wetzel. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999. (928) Gebunden, Schubert. DM 298,-/S 2.175,-/sFr 283,-/€ 152,-. ISBN 3-460-31956-9. Exklusive Vorzugsausgabe: 777 Expl. Limitiert und nummeriert, Leder, Messingplatte mit eingravierten Künstlersignaturen DM 1.498,-/S 10.935,-/sFr 1.423,-/€ 765,92.

Als hätte man auf dieses Buch gewartet! Das vorliegende Projekt geht über eine illustrierte Bibel weit hinaus; die Kunst der Moderne und die biblischen Texte treten in einen spannungsreichen Dialog! Mehrere Punkte verdienen hervorgehoben zu werden:

Zunächst die *Bildauswahl*. Unter den 188 Werken von 82 KünstlerInnen finden sich nicht nur bekannte Namen wie Marc Chagall oder Emil Nolde, sondern auch weniger bekannte beziehungsweise in diesem Zusammenhang unerwartete Künstler wie Jacob Cramer, Felix Nussbaum, Georges Braque, Natalja Sergejewna Gontscharowa oder Andy Warhol. Dass dabei andere wie etwa Max Weiler, Arnulf Rainer, Maria Lassnig oder Siegfried Anzinger fehlen, kann man der Publikation nicht wirklich zum Vorwurf machen. Deutlich ist, dass künstlerische Qualität ein entscheidendes Kriterium der Bildauswahl darstellte. Ein zweites ist der Bezug zum biblischen Text.

Ein illustrativer *Bild-Text-Zusammenhang* stellt nur eine Möglichkeit der thematischen Beziehung dar. Wiederholt sind es vielmehr bewusste Distanz, selbst Widerspruch, die den Autor motivierten, ein Kunstwerk mit einer Bibelstelle zu konfrontieren. Bei einer großen Anzahl der Bilder könnte man das Verhältnis als den Versuch einer ersten Begegnung bezeichnen. Ein biblischer Text und ein Werk der Kunst stehen erstmals einander gegenüber und lassen aus der Empfindung der Fremde jeweils unbekannte Aspekte entdecken.

Dieser Eindruck einer lebendigen Beziehung prägt den gesamten *Buchorganismus*. Keineswegs wird sklavisch Text für Text mit einer „Illustration“ versehen. Vielmehr folgen Texte und Bilder in rhythmischer Folge aufeinander, mag es anregend sein, im Buch zu blättern, und wird man gleichermaßen motiviert sich in einzelne Texte oder Bilder zu vertiefen. Besondere visuelle Reize entstehen schließlich, wenn nicht nur Bild und Text einander balancieren, sondern stellenweise Bild und Bild aufeinander treffen, etwa ein Werk Gustav Klimts einem Gemälde von Georg Baselitz gegenüber steht.

Positiv zu erwähnen ist einerseits eine gewisse Zurückhaltung in der Zahl der Abbildungen (immer wieder folgen schlicht eine Reihe von Schriftseiten) andererseits deren Größe, sodass beide, Text und Bild, den ihnen nötigen Raum erhalten. Bedauerlich ist lediglich, dass die Farben im Druck etwas verblasst sind, was die Bilder mitunter matt und leicht verschwommen erscheinen lässt. Eigens hervorzuheben sind die sowohl theologisch als auch kunsthistorisch fundierte Einführung und die Bildlegenden von Christoph Wetzel, die Bibel- und Kunst-Unkundigen gleichermaßen einen Zugang schaffen. Bildlegenden im Anhang mit prägnanten biographischen und stilgeschichtlichen Hinweisen sowie den Daten zu den einzelnen Werken bieten eine Basisinformation und laden möglicherweise zur weiteren Beschäftigung mit dem Schaffen einzelner KünstlerInnen ein.

In diesem Sinne ist das vorliegende Buch sowohl Liebhabern – sei es der Kunst, sei es der biblischen Überlieferung – empfohlen; es ist aber auch für die Arbeit in Schule, Pastoral und Erwachsenenbildung geeignet.

Linz

Monika Leisch-Kiesl

PHILOSOPHIE

■ PEITZ HEINZ-HERMANN, *Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners. (Innsbrucker theologische Studien 53). Tyrolia, Innsbruck 1998. (464). Brosch. S 540,-.

Theologische Publikationen im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaften boomen seit geraumer Zeit. Bei aller Würdigung dieses Dialogs ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Qualität dieses schwierigen interdisziplinären Gesprächs zu wünschen übrig lässt. Nicht nur stellt sich der Eindruck eines Aneinandervorbei-Redens aufgrund mangelnder methodischer und inhaltlicher Kenntnisse der jeweils anderen Wissenschaft ein, sondern es fehlen auch klare metatheoretische Kriterien des Gesprächs. So nimmt es nicht wunder, dass der Dialog, sieht man von den inzwischen schwindenden Animositäten ab, auf der Stelle tritt.

Die Dissertation von Heinz-Hermann Peitz, die mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnet worden ist, ist in dieser Situation ein herausragender Lichtblick. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive wird man an dieser Studie Maß zu nehmen haben, denn sie analysiert erstmals mit aller wünschenswerter Klarheit Kriterien des Dialogs von Naturwissenschaft und Theologie und zeigt mit beeindruckender kritischer Schärfe, die Peitz' Kriteriologie an die Hand gibt, die Fülle an fehlgeleiteten Zuordnungsverhältnissen auf.

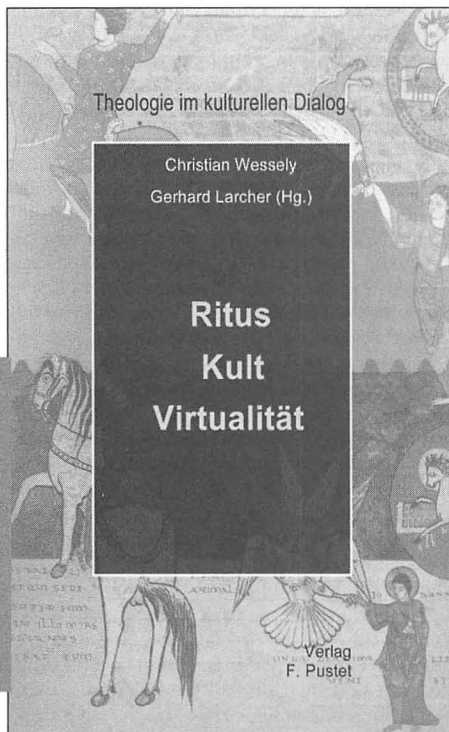
Die umfangreiche Studie, die dem Leser einiges an Disziplin und metareflexiven Denkens abverlangt, setzt inhaltlich bei Karl Rahner ein, dessen Werk eine Fülle theologischer Überlegungen zum Verhältnis Theologie-Naturwissenschaft beinhaltet. Methodisch sauber und ohne zu beschönigen verfolgt der Autor den Entwicklungsweg Rahners, der immer von einer offenen Begegnung mit den Naturwissenschaften geprägt war. Dennoch hat Rahner in den 60er Jahren einen Paradigmenwechsel vollzogen, insofern er dann doch die hermeneutische Vorordnung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse vor der Theologie anerkannte, was sich in seiner Anerkennung des evolutiven Weltbildes ausdrückte.

Die eigentlich kreative Leistung Peitz' ist in der Rezeption der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie der Befreiung von Clodovis Boff zu sehen. Obwohl diese Theorie die Vermittlung der Theologie mit den Sozialwissenschaften rekonstruiert, bietet sie Peitz die Möglichkeit, dieses Modell auch auf die Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie anzuwenden. Ihr Ergebnis liegt darin, dass sich zwischen der klassischen Theologie (Theologie I) als Sinnersmittlung des Glaubensgehaltes (zum Beispiel Schöpfung) und der Naturwissenschaft als empirisch-theoretischer Erfassung des Naturgeschehens zwei neue Instanzen schieben, die erst eine differenzierte und kontrollierte Inbeziehungsetzung ermöglichen: Aufseiten der Theologie kommt eine Theologie II als theologische Theorie der Natur ins Spiel, die der Sinnvermittlung theologischer Rede von Schöpfung und Natur gegenüber den Naturwissenschaften dient. Insofern aber die Theologie nicht unmittelbar am theoretischen Ergebnis naturwissenschaftlicher Begriffe (zum Beispiel Evolution) anknüpfen kann, da zwischen beiden wissenschaftlichen Verfahrensweisen ein erkenntnistheoretischer Bruch besteht, hätte die Naturphilosophie die Brückenfunktion zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu leisten. Umgekehrt dürfte dann auch die Naturwissenschaft nicht mehr sich unmittelbar der theologischen – sei es für Kritik oder für Anknüpfung – bedienen, sondern müsste den Weg über die Vermittlung der Naturphilosophie beschreiten.

Das Ziel des Dialogs läge in der Suche eines integrativen Modells, das das friedliche Nebeneinander von theologischer und naturwissenschaftlicher Rede von Natur und Wirklichkeit hinter sich lässt und die „verlorene Einheit von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Theologie“ (23) wiederfindet. Die Relevanz dieser Einheitssuche ergibt sich letztlich aus der Relevanz des Alltagswissens beziehungsweise der Geltung und Problematik unseres wissenschaftlichen Weltbildes für ethische und kulturelle Orientierungsleistung.

Buch und CD zu einem Meilenstein wissenschaftlicher Kommunikation

Dokumentation
eines virtuellen Grazer Symposiums
Neu im Frühjahr 2000



Die neuen Medien stellen die Theologie unausweichlich vor brisante Fragen. Was unterscheidet z. B. die Realität eines Sakraments von virtueller Realität? Inwiefern ändert sich durch die neuen Modi des Wahrnehmens auch die Wahrnehmungsweise des Rezipienten qualitativ? Solche Fragen wurden bei einem Symposium physisch in Graz und virtuell im Netz diskutiert. Die Beiträge dokumentieren den fruchtbaren Diskurs u.a. der amerikanischen Philosophen *Michael Heim* und *Stephen Talbott* mit deutschsprachigen Theologen über die Grundprobleme der Situation. **Dem Buch ist eine CD beigegeben, die neben den einzelnen Beiträgen in Originalsprache (deutsch oder englisch) auch Video-Mitschnitte des Symposiums in Graz sowie weiterführendes Material zur Veranschaulichung enthält.**

Christian Wessely / Gerhard Larcher (Hg.)

Ritus – Kult – Virtualität

ca. 230 Seiten, kart., mit CD-Rom
ca. DM 58,- / sFr 55,- / öS 423,-166,-
ISBN 3-7917-1693-X

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg - www.pustetverlag.de



gen. Dass diese Einheit nur „eschatologisch“ beziehungsweise nur annäherungsweise möglich ist, arbeitet Peitz mit Nachdruck heraus und stellt an Theologie und Naturwissenschaft die Rückfrage, inwieweit eine solche Integration geleistet werden kann.

Peitz hat m.E. einen der bedeutendsten wissenschaftstheoretischen Beiträge der letzten Jahre geliefert. Seine Studie lässt an Akribie und Ausgewogenheit, an kriteriologischer Präzision und umfassender Verarbeitung des vielfältigen, teilweise sehr komplexen Materials nichts zu wünschen übrig. Vielleicht wäre hie und da ein „weniger“ mehr gewesen. Als Leser verliert man sich zuweilen in (z.T. seitenlangen kleingedruckten) Detaildiskussionen und Verweisen, die durchaus kürzer zu erörtern gewesen wären. Unübersichtlich zu werden droht auch die Kriterienliste, an der vielleicht eine gewisse Knappheit und „Ästhetik“ der Kriterien (wie es etwa die wissenschaftstheoretischen Kriterien der analytischen Philosophie demonstrieren) zu kurz gekommen sein mag. An die Stelle der vielfältigen Analysen von aktuellen Dialogbeiträgen wäre vielleicht eine genauere Ausarbeitung der wissenschaftstheoretischen Regelkreise innerhalb von Naturwissenschaft und Theologie beziehungsweise der neu von Peitz aufgenommenen Vermittlungsfunktion der Naturphilosophie wünschenswert gewesen.

Man kann dieser Arbeit nur wünschen, dass ihre theoretische Kraft sich auch als performative, das heißt den Dialog beeinflussende Kraft auswirkt.

Linz

Franz Gruber

■ BAUMGARTNER HANS MICHAEL/WALDENFELS HANS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts.* (Alber-Reihe Philosophie) Karl Alber, Freiburg 1999. (143) Geb. DM 64,-/S 467,-/sFr 61,-.

Im Rahmen der Philosophie ist es fast schon so etwas wie ein Gemeinplatz zu behaupten, dass das Absolute kein Thema mehr für sie sei. Doch lässt sich philosophische Reflexion nicht willkürlich begrenzen, sondern zielt darauf, das Relative in seiner Relativität aufzuweisen. Also geht es in der Philosophie auch um den Versuch, nicht beim Relativen zu bleiben, sondern das Absolute als Absolutes zu denken.

Einer der Herausgeber des hier zu besprechenden Buches, der inzwischen verstorbene Hans Michael Baumgartner, meint, die Philosophie sei atheistisch „in dem Sinne, dass sie Gott schlicht vergessen hat“ (9). Dass aber die Frage: Wer ist Gott? weder philosophisch noch theologisch auszublenzen, abzutun oder als erledigt anzusehen ist, zeigt sich an der Hartnäckigkeit des Religiösen, das nach wie vor Bestand hat in vielerlei

Formen. Gott wurde unter unterschiedlichsten Vorzeichen für tot erklärt; so etwas wie das Religiöse ist offenbar nicht umzubringen.

Angesichts dieser Umstände klingt der Titel unseres Buches vielversprechend. Der Klappentext stellt die Behandlung zweier Fragen in Aussicht: wie es zu verstehen sei, dass die Erörterung des Absoluten in der Philosophie ausbleibe, und weiters, ob es heute noch Möglichkeiten einer ‚authentischen‘ Gottesrede gebe. Der Titel des Buches ist allerdings unzutreffend: denn weder werden Positionen referiert, wie nach Gott am Ende des 20. Jahrhunderts zu fragen sei, noch wird die Frage selbst von den Autoren gefragt. In gewisser Weise bilden zwei Autoren eine Ausnahme: Oelmüller, ebenfalls vor Erscheinen des Buches verstorben, liefert in seinem Beitrag Richtlinien einer Rede von Gott, wie er sie in seinem Konzept negativer Theologie ausarbeitet. Schlette nimmt sich ebenfalls der Gottesfrage an, vertritt aber die Ansicht, dass es heutzutage unzulässig sei, die Gottesfrage zu stellen, vielmehr müsse diese in die Frage nach Hoffnung übersetzt werden. Deshalb soll Schlettes Beitrag auch ausführlichere Berücksichtigung finden.

Eingeleitet wird der Band mit einer historischen Einführung in die Thematik, die Konrad Cramer gibt. Röd beschränkt sich im wesentlichen darauf, den Naturalismus, der eine nicht-materielle Wirklichkeit bestreitet, in die Schranken zu weisen. Damit ist das bescheidene Ergebnis erreicht, eine Wirklichkeitsauffassung begründet vertreten zu können, die mit dem Glauben an Gott vereinbar ist. Honnfelder macht sich daran, die Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Theologie herauszustellen. Seiner Ansicht nach haben Metaphysik und Theologie denselben Gegenstandsbereich, nämlich Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit zu treffen. Damit die theologische Rede nicht leer oder mythologisch wird, ist der Bezug auf Metaphysik notwendig, die sich um die Formulierung von Kriterien solcher Art von Rede bemüht. Von religionsphilosophischer Sicht aus geht Caspar dem Religiösen nach, wie es in der Phänomenologie (Husserl, Heidegger, Levinas) Berücksichtigung findet, um von hier aus Folgerungen zu ziehen für die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen den Religionen.

Erst mit dem Beitrag von Schlette wird, wie gesagt, der Frage nach Gott ausdrücklich nachgegangen, allerdings mit dem erstaunlichen Ergebnis, dass die Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts zur Hoffnungsfrage werden müsse. Die Notwendigkeit einer Transformation resultiere aus dem Scheitern jeglicher Theodizee angesichts des Grauens der Shoah. Schlette geht es in der Folge um eine Übersetzung der Frage, die jedoch den „heißen Kern“ derselben beibehält,

indem der Nihilismus als Möglichkeit abgewiesen und ein „etwas“ [...] zu finden und zu benennen“ versucht wird, „das trotz all der Schwierigkeiten, die Welt im Innersten zusammenhält“ (91f). Der Versuch, die Gottesfrage in die Sinnfrage zu übersetzen, muss nach Schlette aus denselben Gründen wie die Gottesfrage scheitern. Zwar mag es möglich sein, auf existentieller Ebene Fragmente von Sinn für sich zu gewinnen, etwa durch moralisch gutes Handeln oder in der Begegnung mit der Kunst. Die Annahme von „Sinn überhaupt“ müsse jedoch als aussichtslos erscheinen, sowohl in philosophischer als auch persönlicher Hinsicht. Was bleibt, ist die Transformation in die Frage nach der Hoffnung. Angesichts der heutigen Situation müsse die Frage nach der Hoffnung allerdings radikalisiert werden. Für die Hoffnung, um Hoffnung zu sein, dürften sich nach Ansicht Schlettes keine Gründe angeben lassen; darüber hinaus sei die Hoffnung nicht als Hoffnung auf bestimmte Inhalte zu verstehen, sondern als eine „ungegenständliche, auf Inhalte verzichtende und in diesem Sinne negative Hoffnung“ (99).

Wird damit das selbstgesteckte Ziel der Übersetzung, also der „heiße Kern“ bewahrt? Mit der Hoffnung stellt man sich dem Nihilismus entgegen und bewahrt damit die eine Hälfte besagten Kerns. Wenn jeglicher Inhalt der Hoffnung als zu affirmativ zurückgewiesen wird, wo bleibt dann aber das „etwas, das die Welt im Innersten zusammenhält“? Auch diese Bestimmung muss doch von einer negativen Hoffnung aufgegeben werden. Da jede inhaltliche Bestimmung der Hoffnung abgelehnt wird, wundert es auch nicht, dass die Differenzierungen zum Beispiel zum Wünschen so gut wie eingezogen werden; aber: zwischen Wünschen und Hoffen ist doch allemal ein Unterschied. Und wenn es nichts gibt, worauf man hofft, dann fallen konsequenter Weise auch die Gründe für die Hoffnung weg, wie Schlette es tatsächlich für sein Konzept fordert: „Eine Hoffnung, die Gründe nennt, wäre ohnehin keine Hoffnung“ (98). Ist aber nicht umgekehrt erst die Inhaltlichkeit von Hoffnung Voraussetzung dafür, diese als berechtigt oder unberechtigt ansehen zu können? Was bei Schlette von der Frage: Wer ist Gott? bleibt, fassten die Römer in die wohlklingende Sentenz: *Dum spiro spero*. Solange ich atme, hoffe ich.

Linz

Michael Hofer

■ DEEKEN ANDREAS, *Glaube ohne Begründung?* Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. (Pontes: Philosophisch-theologische Brückenschläge, Bd. 1) LIT-Verlag, Münster, 1998. (101 Kart. DM 29,-.

Klaus Müller, Ordinarius für Philosophische Grundfragen der Theologie in Münster, startet mit diesem kleinen Buch die neue Reihe „Pontes“, in der herausragende Diplom- und Lizentiatsarbeiten als „philosophisch-theologische Brückenschläge“ zur Veröffentlichung gelangen sollen. Deekens Untersuchung über das Rationalitätsverständnis von G. Lindbecks programmatischem Werk *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* [vgl. ThPQ (145) 180–182] ist nicht nur ein beispielhafter Brückenschlag zwischen Theologie und Philosophie, sondern auch einer zwischen Alter und Neuer Welt. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie stellt immerhin einen der meistdiskutierten Ansätze Nordamerikas dar und harrt noch einer breiteren Rezeption in der deutschsprachigen Theologie, weshalb die unter der Betreuung von Müller entstandene Diplomarbeit besondere Beachtung finden sollte. Nach einer Einleitung legt der Vf. Lindbecks Position dar und verbindet diese geschickt mit philosophischen Standardwerken (6–42). Die Problematik spitzt sich der Themenstellung gemäß auf das Verständnis der Rationalität des Glaubens zu. Lindbeck leugnet zwar keineswegs universale Normen der Vernunft, meint jedoch, diese könnten nicht im Modus neuzeitlicher Letztbegründungsverfahren auf der Grundlage allgemein gültiger Kriterien erstellt werden: „Der Mensch kann nicht gleichsam aus der durch seine Sprache geprägten Lebenswelt heraustreten, um von einem archimedischen Punkt aus die Angemessenheit seiner Urteile zu überprüfen“ (37). Wie schon in der Fundamentaltheologie K. Müllers (1998) wird auch in dieser Arbeit der von Lindbeck bekämpfte *foundationalism* unglücklicherweise mit (epistemischem) „Fundamentalismus“ wiedergegeben; dieser überstrapazierte Allerweltsbegriff ist wohl kaum geeignet, den Anspruch kontext- und erfahrungsunabhängig verifizierbarer Begründungsprogramme auszudrücken.

Deeken verfolgt das Ziel, Lindbecks Konzept von Glaubensrationalität gegen häufig geäußerte Vorwürfe des Fideismus, Relativismus und Konfessionalismus zu verteidigen. Sinnvollerweise isoliert er nicht wie so manche Kritiker Passagen und Randbemerkungen des lutherischen Ökumenikers, der sich ja nie die Aufgabe gestellt hat, ein neues Rationalitätsverständnis philosophisch auszuarbeiten, sondern vielmehr auf neuesten Ergebnissen der spät- und postanalytischen Philosophie seines Landes aufbaut. Vielmehr versucht der Vf. eine Weiterführung und Vertiefung im Sinne Lindbecks vorzunehmen, indem er näher auf T.S. Kuhn und B. Mitchell eingeht (43–71). Anhand ihrer Ansätze soll der Rationalitätsbegriff erweitert werden: „Rationalität lässt

sich demnach nicht allein durch das Befolgen bestimmter (Ableitungs)-Regeln begründen, sondern zeigt sich in den Entscheidungen, in denen wir, uns an nicht auf Kriterien reduzierbaren Werten orientierend, aufgrund der uns zugänglichen Evidenzen urteilen“ (63). Auch wenn es keine neutrale Sprache außerhalb der (religiösen) Paradigmen gibt, können sehr wohl anhand der ‚intrasystematischen‘ Kohärenz rational Beurteilungen und Vergleiche von Symbolsystemen stattfinden. (Eine Bezugnahme zur sogenannten „Reformed Epistemology“ von A. Plantinga oder von Lindbecks Kollegen an der Yale University, N. Wolterstorff, hätte im übrigen mindestens ebenso zielführend Lindbecks Rationalitätsverständnis philosophisch verteidigt.)

Mit diesem Exkurs meint Deeken, fideistische und relativistische Vorwürfe gegenüber der Theologie Lindbecks entkräftet zu haben (72–90): ihr gehe es primär nicht um den Gültigkeitsbeweis apologetischer Gedankenkonstrukte in neutraler Manier, sondern um den Erweis der Relevanz einer konkret gelebten Glaubensform mit ihren Werten und Handlungsweisen. Gerade darin sieht der Vf. einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Zweckmäßigkeit fundamentaltheologischer Letztbegründung. Lindbeck mache einsichtig, „dass sich, auch wenn an der unbedingten, nicht-relativen Wahrheit von Behauptungen festgehalten wird, epistemische Ansprüche dennoch nur in kontextuell bestimmten Rechtfertigungsverfahren verteidigen lassen“ (93).

Diese Studie bildet einen konstruktiven Beitrag zur Diskussion über das philosophische Fundament postliberaler Theologie und führt Suchbewegungen durch, welche die umfangreiche Sekundärliteratur tatsächlich bereichern. Sie hat das Grundanliegen des vielbeachteten Ansatzes gut erfasst sowie eine triftige Brücke zum deutschsprachigen Diskurs geschlagen, die zur weiteren Neulandbegehung einlädt. Es ist zu wünschen, dass die folgenden Bände der Reihe Pontes auf derart hohem Niveau bleiben und von ähnlich erfrischender Aktualität sind.

Linz

Andreas Eckerstorfer

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ ROGOWSKI CYPRIAN, *Die katechetische Unterweisung in Polen nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Bonifatius, Paderborn 1997. (224) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

Der Autor wendet sich in seiner Darstellung der heutigen Katechese in Polen an deutsche Leser, von denen er hofft, dass sie sich „für das Phänomen des Glaubens in einem Land, das seit dem

2. Weltkrieg kommunistisch gewesen ist“, interessieren. Zwei Umbrüche haben die gegenwärtige polnische Katechese geprägt: Das II. Vatikanische Konzil wirkte umwälzend auf eine gewisse katechetische Routine, die sich – aus der Schule vertrieben – in die Pfarrei flüchtete, dort allerdings gut „überwintern“ konnte. Zuerst arbeitete man mit den alten Methoden weiter, welche die intellektuelle Seite des Glaubens überbetonten, der sozusagen operativen Seite des Glaubens aber nur geringe Aufmerksamkeit zuwendeten. Ein anderes Manko der vorkonziliaren Katechese sieht Rogowski darin, dass ihr anthropologischer Aspekt nur geringe Berücksichtigung erfuhr und ihre gesellschaftlichen Implikationen zu wenig beachtet wurden. Dass in einem Land mit einer beherrschenden Stellung des Katholizismus die ökumenische Dimension unterbelichtet war, erstaunt kaum, wird aber im Rückblick auf die Katechese der Vergangenheit als änderungsbedürftig angesehen.

Am 15. Juli 1961 wurde der in der Schule übliche Religionsunterricht verboten. In einer gewaltigen pastoralen und katechetischen Anstrengung übernahm die polnische Kirche die religiöse Unterweisung von Kindern und Jugendlichen in die Pfarreien. Dort verlor sie als innerkirchliche Aktivität zwar an gesellschaftlichem Einfluss, erfuhr aber durch das II. Vaticanum und nachfolgende katechetisch relevante Dokumente (Allgemeines Katechetisches Direktorium, Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae und das polnische Rahmenprogramm der Katechisierung von 1971) eine tiefgehende Erneuerung, die durch folgende Akzente gekennzeichnet ist:

- Die biblische Unterweisung erhält eine herausragende Stellung in der katechetischen Arbeit.
- Der anthropologische Aspekt der Glaubensunterweisung bekommt eine zunehmende Bedeutung. Die polnische Katechese wird nicht müde zu betonen, dass der Treue zu Gott eine Treue zu den Menschen entsprechen muss.
- Durch die Nähe zur Pfarrei erhält die Katechese eine enge Verbindung zur Liturgie.
- Die katechetischen Überlegungen wenden sich von einer einseitigen Betonung der Kinder- und Jugendkatechese der Vertiefung des Glaubens auch bei den Erwachsenen zu.
- Didaktische und methodische Probleme kommen verstärkt in den Blick, dabei schwinden Berührungspunkte zur Didaktik der polnischen – noch kommunistischen – Schule.

Rogowski geht so vor, dass er nach einem kurzen Blick auf die vorkonziliare Lage die für die Katechese wichtigen konziliaren und nachkonziliaren Dokumente erörtert. Er schildert die Neuansätze, die er verschiedenen – auch im deutschen Sprachraum bekannten – polnischen Religionspädagogen (Charytanski, Materski,

Finke, Murawski und Majewski) zuordnet. Das Buch schließt mit der Schilderung der Aussichten und dem Bericht über erste Erfahrungen mit dem zweiten Umbruch der polnischen Katechese: Seit dem 1.9.1990 ist die christliche Unterweisung wieder ordentliches Lehrfach an den Schulen in Polen. Der Autor bejaht diese Rückkehr, betont aber auch, dass es sich um eine herausfordernde Aufgabe handelt.

Wer sich daran gewöhnt hat, mit dem Begriff „Gemeindekatechese“ einen Lernvorgang zu verbinden, der nicht von den Hauptamtlichen und Professionellen der Gemeinde in Gang gesetzt wird, sondern von Glaubenden in der Gemeinde, die ihre Aufgabe erkannt haben, Rechenschaft von ihrer Hoffnung zu geben, stößt sich daran, dass diese Formulierung bei Rogowski regelmäßig eine von der Pfarrei mit katechetisch ausgebildetem hauptamtlichen Personal veranstaltete Unterweisung bezeichnet. Der Ausdruck „pfarrliche Katechese“ oder „Katechese in der Gemeinde“ träfe die gemeinte Sache genauer. Der am Thema interessierte Leser hätte sich auch gewünscht, dass Rogowski außer dem einen Beispiel einer konkreten Katechese, die er nur im Aufriss vorlegt, weitere „Proben“ aus dem katechetischen Alltag angeboten hätte. Das Buch wäre durch weitere Beispiele nicht nur farbiger, sondern auch instruktiver geworden.

Wer sich über religionspädagogische Bemühungen in Polen und die Anreger der polnischen Katechese informieren will, wird Rogowskis Buch mit Gewinn an Information und zunehmenden Verständnis für die polnische Katechese lesen. Die Lektüre hilft auch dabei, den politisch interessierten Blick nach Osten durch eine kirchliche und religionspädagogische Einstellung zu schärfen. Der Hoffnung auf Interesse deutscher Leser für die gegenwärtige katechetische Situation in Polen, die der Autor in seiner Einleitung äußert, kann sich der Rezensent nur anschließen.

Stotternheim

Franz Georg Friemel

SPIRITUALITÄT

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Maria für heute*. Neuausgabe Johannes Verlag Einsiedeln-Freiburg 1997. (75). DM/sFr 17,-/S 124,-. Der 1988 verstorbene große Basler Theologe und Seelsorger geht in diesem 1985 verfassten Bändchen vom 12. Kapitel der Apokalypse aus: Die Frau und der Drache. Glaube und Kirche sind von da her ausgesetzt und hineingestellt in einen dramatischen Kampf, dessen Waffen in Wahrheit, Gerechtigkeit, Bereitschaft, die Frohbotschaft zu künden, Glaube, Heilszuversicht, im Wort Gottes und im beharrlichen Gebet bestehen.

Weitere Meditationen umkreisen die Themen: In Schmerzen gebären; Maria, das Gedächtnis der Kirche (Marias Nachdenken; Maria und Pfingsten; Kirchenlehrerin); Ehe und Jungfräulichkeit (Das Erbe Israels; Maria und Josef; Maria und Johannes); Die Armen (Magnifikat; Tut, was er euch sagt; Da kamen seine Mutter und seine Brüder); Die Wunde schafft Raum (Wunde als Zuflucht, Schutzmantel).

Für Balthasar ist Maria kein Randthema der Theologie, sondern unlösbar mit Christologie, Ekklesiologie und Anthropologie verbunden. In der Mariologie bündeln sich die zentralen Anliegen seines theologischen Werkes. Die durch Bibel und Kirchenväter inspirierte Sprache B.s ist nicht einfach modern und aktuell. Das „Für heute“ im Buchtitel ist wohl im Sinne der Provokation zu deuten. Die Gegenwart wird im Licht (beziehungsweise Schatten) des apokalyptischen Kampfes gedeutet. Weniger geht es um eine Spurenlese der „Logoi spermatikoi“. Dabei ist von Balthasar von aktuellen Themen gar nicht so weit entfernt, wie es vordergründig erscheint: Das Thema der Verfolgung ist zentral für Emmanuel Levinas, jenes der Verwundbarkeit für Dorothee Sölle, das des Gedächtnisses für die Philosophie und Theologie nach Auschwitz... Auch wenn die konkrete Ausführung von B.s im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis problematisch erscheint, so integriert er doch Eros und Lieblichkeit in die Theologie, wie es bei einer abstrakten Rede vom Subjekt nicht der Fall ist.

Freiburg i.B.

Manfred Scheuer

■ DE LUBAC KARDINAL HENRI, *Meine Schriften im Rückblick*. (Theologia Romanica XXI) Johannes, Einsiedeln 1996.

Nicht immer stellen Biographien oder Memoiren das Lebenswerk eines Menschen in treffender Form vor Augen, es vermag oft einsichtiger in Form eines kritischen und zugleich erläuternden Berichts geschehen, denn dann tritt die Person stärker in den Hintergrund, und die Sache selbst, um die es im Leben des betreffenden Menschen ging offenbart dessen Größe.

Das Vermächtnis „Meine Schriften im Rückblick“ (Originaltitel: „Mémoire sur l'occasion de mes écrits“, erschienen 1989) des 1991 verstorbenen bedeutenden französischen Theologen Henri de Lubac zählt zu dieser Schriftgattung. Die Übersetzung ins Deutsche nach der zweiten überarbeiteten und vermehrten französischen Auflage von 1992 stammt von Manfred Lochbrunner (biographischer Teil) und von August Berz (dokumentarische Texte).

Diese Darstellung des Lebenswerkes von De Lubac beleuchtet fast ein volles Jahrhundert der Theologie- und Kirchengeschichte. Im Kreis mit

Hans Urs von Balthasar, Jean Danielou, Yves Congar und ab dem Beginn des II. Vaticanums auch mit Joseph Ratzinger war De Lubac bemüht, die katholische Theologie aus einer fast nur thomistisch geprägten und von gewissen römischen Theologen schier ängstlich gehüteten Doktrin herauszuführen.

Diese vorliegende Schau über das Leben und Schaffen von De Lubac offenbart wie er bis kurz vor dem II. Vaticanum als „Rebell“, sogar als „Irrlehrer“ einer neomodernistischen Theologie angesehen und ab Juni 1950 mit einigen Professoren der Theologischen Fakultät von Fourvière/Lyon verurteilt mit einem Lehrverbot belegt worden war. Papst Pius XII. äußerte sich über ihn: „Das Unangenehme bei ihm ist, dass man nie weiß, ob das, was er sagt oder schreibt, mit dem übereinstimmt, was er denkt“ (201). In der Folge wurden die bisher erschienenen Werke De Lubac's aus sämtlichen Bibliotheken der Jesuitenkollegien entfernt.

Mit der Nachfolge von Pius XII. änderte sich aber die Lage. Johannes XXIII. war mit der Enzyklika „*Humani generis*“ nicht einverstanden, ja er hatte von ihr zunächst nur Kenntnis aus der Presse. Papst Johannes XXIII. berief De Lubac wie auch Yves Congar u.a. als Konsultoren des II. Vaticanums. De Lubac übte einen besonderen Einfluss auf die Konstitution „*Dei Verbum*“ aus. Als aber um 1964 sich bereits eine „para-konziliare“ Unruhe bemerkbar machte, oft weit entfernt vom Willen der Konzilsväter, äußerte sich De Lubac den Konzilsvätern gegenüber: „Versäumen Sie es nicht, gleich nach Abschluss, sobald Sie in Ihre Diözese zurückgekehrt sind, die erreichten Ergebnisse des Langen und Breiten zu erklären und die Initiative für richtige Orientierungshilfen zu ergreifen, andernfalls könnten Sie bitter enttäuscht werden“ (406). Nachkonziliare Ereignisse zeigen, wie recht er hatte. So kritisiert De Lubac in ziemlicher Schärfe jene Vertreter einer „richtungslosen Modernität“, die sich vom Geist des Konzils zunehmend entfernte. Er distanzierte sich von gewissen Theologen der „Concilium“-Gruppe und sah in den siebziger Jahren deutliche Keime einer „Entstellung der Kirche“. Als Mitglied des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden bemerkte er eine zunehmende „Marxisation“ durch gewisse Kreise.

So blieb De Lubac zuerst „Rebell und Irrlehrer“, bis er wieder anerkannt wurde, und schließlich, da er zeitlebens als profunder Kenner der Patristik der kirchlichen Tradition verbunden war, verkannte man ihn als „Konservativen“.

Die Darstellung dieses hochinteressanten „Rückblicks“ vermittelt einen faszinierenden Einblick nicht nur in das Denken eines bedeutsamen Theologen des 20. Jahrhunderts, sondern bildet durch die in Abwechslung erfolgende biographi-

sche Schilderung und durch die jeweils angefügten Zeugnisse aus dem Werk De Lubac's ein nicht zu unterschätzendes Werk kirchlicher Geschichte der Gegenwart.

Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn vermerkt in seinem Vorwort, „De Lubac hat nie beansprucht, einen originellen ‚Ansatz‘ zu entwickeln, ein System zu entwerfen“. Ja, De Lubac stelle selber fest: Vergeblich würde man im Gesamt so verschiedenartiger Veröffentlichungen eine wirklich persönliche philosophische oder theologische...Synthese suchen, ob man sie nun kritisieren oder billigen wollte (472).

Linz

Josef Hörmandinger

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ CORDES PAUL JOSEF, „*Tuet Gutes allen!*“. 21 Thesen zur Caritas-Arbeit. Bonifatius, Paderborn 1999. (134) Geb. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,80.

KLASVOGT PETER/LETTMANN REINHARD (Hg.), *Priester mit Profil*. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes. (Kontur Bd. 1246) Bonifatius, Paderborn 2000. (147) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,60.

KOENEN KLAUS/KÜHSCHMELM ROMAN, *Zeitenwende*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. (Neue Echter Bibel, Themen 2) Echter. Würzburg 1999. (130) Brosch. DM 28,-/S 204,-/sFr 27,-.

KÖRNER BERNHARD/AIGNER MARIA E./EICHBERGER GEORG (Hg.), *Bischofsbestellung*. Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema *Demokratie in der Kirche* von INHOFFEN PETER/HÖLZL MICHAEL. Inkl. CD-ROM. (Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 3) Styria, Graz 2000. (235) Geb.

LANGTHALER RUDOLF (Hg.), *Theologie als Wissenschaft*. Ein Linzer Symposium. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 1) Peter Lang, Frankfurt/M. 2000. (169) Kart.

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Der Mythos der Zahl – Das Jahr 2000*. Apokalyptik in der Event-Gesellschaft. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 2) Peter Lang, Frankfurt/M. 2000. (163) Kart.

PAPST PAUL JOHANNES II., *Ecclesia in America*. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 141. Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999. (88)

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ KASPAR PETER PAUL, *Zur Firmung*. Das große Geschenkbuch. Mit einem Vorwort von Bischof Maximilian Aichern. Styria, Graz 2000. (48, Farbb.) Geb. S 149,-/DM 19,80/sFr 19,80.

KAPELLARI EGON, *Zu Pfingsten in Jerusalem*. Ein Bischof schreibt zur Firmung. Styria, Graz 1999. (167) Geb. S 198,-.

REINELT BISCHOF JOACHIM, *Fest des Geistes*. Gedanken zur Firmung. Benno, Leipzig 1999. (24, zahlr. Abb.) Brosch. DM 9,80.

BIBELWISSENSCHAFT

■ GUBLER MARIE-LOUISE, *Im Haus der Pilgerschaft*. Zugänge zur biblischen Texten. (ÖB 37) Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1999. (304) Brosch. sFr 37,-/DM 44,-/S 321,-.

HÖVER GERHARD (Hg.), *In Verantwortung vor der Geschichte*. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. (Kleine Bonner Theologische Reihe 3) Borengässer, Bonn 1999. (105) Kart. DM 17,80/S 130,-/sFr 17,-.

KRAUS WOLFGANG, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk. (SBS 179) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1999 (192) Kart. DM 45,80.

KREMER JACOB, *Enthüllungen der Zukunft: Tod – Rettung – Weltgericht*. (Topos, Bd. 317) Pustet, Regensburg 1999. (159) Kart.

DOGMATIK

■ BEYSCHLAG KARLMANN, *Grundriss der Dogmengeschichte*. Bd. II: *Gott und Mensch*. Teil 2: Die abendländische Epoche. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000. (456) Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 89,-.

DVORAK RAINER, *Gott ist Liebe*. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel (BDS 31) Echter, Würzburg 1999. (394) Brosch.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KARL RAHNER AKADEMIE (Hg.), *Geschichte denken*. (Religion – Geschichte – Gesellschaft/Fundamentaltheologische Studien Bd. 13) Lit-Verlag, Münster 1999. (116) Kart. DM 29,80.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. F. Pustet, Regensburg 2000. (93) Kart.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie. 3., vollst. Überarb. Auflage. Pustet, Regensburg 2000. (488) Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 64,50.

WERBICK JÜRGEN, *Den Glauben verantworten*. Eine Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 2000. (870) Geb. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-.

KIRCHENGESCHICHTE

■ CONRAD ANNE (Hg.), *„In Christo ist man weder man noch weyb“*. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. (KLK 59) Aschendorff, Münster 1999. (232) Kart. DM 39,80.

GORITZKA RICHARD, *Der Seelsorger Richard Grosche (1888–1967)*. Dialogische Pastoral zwischen Erstem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil. (S.Th.P.S. 39) Echter, Würzburg 1999. (289) Brosch. DM 39,-/S 285,-/sFr 37,-.

GROSSRUCK JOHANN, *Das Stift Schlägl und seine Pfarren im Dritten Reich*. Die Situation des Prämonstratenserstiftes Schlägl und seiner im Oberen Mühlviertel und in Südböhmen gelegenen Pfarren im Vorfeld, während und unmittelbar nach der Zeit des Nationalsozialismus (1938–1945) unter besonderer Berücksichtigung der Konsequenzen für das klösterliche, seelsorgliche und spirituelle Leben sowie der persönlichen Lebensschicksale unmittelbar betroffener Menschen. (Hg. von Helmut Wagner) Edition Kirchen · Zeit · Geschichte, Wagner, Linz 1999. (399) Kart.

HILSCH PETER, *Johannes Hus*. Prediger Gottes und Ketzer. F. Pustet, Regensburg 1999. (327) Geb.

HOGG JAMES/GIRARD ALAIN/LE BLÈVEC DANIEL (Hg.), *Los Cartujos en Anadaluca*. (Bd 1: 235 S.; Bd. 2: 358 S; zahlr. Abb., Bildteile; Bd. 3: 75 S, Bildband.) (An. Cart. 150); HOGG JAMES (Hg.), *Fr. Augustine Baker: Doubts and Calls*. (An. Cart. 119:10) (153) Kart.; GRIBBIN JOSEPH A. (Hg.), *Liturgical and Miscellaneous Questions, Dubia and Supplications to La Grand Chartreuse from the English Province in the Later Middle Ages*. (An. Cart. 100:32) (110) Kart.; PERKINS CYNTHIA O., *A Study of the Iconography of Jusepe de Ribera's Madonna with Child and Saint Bruno*; JAMES HOGG, *Francisco de Zurbarán*. (80, zahlr. Abb.) Kart. Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1999.

HAUSBERGER KARL, *Hermann Schell (1850–1906)*. Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3) F. Pustet, Regensburg 1999. (544) Kart.

HENGST KARL/SCHMITT MICHAEL (Hg.), *Lob der brüderlichen Eintracht*. Die Kalandrbruderschaften in Westfalen. Festschrift aus Anlass des 650-jährigen Bestehens der Kalandrbruderschaft in Neuenheerse. (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, Bd. 17) Bonifatius, Paderborn 2000. (192) Geb.

VON PADBERG LUTZ E./FÜRSTENBERG MICHAEL (Hg.), *Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte*. Bonifatius, Paderborn 1999. (245) Geb. DM 49,80/S 364,-/sFr 47,30.

SAINITZER LUKAS (Hg. und Übers.), *Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan*. ÖÖ. Landesarchiv, Linz 1999. (381) Geb. S 420,-.

WEINFURTER STEFAN, *Heinrich II. Herrscher am Ende der Zeiten*. F. Pustet, Regensburg 1999. (400) Geb.

WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Bernhard von Clairvaux – Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Bd. X: Registerband. Tyrolia, Innsbruck 1999. (444) Geb.

WOHLMUTH JOSEF/ALBERIGO GIUSEPPE u.a., (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bd 2: Konzilien des Mittelalters. Schöningh, Paderborn 2000. (655) Geb. DM 198,-/S 1.445,-/sFr 182,30.

ZINNHOBLER RUDOLF/PANGERL KRIEMHILD, *Kirchengeschichte in Linz: Fakultät – Lehrkanzel – Professoren*. Mit Beiträgen von Johannes Ebner, Josef Lenzenweger (†), Isfried Pichler, Friedrich Schragl und Monika Würthinger. Diözesanarchiv Linz, Linz 2000. (361, 15 Abb.) Geb. S 300,-/DM 45,-.

KUNST

■ DIE GROSSE BIBEL DER MODERNE. *Inspirationen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999. (928, 200 Abb.) Geb. Schuber. Standardausgabe: DM 298,-/S 2.175,-/sFr 283,-/lim. Vorzugsausgabe DM 1.498,-/S 10.935,-/sFr 1.423,-.

KASPAR PETER PAUL, *Musica Sacra*. Das Große Buch der Kirchenmusik. Styria, Graz 1999. (153, zahlr. Farbb.) Geb. S 350,-.

LEISCH-KIESL MONIKA/SCHWANBERG JOHANNA (Hg.), *Nexus*. Künstlerische Interventionen im Stadtraum. Springer, Wien/New York 1999. (229, zahlr. Abb.) Brosch.

L E X I K O N

■ TRE – *Theologische Realenzyklopädie*. Band 30: Samuel – Seele. De Gruyter, Berlin 1999. (813) Geb.

LITURGIE

■ FUCHS GUIDO, *Es muss nicht immer „Messe“ sein*. Gottesdienstformen im Kirchenjahr. (Konkrete Liturgie) F. Pustet, Regensburg 1999. (152) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,50.

RAU STEFAN, *Sonntagsgottesdienst ohne Priester*. Problematik und Hilfen für die Praxis. (Laien leiten Liturgie) Butzon & Bercker, Kevelaer 1999. (128) Pb. DM 32,-/S 234,-/sFr 30,50.

RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Der Geist der Liturgie*. Eine Einführung. Herder, Freiburg 2000. (208) Geb. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

M A R I O L O G I E

■ MENKE KARL-HEINZ, *Fleisch geworden aus Maria*. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche. F. Pustet, Regensburg 1999. (187) Kart. DM 34,-/S 248,-/sFr 32,-.

SPENDEL STEFANIE AURELIA/WAGNER MARI-ON (Hg.), *Maria zu lieben*. Moderne Rede über eine biblische Frau. F. Pustet, Regensburg 1999. (147) Kart. DM 29,80/S 219,-/sFr 28,-.

ZIEGENAUS ANTON (Hg.), *Volksfrömmigkeit und Theologie*. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen. F. Pustet, 1998. (207) Kart.

M O R A L T H E O L O G I E

■ PAX CHRISTI OBERÖSTERREICH (Hg.), *Franz Jägerstätter*. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung. (Band 1 der Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung; Pastoralamt der Diözese Linz) Edition Kirchen · Zeit · Geschichte, Wagner, Linz 1999. (148) Kart.

RENOLDNER SEVERIN, *Europa – unser Staat? Glaube, Moral und Politik der Europaidee*. (Hg. von Hans Übleis) (Band 2 der Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung; Pastoralamt der Diözese Linz) Edition Kirchen · Zeit · Geschichte, Wagner, Linz 1999. (204) Kart.

Ö K U M E N E

■ ENANG KENNETH, *Nigerian Catholics and The Independent Churches*. A Call to Authentic Faith. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 2000. (240) Kart. sFr 36,-.

Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 26) Herder, Freiburg 1999. (343) Kart.

P A S T O R A L T H E O L O G I E

■ BECK MATTHIAS, *Seele und Krankheit*. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie. Schöningh, Paderborn 2000. (404) Kart. DM 98,-/S 715,-/sFr 90,30.

HASLINGER HERBERT (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Band 1: Grundlegungen. Grünewald, Mainz 1999. (412) Geb. DM 56,-.

HELLER ANDREAS/HEIMERL KATHARINA/HUSEBÖ STEIN (Hg.), *Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun*. Wie alte Menschen würdig sterben können. Lambertus, Freiburg/Br. 1999. (217) Kart.

HENKYS JÜRGEN, *Singender und gesungener Glaube*. Hymnologische Beiträge in neuer Folge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. (300) Kart. DM 82,-.

KARRER LEO; *Die Stunde der Laien*. Von der Würde eines namenlosen Standes. Herder, Freiburg 1999. (351) Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 38,-.

TEBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*. Kontexte – Kriterien – Konkretionen. (S.Th.P.S. 38) Echter, Würzburg 1999. (815) Brosch.

TOMKA MIKLÓS/AUSRA MALAUSKAITĖ MIT ANDRIUS NAVICKAS, NIKO TOŠ UND VINKO POTOČNIK, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien*. Schwabenverlag, Ostfildern 2000. (366) Kart.

TOMKA MIKLÓS/ZULEHNER PAUL M., *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern 2000. (248) Kart.

VÖGELE RUDOLF, *Neuer Wein in alte Schläuche*. Chancen und Grenzen von Gemeindeentwicklung aus dogmatischer und pastoraltheologischer Perspektive. (DITH 83) Eos, St. Ottilien 1999. (307) Kart. DM 34,-.

WAGENER-ESSER MEIKE, *Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil*. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesan Caritasverbands 1916. (MthA 61) Oros, Altenberge 1999. (469) Kart. DM 80,-.

PHILOSOPHIE

■ ARROYABE ESTANISLAO, *Subjekt und Subjekte*. (STS 12) Tyrolia, Innsbruck 2000. (240) Kart.

BAUMGARTNER HANS MICHAEL/WALDENFELS HANS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. (Alber-Reihe Philosophie) Karl Alber, Freiburg 1999. (143) Geb. DM 64,-/S 467,-/sFr 61,-.

HERZGSELL JOHANNES, *Dynamik des Geistes*. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner. (IST 54) Tyrolia, Innsbruck 2000. (354) Kart. S 450,-/DM 61,50/sFr 58,50.

DE LUBAC HENRI, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999. (492) Geb.

MUCK OTTO, *Rationalität und Weltanschauung*. Philosophische Untersuchungen. Tyrolia, Innsbruck 1999. (448) Brosch. S 348,-/DM 47,80/sFr 45,50.

SEPP HANS RAINER (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie*. Dreizehn Studien von Husserl aus. (Phänomenologie II/7) Karl Alber, Freiburg 1999. (338) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

UHL FLORIAN/BOELDERL ARTUR R. (Hg.), *Rituale*. Zugänge zu einem Phänomen. (Schriften der Österr. Gesellschaft für Religionsphilosophie, Bd. 1) Parerga, Düsseldorf und Bonn 1999. (263)

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ ANGEL HANS-FERDINAND (Hg.), *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*. (ThkD 4) Styria, Graz 2000. (288) Geb. S 298,-/DM 40,80/sFr 39,-.

PORZELT BURKHARD, *Jugendliche Intensiv-Erfahrungen*. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz. Manumedia Verlag Schnider, Graz 1999. (285) Kart. S 350,-/DM 50,-.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ JAHRBUCH FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN 7/8. (1999/2000) Festschrift für Petrus Bsteh. Hg. KHOURY ADEL THEODOR. Oros, Altenberge 1999. (474) Kart.

KHOURY PAUL, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*. (Religionswissenschaftliche Studien 11/4; 686 S, Kart. DM 140,-; 11/5; 342 S, Kart. DM 80,-) Echter/Würzburg + Oros, Altenberge 1999.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Arbeit*. (Akademische Völker und Kulturen St. Augustin) Steyler Verlag, Nettetal 1999. (113) Kart.

NIKETAS VON BYZANZ, *Schriften zum Islam I*. Griechisch-deutsche Textausgabe von FÖRSTEL KARL. Echter/Würzburg und Oros/Altenberge 1999. (XXVII + 225) Kart. DM 92,-.

SOZIALLEHRE

■ SABERSCHINSKI ALEXANDER, *Warum die Guten nicht die Dummen sind*. Katholische Soziallehre heute. Paulinus, Trier 1999. (184) Kart. DM 24,80.

SPIRITUALITÄT

■ DELBREL MADELEINE, *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2000. (202) Kart.

MARX REINHARD/SCHALLENBERG PETER (Hg.), *„Ihr seid der Brief Christi“*. Priestersein im Zeugnis von Therese von Lisieux, Johannes XXIII. und Romano Guardini. (Kontur 1025) Bonifatius, Paderborn 1999. (128) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80.

PINCKAERS ERVAIS, *Das geistliche Leben des Christen*. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. (Amatea. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XVII/2) Bonifatius, Paderborn 1999. (342) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,10.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Gottesrede – Gottesfrage
Jan Kerkhofs:	Gott in der Alltagssprache der Europäer
Clemens Sedmak:	Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie

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. 0732/784293-4142, 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	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
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 KG, Gutenbergstraße 8,
D-93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax 0732/784293-4156

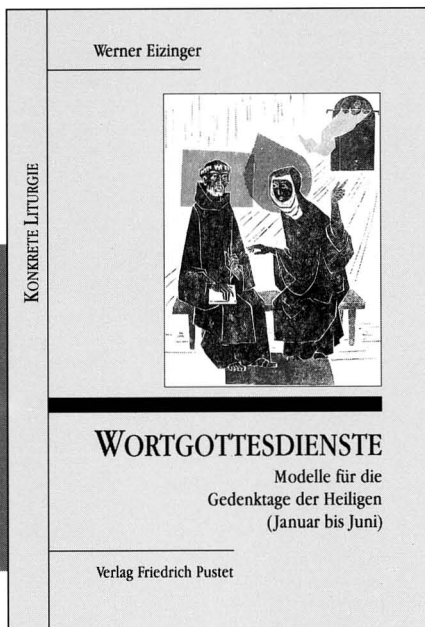
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, Bethlehemstraße 20,
A-4020 Linz

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Neuerscheinungen

Wortgottesdienste von Werner Eizinger



Die bewährte Reihe hier mit Modellen für die Heiligengedenktage in der ersten Jahreshälfte. Neben allen gebotenen wie nichtgebotenen Gedenktagen werden auch einige weitere (Herren-) Feste berücksichtigt: Darstellung des Herrn, Verkündigung des Herrn, Verklärung des Herrn, Kreuzerhöhung u.a. Wie immer sind enthalten: **Einführung / Kyrie-Rufe / Fürbitten / Kommunionmeditation / Schlußgebet.** Wie alle Wortgottesdienste von W. Eizinger ausgestattet mit Fadenheftung, Zeichenband und in Hardcover:

Werner Eizinger

Wortgottesdienste. Modelle für die Gedenktage der Heiligen (Januar bis Juni)

Reihe: Konkrete Liturgie. 248 Seiten
DM 49,80 / sFr 47.- / öS 364,-
ISBN 3-7917-1667-0

Soeben ist auch der 2. Band erschienen:

Wortgottesdienste. Modelle für die Gedenktage der Heiligen (Juli bis Dezember)

Reihe: Konkrete Liturgie. 312 Seiten
DM 49,80 / sFr 47.- / öS 364,-
ISBN 3-7917-1688-3

Alle Texte zeichnen sich durch eine dem liturgischen Anlass angemessene moderne, verständliche und lebensnahe Sprache aus. Die Modelle eignen sich sowohl für die Vorbereitung und Gestaltung des Wortgottesdienstes der Messe als auch für priesterlose Wortgottesdienste.

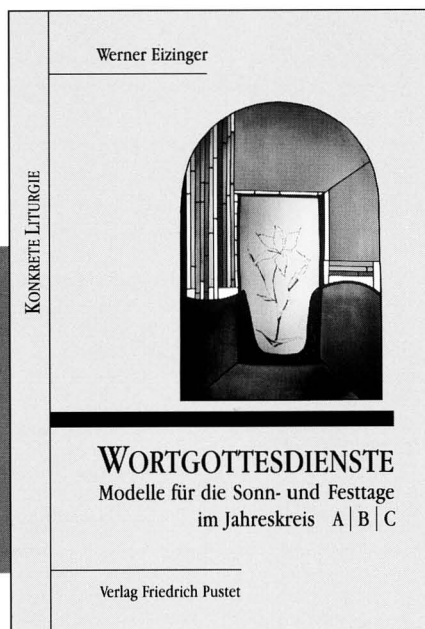
Seit Herbst 99 liegen alle drei Bände der **Wortgottesdienste im Jahreskreis** vor:

Band 1: Die Sonn- und Festtage im Jahreskreis A/B/C – ISBN 3-7917-1632-8

Band 2: Die Werktage im Jahreskreis (1.-17. Woche) – ISBN 3-7917-1633-6

Band 3: Die Werktage im Jahreskreis (18.-34. Woche) – ISBN 3-7917-1634-4

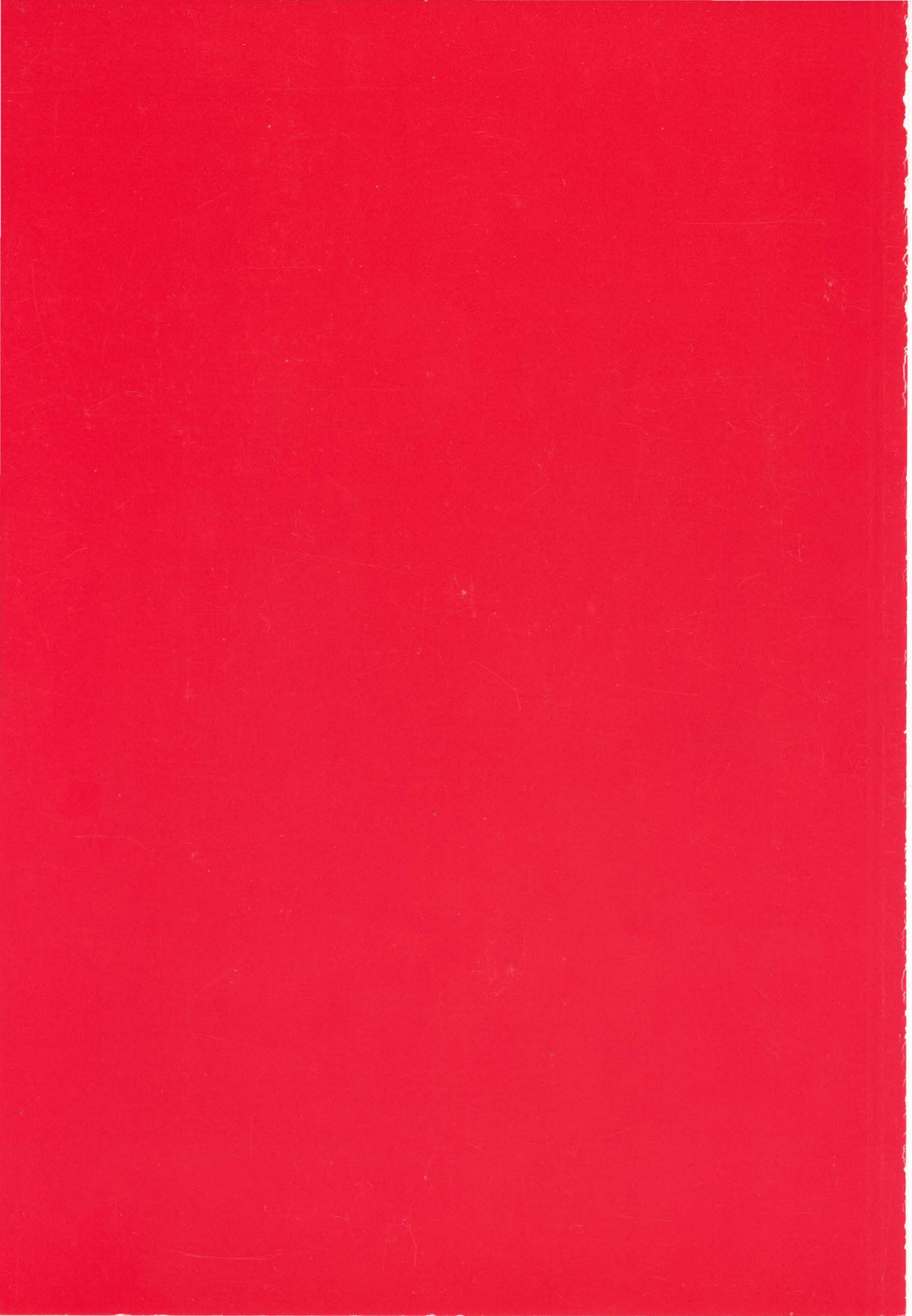
Jeder Band mit rund 220 Seiten, Hardcover, mit Fadenheftung und Zeichenband
DM 49,80 / sFr 47.- / öS 364,-



Verlag Friedrich Pustet

D – 93008 Regensburg - www.pustetverlag.de





THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

GOTTESREDE – GOTTESFRAGE

Kerkhofs · Gott in der Alltagssprache der Europäer

Kroll · „...deine Bilder stehn vor dir wie Namen“

Schwienhorst-Schönberger · Gottesbilder im AT

Sedmak · Gottesreden und Gottesschweigen
in der Philosophie

Fuchs · Gott ist kein Hampelmann

Gelmi · Inquisition und Hexenverfolgung

Eder · Katholische Soziallehre und Migration

Sauer · Neue Paradigmen, alte Argumente?

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft,
Dogmatik, Ethik, Festschrift, Jahrbuch, Kirchengeschichte,
Kunst, Lexikon, Liturgie, Ökumene, Pastoraltheologie,
Philosophie, Soziallehre, Spiritualität

4 2000

148. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2000

Schwerpunktthema: Gottesrede – Gottesfrage	
Jan Kerkhofs: Gott in der Alltagssprache der Europäer	338
Thomas Kroll: „...deine Bilder stehn vor dir wie Namen“. Auf der Suche nach Gott im Kino der Gegenwart	348
Ludger Schwienhorst-Schönberger: Gottesbilder des Alten Testaments	358
Clemens Sedmak: Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie	369
Ottmar Fuchs: Gott ist kein Hampelmann	379
Abhandlungen:	
Josef Gelmi: Wichtige päpstliche Dokumente zur Inquisition und Hexenverfolgung	388
Bernhard Eder: Katholische Soziallehre und Migration. Zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Ordnung	396
Hanjo Sauer: Neue Paradigmen, alte Argumente? Zur Fundamentaltheologie von Jürgen Werbick	405
Bericht:	
Severin Lederhilger/Herbert Kalb: Römische Erlässe	411
Literatur:	
Besprechungen: Aktuelle Fragen (415), Anregungen für die Praxis (420), Bibelwissenschaft (421), Dogmatik (423), Ethik (426), Festschrift (426), Jahrbuch (427), Kirchengeschichte (427), Kunst (431), Lexikon (432), Liturgie (433), Ökumene (434), Pastoraltheologie (435), Philosophie (436), Soziallehre (438), Spiritualität (438)	
Eingesandte Schriften	439
Fakultätsnachrichten	442
Register	444
Impressum	letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
 Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20,
 Tel. 0732/784293-4142, 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 Mitarbeiter: Bernhard Eder, Am Jägerberg 2, D-93426 Strahlfeld
 Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen
 Prof. Dr. Josef Gelmi, Carduccistraße 10/1, I-39042 Brixen
 Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 Prof. Dr. Jan Kerkhofs SJ, Waversebaan 220, B-3001 Leuven
 Thomas Kroll, Oppenhoffstraße 6, D-53111 Bonn
 Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Universität Passau, D-94030 Passau
 Doz. DDDr. Clemens Sedmak, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathsschrift“). 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!

Wer in Theologie und Kirche zur Erneuerung beitragen will, kann die Verdunstung des Glaubens nicht als nebensächlich verdrängen. Denn nicht nur einzelne Aspekte und Ausfaltungen christlicher Existenz sind fragwürdig geworden. Gott selbst ist vielen zur Frage geworden, ja manchen erscheint schon das Wort Gott als inhaltsleer und belanglos. Eine Kirche, die mit all ihrem Handeln an Gott erinnern will, kann an diesen Entwicklungen nicht achtlos vorübergehen. Denn will die Kirche sich selbst nicht aufgeben, wird sie mit ihrer ganzen Kraft versuchen müssen, von Gott glaubwürdig und verständlich Zeugnis zu geben. Wie also in unserer Zeit und Gesellschaft nach Gott zu fragen und von ihm zu sprechen ist, gehört deshalb zu den großen Herausforderungen. Antworten werden dabei immer vorläufig bleiben, weil angemessene Gottesrede aus echter Zeitgenossenschaft erwachsen muss und nicht ein für allemal gefunden werden kann.

Verständliche Gottesrede kann also nicht absehen von dem, was die Menschen heute glauben, wie sie von Gott reden oder mit welchen Bildern und Begriffen die Erinnerung an Gott wachgehalten wird. Vernünftige Gottesrede muss sich den Anfragen der philosophischen Rückfrage stellen. Christliche Gottesrede hat sich am Zeugnis der Schrift auszurichten und wird so die eigene Zuverlässigkeit erproben.

Kirchliche Gottesrede dient dabei nicht nur der gegenseitigen Bestärkung, sondern soll auch den Nichtglaubenden oder den nicht christlich Glaubenden Rechenschaft von der Hoffnung geben, die uns trägt.

Freilich darf die Rede über Gott diesen nicht zum Gegenstand eigenmächtiger Spekulation werden lassen. Das intellektuelle Bemühen – auch in diesem Heft – ist nämlich kein Selbstzweck. Alle kirchliche Gottesrede muss zu einem Sprechen beitragen, das mit Gott und seiner letzten Unbegreiflichkeit rechnet. Kirchliche Gottesrede muss Gott groß sein lassen – sie muss doxologisch sein. Anders gesagt: Kirchliche Rede über Gott muss am Ende einfließen in die große Rede der Kirche zu Gott. Damit werden Gebet und Gottesdienst zu den Orten, an denen das Sprechen von Gott seinen dichtesten Ausdruck und Höhepunkt finden muss.

Weil Gott der ganz andere ist, werden wir mit der Gottesfrage nie einfach fertig sein. Den letzten Grund, dass wir dennoch nach ihm fragen und von ihm sprechen können, entdecken wir als Christinnen und Christen in der Selbstoffenbarung Gottes. Die Auseinandersetzung mit diesem Zentrum unseres Glaubens steht deshalb nicht zufällig am Ende des Jahres, das an die Menschwerdung Gottes vor 2000 Jahren erinnert.

Ihre Redaktion

JAN KERKHOF

Gott in der Alltagssprache der Europäer

Die Frage, was die Menschen glauben, lässt sich nicht aus ihren formalen Religionszugehörigkeiten beantworten. Der Jesuit und emeritierte Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Löwen und Begründer der Europäischen Wertestudie informiert über Gottesrede und Gottesvorstellungen in Europa und macht damit auf eine entscheidende pastorale Herausforderung aufmerksam. (Redaktion)

Einleitung

In vielen europäischen Sprachen ist Gott mindestens noch in Ausdrücken anwesend, die mit Enttäuschung oder Überraschung zu tun haben, wie: „Mein Gott!“. In einigen Ländern wie in Frankreich und in Belgien wird der Name Gottes nicht selten mit einem Fluch gekoppelt, eigentlich nur ein Füllwort für Leute, die lediglich über ein sehr beschränktes Vokabular verfügen. Aber in einem Europa, das sicher in vielen Städten durch Agnostizismus gekennzeichnet ist, ist ein explizites Gespräch über Gott meistens verschwunden. Auch bei praktizierenden Christen, die an Gott glauben, wird aus Höflichkeit oder aus Schüchternheit Gott nur selten direkt erwähnt. Sie leben doch in einer Umgebung, die ständig pluralistischer wird. Nur im kleinen Kreis und meist dort, wo man zusammen betet, wird Gott noch genannt und als anwesend anerkannt. Viele Studien lehren, dass auch bei

praktizierenden Christen äußerst selten in der eigenen Familie zusammen gebetet wird, zum Beispiel am Tisch. Gott kommt noch seriös zur Sprache in der Liturgie (wo immer weniger Menschen anwesend sind), im Religionsunterricht und besonders im ganz persönlichen Gebet, obwohl immer noch der Spruch ‚In Gott we trust‘ auf dem amerikanischen Dollar und ‚God zij met ons‘ auf dem Gulden der Holländer steht.

Untersuchungen über Gott in der Alltagssprache gibt es nur ganz wenige, und meistens nur in kleineren soziopsychologischen Fallstudien. Darum möchte ich mich in diesem Beitrag auf die Resultate der Meinungsbefragungen beschränken. Auf europäischer Ebene findet man die wichtigste Quelle zweifellos in den großen Studien der Stiftung *European Values Study* (EVS), durchgeführt in den Jahren 1981, 1990 und 1999 in fast ganz Europa und Nordamerika¹. Wir werden auch auf andere spezielle Studien hinweisen.

¹ Das Sekretariat dieser Stiftung befindet sich an der Universität Tilburg (Niederlande), P.O. Box 90153, NL-5000 Tilburg. Jede der Befragungen ist repräsentativ für mehr als eine halbe Milliarde Personen und gestützt auf tausende Interviews von jeweils etwa einer Stunde Dauer. In mehr als hundert Büchern und in Tausenden von Artikeln sind die Daten analysiert worden. Vgl. für das Thema Religion zum Beispiel: P. Ester/L. Halman/R. de Moor, *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg University Press, 1993; R. de Moor (Hg.), *Values in Western Societies*, id., 1995; L. Halman/O. Riis (Hg.), *Religion in secularizing society. The European's religion at the end of the 20th century*, id., 1999.

In einem ersten Teil versuchen wir die wichtigsten Ergebnisse zusammenzufassen. Ein zweiter Teil stellt kritische Fragen, wobei die Komplexität der Interpretation deutlich wird.

Gott im Spiegel der Umfragen

Die meist simple und ganz allgemeine Frage ist natürlich: Glauben Sie an Gott? Die Antworten zeigen, dass man in Europa ganz verschiedene Auffassungen findet. In Tabelle 1 werden die Antworten regional wiedergegeben².

*Tabelle 1:
Zustimmung zum Glauben
an Gott (EVS, 1990)*

Westeuropa	65,3%
Nordeuropa	54,5
Osteuropa	64
Südeuropa	82,3
Europa	61,6
Nordamerika	92,2

Nordamerika ist auffallend stärker gottgläubig als Europa. Es gibt fast keinen Unterschied zwischen West- und Osteuropa (wo Polen den Prozentsatz hochhält). Der katholische Süden glaubt mehr als der lutherische Norden. Die Iren, die Malteser, die Polen, die Schweizer und die Italiener (in dieser Rangordnung) glauben am häufigsten an Gott. Weniger als 40% Gottgläubige findet man in Lettland, Estland, Ostdeutschland, in Tschechien und in Schweden.

Unter jenen Menschen, die Gott nicht anerkennen, findet man nur eine sehr geringe Zahl von – nach eigener Aussage – ‚überzeugten Atheisten‘. Im Westen wie im Osten sind es etwa 5% (in Nordamerika nur 1%). Der Kommunismus im Osten und der Laizismus im Westen haben tatsächlich weniger Erfolg gehabt, als viele meinen. Die Kategorie der überzeugten Atheisten nimmt jedoch in den jüngeren Altersgruppen langsam zu, ebenso bei jenen, die länger als bis zum 22. Lebensjahr studiert haben.

‚Gott‘ ist ohne Zweifel eine sehr vage Chiffre für ein vieldeutiges Mysterium. Um welchen Gott geht es eigentlich? Der EVS-Fragebogen erlaubt präzisere Information³. In West- und Südeuropa erklären 42% (36% der Männer und 47% der Frauen), an einen persönlichen Gott zu glauben, 29% meinen, er sei ein Geist oder eine Lebenskraft, 9% sagen, er sei keines von beiden, und 16% bekennen, es nicht zu wissen. Wie immer ist der Unterschied zwischen den jüngeren und den älteren Altersgruppen groß: So bejahen 32% der Altersgruppe von 18–24 Jahren einen persönlichen Gott, gegenüber 55% aus der Gruppe der mehr als 65 Jahre alten Befragten. Ein Trend setzt sich hier durch. In den Niederlanden beispielsweise bekannten sich 1966 noch 47% zum Glauben an einen persönlichen Gott gegenüber 33% im Jahr 1979, 28% im Jahr 1990 und 24% im Jahr 1996⁴.

Selbstverständlich gibt es starke Korrelationen: erstens zwischen dem Glauben an einen persönlichen Gott und

² Detaillierte Angaben für jedes Land findet man in einem Tabellenband: P.M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Wien, 1993. Da die Europäischen Daten der Befragung von 1999 noch nicht veröffentlicht wurden, sind hier oft nur die Daten für 1990 angegeben.

³ Die Frageformulierungen waren dabei in den jeweiligen Ländern aber sprachlich und theologisch kontextbezogen; vgl. H. Denz, *Theologie und Soziologie*, in: M. Lehner (Hg.), *Mauerblümchen Theologie, Zur Rolle der Theologie im Wissenschaftsbetrieb*, Wien 2000, 41–49, 45f.

⁴ G. Dekker/J. de Hart/J. Peters, *God in Nederland 1966–1996*, Amsterdam 1997, 18.

der allgemeinen Religiosität der betroffenen Personen sowie ihrem Gottesglauben; und zweitens zwischen diesem Glauben und der regelmäßigen Sonntagspraxis. Für die Katholiken, die bekanntlich mehr praktizieren als die Protestanten, ist dieser Glaube deutlich wichtiger (respektive für West- und Südeuropa 54% und 32%). Doch auch der persönliche Gott bleibt oft ziemlich abstrakt.

Wenn es für die meisten auch schwierig scheint, in Gott eine ‚Person‘ zu sehen, ein gewisses Gespür für sein Geheimnis bleibt. Beeinflusst durch die nebelhafte ‚New Age‘-Mentalität hat das Gottesbild bei den jüngeren Generationen starke Züge des Pantheismus. In einer belgischen Befragung (1996) weisen die Antworten deutlich darauf hin. Man stellte die Frage: ‚Wo finden Sie das Göttliche?‘⁵ und erhob die Antworten der Flamen und der Wallonen.

Nicht nur der regionale Unterschied zwischen praktizierenden Flamen und Wallonen fällt auf, sondern auch der oft große Unterschied zwischen praktizierenden und nicht praktizierenden Gläubigen. Alle Nennungen sind bei den Praktizierenden häufiger, ganz besonders die Natur und die Liebe. Jedoch kommt das Gebet an erster Stelle. Hier erscheint der persönliche Gott. Andererseits finden bei der Analyse der Altersgruppen die älteren Wallonen das Göttliche überall deutlich weniger als die älteren Flamen und umgekehrt die jüngeren Wallonen mehr als die jüngeren Flamen. Der Säkularisierungsprozess hat in Wallonien früher angefangen als in Flandern. Die jungen Flamen sind jedoch mehr säkularisiert als die jungen Wallonen. Man spürt hier den Einfluss der langen Geschichte auf die Mentalität. Am deutlichsten ist jedenfalls, wie auch viele andere

Tabelle 2:
Wo finden Sie das Göttliche?

(1. Total; 2. Praktizierende Gläubige; 3. Nicht praktizierende Gläubige; 4. Nichtgläubige)

		1.	2.	3.	4.
Die Natur	Flamen	63 %	81 %	62 %	49 %
	Wallonen	58	68	60	54
Die Liebe	Flamen	55	80	52	37
	Wallonen	55	68	60	44
Die Freundschaft	Flamen	45	67	40	33
	Wallonen	44	63	46	35
Das Gebet	Flamen	39	82	36	6
	Wallonen	36	79	44	9
Die Bibel	Flamen	35	79	29	–
	Wallonen	27	56	33	8
Der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit	Flamen	36	62	33	17
	Wallonen	30	49	28	23
Die Liturgie	Flamen	28	63	23	–
	Wallonen	23	53	29	5

⁵ C. Delhez/R. Rezsohazy (Hg.), *Il est une foi. Valeurs et croyances des Belges*, Brüssel 1996, 57; J. Kerkhofs, *De Europeanen en hun waarden. Wat wij denken en voelen*, Leuven 1997, 123.

Studien zeigen, dass die Natur für die meisten der Ort ist, wo man das Göttliche findet. Viele postmoderne Menschen werden hier ein ‚ozeanisches‘ Gefühl erfahren. Die Antworten auf eine andere Frage zeigen, dass für 31% der Belgier (praktizierende, nicht praktizierende Gläubige und Nichtgläubige, die aber doch noch mit religiösen Traditionen verbunden sind) Gott erstens ‚das große Ganze‘ ist, für 17% eine Energie, für nur 8% eine Person. Ein solches Ergebnis stellt natürlich große Fragen an die Pastoral. Ohne Zweifel sind die bekennenden Gläubigen hier eine kleine Herde auf einem schmalen Weg geworden. Man zählt übrigens

nur 15% praktizierende Gläubige in Flandern und 11% in Wallonien, obwohl die große Mehrheit katholisch getauft ist.

In Spanien hat die Stiftung ‚Santa Maria‘ regelmäßig Befragungen bei Jugendlichen (15–24 Jahre) durchführen lassen. Auf den angebotenen Satz: „Gott existiert und er hat sich zu erkennen gegeben in Jesus Christus“ antworteten 1999 (Stichprobe: 3.853 Jugendliche) 59,8% positiv, gegenüber 70,4% im Jahr 1994. Auch andere Antworten verdeutlichen, wie die Jugend des traditionell katholischen Spanien sich im Nebel befindet (Tabelle 3)⁶.

Tabelle 3:

Die Spanische Jugend über ‚ein höheres Wesen‘

	1994	1999
Es gibt Gott, und er hat sich zu erkennen gegeben in Jesus Christus	70,2%	50,8%
Was wir Gott nennen, ist nichts anderes als das Positive in Männern und Frauen	53,9	42,9
Gott ist etwas Höheres, das alles geschaffen hat und vom dem alles abhängt	58,9	46,0
Gott ist unser guter Vater, der für uns sorgt und uns liebt	57,6	46,4
Gott ist der höchste Richter, vom dem wir abhängen und der über uns urteilen wird	50,9	39,2
Es gibt Energien und Kräfte im Universum, die wir nicht kontrollieren und die das Leben der Männer und Frauen beeinflussen	52,1	52,2
Ich weiß nicht, ob Gott existiert oder nicht, habe jedoch keine Gründe, um an ihn zu glauben	24,5	32,0
Gott brauche ich nicht. Das Thema interessiert mich nicht	17,6	23,9
Ich meine, es gibt keinen Gott	17,4	22,4

Die Daten zeigen deutlich, wie auch ein altes katholisches Land wie Spanien schnell die Richtung der nördlichen protestantischen und agnostischen Länder einschlägt. Gott verliert sein Antlitz, und er wird ständig weniger ‚christlich‘. Die Faktoranalyse zeigt, dass man eine ‚christliche‘ Auffassung am häufigsten bei den regel-

mäßig Praktizierenden, den Frauen und den politisch rechts Orientierten findet, am wenigsten hingegen bei den politisch Linken und in den Städten. Gott erscheint so als ‚alt‘ und als ‚konservativ‘. Je jünger man ist, desto weniger wichtig ist Gott. Für Westeuropa gibt die EVS-Studie 1990 folgendes Bild (Tabelle 4).

⁶ J. Elzo/F.A. Orizo u.a., Jovenes españoles 99, Madrid 1999, 282.

Tabelle 4:
„Ist Gott wichtig?“

(10-Punkte-Skala:

1 = ganz unwichtig; 10 = sehr wichtig)

Altersgruppe	Wichtigkeit Gottes
18–24	4.9
25–34	5.1
35–44	5.6
45–54	6.3
55–64	6.8
65–74	7.2
75+	7.5

Bei den Studenten findet man die Quote 4.7, bei den ethisch Toleranten 4.0, bei den Katholiken 6.9, bei den Protestanten 5.9, bei den Praktizierenden 8.1 und bei den nicht Praktizierenden 3.8.

Kritische Randbemerkungen zur Frage nach „Gott“

Wie jeder weiß, beeinflusst die Fragestellung die Antworten. In der EVS-Befragung 1981 hat das Allensbacher Institut für Demoskopie den Satz ‚Es gibt einen persönlichen Gott‘ übersetzt mit ‚Es gibt einen leibhaftigen Gott‘. Dem gegenüber stand im Deutschen der Ausdruck ‚Es gibt eine geistige Macht‘ als Übersetzung des Englischen ‚Es gibt eine Art des Geistes oder der Lebenskraft‘. Auf die erste Frage antworteten in Westdeutschland 23%, auf die zweite 40% (in Holland 34% beziehungsweise 29%, in Irland 73% und 16%). Der Ausdruck ‚ein leibhaftiger Gott‘ könnte bei den Befragten das Bild eines alten Mannes mit einem Bart aufrufen. So wird die Persönlichkeit Gottes zu einem Individuum reduziert,

obwohl Gott Person ist, ohne Individuum zu sein. Intelligente Gläubige werden dann Gott als ‚Geist‘ bevorzugen. Wie eine Frage eine andere nuancieren kann, zeigt sich in der EVS-Befragung 1990. Da war der folgende Satz hinzugefügt: „Wie oft beten Sie zu Gott (die religiöse Feier ausgeschlossen)?“ Hier antworteten für Westdeutschland 22% absolut negativ, aber 42,5% sagten: „Oft oder bisweilen“, obwohl damals nur 23% mitteilten, dass sie an einen persönlichen Gott glaubten. Wer zu Gott betet, hat doch ein persönliches Verhältnis zu ihm. In konkreten Haltungen wird Gott also mehr als ein ‚Du‘ anerkannt als in einer eher abstrakten Beurteilung⁷.

Obwohl es für eine zunehmende Minderheit keinen Gott gibt oder, falls es einen solchen für sie gibt, dieser immer weniger wichtig wird, verschwindet das Gespür für ein umfassendes Geheimnis nicht. Auch wenn Gott mit der Natur verwechselt wird (ein ferner Einfluss von Spinozas ‚Deus sive Natura‘?) oder wenn man zum Buddhismus neigt (in Frankreich hat diese asiatische Religion fast eine halbe Million Anhänger), so möchten diese Menschen doch meistens nicht nur in der eigenen Individualität abgeschlossen leben. Viele sind stark durch die Entwicklungen der Biologie und der Paläontologie beeindruckt worden und wissen nicht, wie die Ergebnisse dieser Wissenschaften mit der Lehre über einen Schöpfer zu versöhnen sind. Andererseits kann man auch fragen, ob die Verkündigung Gott nicht viel zu stark anthropomorph darstellt. Hier könnte die sogenannte negative Theologie zu einem tieferen

⁷ Eine EMNID-Befragung (1979) ergab für West-Deutschland auf den vorgeschlagenen Satz: ‚Ich glaube, dass es einen Gott in persönlicher Gestalt gibt‘ als Antwort 17% (Männer 13%, Frauen 21) und bei den Altersgruppen 10% für die Gruppe 14–29 Jahre, 14% für die Gruppe 30–49, 18% für die Gruppe 50–64 und 32% für die Gruppe über 65 Jahre.

Verständnis der Unbegreiflichkeit Gottes beitragen⁸.

Die Abwesenheit eines persönlichen Gottes hat auch andere Folgen. Die EVS-Analysen lehren, dass die Ethik ein Gebiet geworden ist, das nicht nur fast total von der Kirche abgekoppelt ist, sondern auch vom Christentum (zum Beispiel in Sachen Ehescheidung, Abtreibung, Euthanasie usw.). Ist Gott kein Gesprächspartner mehr, so verblasst das Gefühl einer Verantwortung einem Unsichtbaren gegenüber. Die Praktizierenden, die an einen persönlichen Gott glauben, sind signifikant viel weniger tolerant im ethischen Bereich.

Die Bedeutung der Kirchlichkeit

Man darf nicht übersehen, wie stark der Einfluss der eigenen Kirche das Gottesbild mitbestimmt. Der Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten wurde erwähnt. Die Katholiken in Westeuropa sagen viel häufiger als die Protestanten, dass sie zu Hause religiös erzogen worden sind (93% gegenüber 63%); sie praktizieren monatlich auch deutlich mehr (54% gegenüber 34%). Sie bekennen auch häufiger ‚zu Gott zu beten‘ (oft oder bisweilen), namentlich 76% gegenüber 63%. Das der eigenen Kirche gegenüber angegebene Vertrauen spielt hier ebenfalls mit: 64% der Katholiken in Westeuropa vertrauen der eigenen Kirche sehr oder ziemlich viel, aber nur 49% der Protestanten. Doch auch beim Vergleich von Katholiken und Protestanten ist Vorsicht geboten. Die Niederlande sind hier wieder eine Ausnahme. Dieses Land mit den vielen kleineren Konfessionen hat drei Großkirchen, die katho-

liche und die beiden kalvinistischen Kirchen, die ‚Nederlands Hervormden‘ und die (strengere) ‚Gereformeerden‘. Tabelle 5 zeigt, wie unterschiedlich die Mitglieder dieser Kirchen den Satz beantworten: „Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich beschäftigt“.

Tabelle 5.

„Es gibt einen Gott der sich mit jedem Menschen persönlich beschäftigt“⁹

	1966	1979	1996
Katholiken	61%	33%	17%
Nederlands Hervormden	63	55	55
Gereformeerden	95	89	71

Besonders bei den Katholiken ist der traditionelle Glaube an einen persönlichen Gott immer stärker ersetzt worden durch eine sehr vage Auffassung von einem höheren Wesen. Die Immanenz hat bei ihnen gesiegt.

In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, dass die Auffassungen der in der katholischen Pastoral Tätigen den Glauben der einfachen Mitglieder der Kirche beeinflussen. Man könnte sagen, dass es hier eine negative oder positive Wechselwirkung gibt. M. van Hemert hat 1985 in der Holländischen Diözese Haarlem 259 in der Pastoral tätige Ehrenamtliche (A) und 128 Personen mit abgeschlossener pastoraler Ausbildung (B) befragt. Für die Gruppe A war die mögliche Antwort: ‚Dieser Glaube ist für mich wichtig‘. Die zweite Gruppe B war außerdem um die Auskunft gebeten worden, ob durch die Ausbildung dieser Glaube mehr oder weniger wichtig geworden sei. Tabelle 6 gibt einen Überblick über die Antworten.

⁸ Vgl. das gute Buch von A. Houtepen, *God – An Open Question. Theological Perspectives in an Age of Agnosticism*, London 2000.

⁹ *God in Nederland*, l.c., 55–56.

Tabelle 6:
Antworten der pastoral Tätigen
in der Diözese Haarlem

	Gruppe A	Gruppe B		
	sehr wichtig	sehr wichtig	wichtiger	weniger wichtig
Für mich ist Gott				
1. ein Vater, der mir immer nah ist	49%	56%	23%	10%
2. das Tiefe in mir selbst	44%	69%	47%	3%
3. die dynamische Kraft in allem Lebenden	61%	72%	34%	6%
Für mich ist Jesus				
A/1. Der Sohn Gottes, der uns erlöst hat	44%	38%	9%	29%
2. Derjenige, der zeigt, wo Gott ist	47%	65%	35%	4%
B/1. Ein echter Mensch	55%	76%	33%	3%
2. Der, der uns den Weg zum Leben zeigt	74%	91%	46%	9%
C/1. Der, der unser ganzes Leben beurteilt	24%	55%	20%	3%
2. Der Prophet, der über unser Tun spricht	26%	44%	20%	15%

Die Antworten zeigen, wie auch bei diesen aktiven Katholiken die Immanenz betont wird und wie man in Jesus das Menschliche stärker betont als das Göttliche. Außerdem wird doch auch deutlich, dass die besser Ausgebildeten der offiziellen Lehre näher gekommen sind, wo es um Gott geht, aber nicht dort, wo die Gottheit Jesu zur Sprache kommt. Auch an dieser ‚Basis‘ spürt man, wie das Ringen der Theologen selbst durchdringt. Im Herbst 1997 fand an der theologischen Fakultät der Löwener Universität ein internationales Kolloquium über den ‚Myriad Christ‘ statt, wobei die auseinander fallenden Interpretationen der Gottheit Jesu besprochen wurden¹⁰. Wo diese Gottheit für die einen ein klares Dogma war, hatten viele andere ihre Zweifel.

Lebensgeschichtliche Veränderungen

Obwohl die erwähnten religionssoziologischen Daten deutliche Unterschiede in den Auffassungen über Gott zeigen, genügen sie nicht, um klarer zu sehen, wie sich Gottesvorstellungen im Lauf der Jahre bei jemandem ändern. Im Zentrum für Religionspsychologie der Löwener Universität organisierten Prof. D. Hutsebaut und seine Mitarbeiter hierüber langfristige Untersuchungen. Zwischen 1970 und 1987 wurden Tausende von Jugendlichen (Altersgruppe 12–18 Jahre) mit der offenen Frage konfrontiert: „Was bedeutet Gott für Dich?“¹¹. Bei dieser Befragung wurde das Interpretationsschema angewendet, das J. P. Deconchy in einer Standardstudie entworfen hat¹². Mit Assoziationen hat er Zehntausende

¹⁰ T. Merrigan/J. Haers (Hg.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000.

¹¹ D. Hutsebaut/D. Verhoeven, *The Adolescents' Representation of God from Age 12 to 18 in JET (Journal of Empirical Theology)*, vol. 4 (1991), 1, 59–72.

¹² J. P. Deconchy, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez les catholiques français*, Brüssel, 1967.

von Jugendlichen (7–16 Jahre) befragt. Deconchy fand dabei drei Phasen: 1) die ‚attributive Phase‘ mit einem Höhepunkt um das neunte Lebensjahr, wobei Gott als allmächtiger, allwissender, guter Vater gesehen wird; 2) die ‚personalisierende Phase‘ (12 Jahre), wo man sich Gott als Freund und Herr vorstellt; 3) die ‚Interiorisierungsphase‘ (15 Jahre), wo Gott als Lebenssinn und Zeichen der Hoffnung gedeutet wird. Der Schwachpunkt ist jedoch, dass es sich hier nicht um langfristige Wahrnehmungen derselben Jugendlichen in verschiedenen Lebensphasen handelt. In den Löwener Studien hat man dieselben Jugendlichen in deren weiterer Entwicklung untersucht. Die Resultate zeigen, dass man kaum über allgemein gültige Entwicklungen in der Gottesvorstellung reden kann. Das Bejahen der Existenz Gottes hat bei denselben Jugendlichen im Alter von 12–13 Jahren bis zu jenem von 18–19 Jahren kontinuierlich von einer Mehrheit (80%) bis hin zu einer Minderheit (29%) abgenommen. In der gleichen Zeit ist die regelmäßige Sonntagspraxis von 96% auf 31% reduziert worden (diese Abnahme findet man auch bei den Eltern). Das Gottesbild hat sich inzwischen vom Transzendenten zum Immanenten geändert. Gott hat auch immer weniger zu tun mit Christus, Kirche und Ethik. Wo Gott noch anwesend ist, sieht man ihn als Zuflucht oder Hilfe. Im Allgemeinen ergibt sich daraus die Schlussfolgerung, dass die Jugendlichen, wie deren Eltern, immer mehr durch das allgemeine areligiöse Klima der Gesellschaft beeinflusst werden.

Gezeigt hat sich allerdings, wie wichtig das Alter von 15 Jahren ist: Hier gibt es

einen Übergang vom Glauben als Übernahme des Glaubens der Eltern zu einem Glauben (Unglauben), der stärker auf eine persönliche Wahl gebaut wird, obwohl der Einfluss der Eltern wichtig bleibt; dies hat eine Großbefragung von Studenten der Löwener Universität ergeben¹³. Wie die EVS-Daten für die Gesamtbevölkerung gezeigt haben, findet man hier drei Haupttendenzen: Bei der größten Gruppe wird der persönliche Gott ‚depersonalisiert‘, bei einer kleineren Gruppe deutlich verneint, bei einer noch kleineren Gruppe bejaht. Man darf übrigens die Ergebnisse einer Umfrage unter Löwener Studenten nicht für die übrigen Flämischen Studenten generalisieren. Eine Untersuchung an der ebenfalls katholischen Universität UFSIA in Antwerpen zeigt, wie die dortigen Studenten vom Löwener Bild abweichen. Der Prozess der Säkularisierung ist in dieser Hafenstadt tiefer durchgedrungen.

Der kulturelle Kontext

Nicht nur das Lebensalter, auch die eigene Kultur beeinflusst Auffassungen über Gott. Einige Studien über Gottesbilder von Männern und Frauen in Europa und Nord-Amerika illustrieren dieses Phänomen. Wie schon gesagt, glauben Frauen häufiger an Gott. Sie stellen sich Gott auch einigermassen anders vor, als dies Männer tun. In einer schon älteren Studie haben Vergote und Tamayo festgestellt, dass Gott als Vater mehr Autorität und Orientierungskraft widerspiegelt, Gott als Mutter mehr Zärtlichkeit, Geduld und Nähe. Das Vaterbild ist weniger differenziert als das Mutterbild. Gott erscheint für die beiden Geschlechter

¹³ D. Hutsebaut/D. Verhoeven, Naar een religieuze typologie van de studenten aan de K.U. Leuven, in *Onze Alma Mater. Leuvense Perspectieven* 48 (1994) 1, 5–34.

meistens als väterlich mit mütterlichen Zügen. Die beiden Wissenschaftler fanden auch, dass Frauen etwas mehr das Mütterliche in Gott betonen.

Einige amerikanische Studien zeigen, dass die europäischen Beobachtungen für die Vereinigten Staaten differenziert werden müssen. Roof und Roof fanden, dass man sich Gott meistens in einer abnehmenden Ordnung vorstellt als: Schöpfer, Heiler, Freund, Erlöser, Vater, Meister, König, Richter, Liebhaber, Befreier, Mutter, Ehegatte¹⁴. Für 61% ist er eher Vater, für 25% eher Mutter (obwohl die meisten Soziologen von einer Feminisierung der Religion in Amerika reden und anerkennen, dass die Präferenz für das Mutterbild ständig zunimmt). Eine tiefere Analyse dieser Daten durch eine Gruppe Soziologen zeigt, dass drei Bilder am häufigsten vorkommen: Gott als König (wo König, Richter, Meister und Befreier ähnliche Züge haben), Gott als Heiler (wo Schöpfer, Heiler, Freund und Vater zusammenfallen) und schließlich Gott als Beziehungsperson („relational“)¹⁵. Für die Männer ist Gott an erster Stelle König, für die Frauen der Heiler. Das dritte Bild fasst Gott zusammen als Ehegatten, Mutter und Liebhaber. Das Bild des Erlösers wird sowohl bei dem Königsbild als auch bei dem Bild des Heilers angetroffen. Alle diese Bilder werden bei den regelmäßig Praktizierenden stärker betont, aber der Unterschied zwischen den Geschlechtern nimmt hier ab, da Gott bei beiden mehr als König gesehen wird. Die Studie zeigte auch, dass Gott in Amerika schließlich mehr mütterliche als väterliche Züge hat, obwohl Gott öfter Vater als Mutter

genannt wird. Wahrscheinlich spürt man hier eine Änderung im Vaterbild der Amerikaner. Jedenfalls wird so deutlich, wie die eigene Kultur das Gottesbild prägt. Diese amerikanische Studie zeigt ebenfalls, dass die eigene Kircheng Zugehörigkeit die Gottesbilder mitbeeinflusst. So betonen die Baptisten die genannten Bilder am meisten, die Episcopalians (Anglikaner) am wenigsten.

Un-dogmatische Bekenntnisse

Als kritische Randbemerkung kann man sich darüber wundern, dass in nur ganz wenigen Befragungen das Verhältnis zwischen Fragen über Gott mit dem Glauben an Jesus Christus und an die Trinität verbunden wird. Man hat den Eindruck, dass der in früheren Zeiten so wichtige Glaube an Gott als Dreifaltigkeit auch bei den praktizierenden Gläubigen fast ganz aus dem Kollektivbewusstsein verschwunden ist. Die erwähnte holländische Studie *God in Nederland* (vgl. Anm. 3) zeigt, wie im Lauf der Jahre mit der Abnahme des Glaubens an einen persönlichen Gott auch der Glaube an Jesus als ‚Gott‘ oder als ‚Sohn Gottes‘ zurückgeht. 1969 sahen noch 56% Jesus als ‚Sohn Gottes‘, 1979 waren es 41% und 1996 nur noch 33%. Hatte Jesus damals noch das Antlitz einer göttlichen Person, so ist er nunmehr für die meisten nur noch ein Mensch.

In der belgischen Befragung gaben auf die Frage, wer Gott sei, 31% der praktizierenden und 12% der nicht praktizierenden Katholiken die Antwort: die heilige Dreifaltigkeit; und auf die Frage, wer Jesus Christus sei, 80% der

¹⁴ W. C. Roof/J. L. Roof, Review of Ithe Polls: Images of God among Americans in: *Journal of the Scientific Research in Religion* 23 (1984) 201–205.

¹⁵ H. M. Nelsen/N. H. Cheek/P. Au, Gender Differences in Images of God, ebd. 24 (1985) 396–402.

praktizierenden und 57% der nicht praktizierenden Katholiken die Antwort: der Sohn Gottes. Damit wird jedoch nichts über die Gottheit Jesu gesagt. Es scheint mehr eine Formel aus dem Katechismus und aus der Liturgie zu sein als eine Glaubensaussage. Dies gilt auch für die Antworten auf die Frage: ‚Zu wem beten Sie?‘. 98% der Praktizierenden sagen: ‚Zu Gott‘, 84% ‚Zu Jesus Christus‘, 82% ‚Zur Hl. Maria‘ und 70% ‚Zum Hl. Geist‘. Dass für viele die Aussage ‚Jesus sei der Sohn Gottes‘ nicht bedeutet, er sei Gott, wird durch folgendes Ergebnis bewiesen: In Frankreich erklärten nur 21% der Gesamtbevölkerung, an einen persönlichen Gott zu glauben, während 56% sagten, Jesus sei der Sohn Gottes (32% ‚ganz sicher‘, 22% ‚ein wenig‘). Und nur 32% bejahten die Dreifaltigkeit (bei der Altersgruppe 18–24 Jahre 15%)¹⁶. Diese Verwirrung bezüglich traditioneller Glaubensaussagen bedeutet, dass viele Europäer, seien sie praktizierende oder nicht praktizierende Christen, nicht auf einen Dialog mit dem Islam vorbereitet sind, der die Gottheit Jesu und die Dreifaltigkeit verneint.

Schluss

Die Daten, die wir hier einigermaßen zusammengefasst haben, zeigen jedenfalls, dass die Gottesfrage das europäische Kollektivbewusstsein noch immer berührt, aber noch mehr, dass die Sinnfrage bleibt, die mit der Gottesfrage immer verbunden war. Sie zeigen auch, dass ‚der arme Mensch‘ sich dauernd Götter und Götzen fabriziert, um nicht in seiner Einsamkeit abgeschlossen zu bleiben. Aus der genannten französischen Untersuchung wissen wir übrigens, dass die Mehrheit der Franzosen noch immer nicht nur an Wunder glaubt, sondern auch die Astrologie bejaht und sich den 40.000 Wahrsagern und Wahrsagerinnen anvertraut (die zahlreicher sind als die Priester!). Jedenfalls darf man sagen: 35 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum wird die Pastoral viel mehr mit der Gottesfrage konfrontiert als mit internen Kirchenproblemen. Die Theologie ist also wieder gezwungen, sich mit ihrem wesentlichen „Objekt“ zu beschäftigen: mit Gott.

¹⁶ Les Français et leurs croyances, in: *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, nr 122, 1994, 35; J. Rollet, Les croyances des Français, in: *Etudes*, Bd 3834 (1995), 377.

THOMAS KROLL

„... deine Bilder stehn vor dir wie Namen“¹

Auf der Suche nach Gott im Kino der Gegenwart

Während die Theologie von Gott reden muss, wird seine Erwähnung in Kunst und Kulturleben zumindest heute kaum mehr erwartet. Um so wichtiger dürfte eine entsprechende Spurensuche für alle sein, die in Religionsunterricht und Katechese, in Predigt und Glaubensgespräch über Gott nicht schweigen wollen. Unser Autor, Theologe und Supervisor (DGSv) in Bonn, geht der Gottesrede im zeitgenössischen Film am Beispiel der Filme „Dogma“ und „Magnolia“ nach. (Redaktion)

Entgegen landläufiger Meinung bietet das Kino mehr als nur billige Phantasien und leichte Unterhaltung. „Kino ist weder Realität noch Fiktion. Es bezieht sein Publikum [ähnlich wie die Gleichnisse Jesu] in *Reale Fiktionen* ein. ... Wirksame Filme modellieren nicht nur persönliche Hoffnungen und Befürchtungen der Zuschauer, sondern lassen sie teilhaben an den kulturellen Dramen ihrer Zeit.“² Welche Rolle spielt Gott in diesen Dramen?

Wer für einen raschen Überblick zum Lexikon ‚Religion im Film‘ greift, wird diesbezüglich enttäuscht.³ Das renommierte Nachschlagewerk führt mehr als zweitausend Filme an. Ein eigenes Sachregister hilft, den reichhaltigen Schatz der bewegten und bewegenden Bilder zu sondieren. Stichworte wie ‚Engel‘ und ‚Teufel/Das Böse‘, ‚Heilige des Christentums‘ und ‚Prediger‘ un-

terstützen die Suche – von ‚Gott‘ jedoch keine Spur. Hilfreicher erweist sich der Blick in eine vierzigseitige Publikation zum Mediensonntag 1999, der ‚Gottvater als Thema‘ hatte. Darin führt Peter Hasenberg einige Beispiele an „für filmische Bemühungen um die Gottesfrage“.⁴ Neben Klassikern wie „Die Zehn Gebote“ (USA 1957), „Das Schweigen“ (Schweden 1963) und „Teorema – Geometrie der Liebe“ (Italien 1968) finden aus dem Filmschatz der 90er Jahre „Drei Farben: Rot“ (Frankreich u.a. 1994) Erwähnung, „Breaking the Waves“ (Dänemark 1996) und „Truman Show“ (USA 1998).⁵

Auch beim Flanieren im Kino der Gegenwart stößt man auf Spuren Gottes. Folgt man etwa der Utopie, dem Hoffnungsbild vom Paradies, das in „The Beach“ (USA 1999) leitend ist,

¹ R. M. Rilke, Das Stunden-Buch, in: *Ders.*, Die Gedichte, Frankfurt a.M. 1986, 195–312; hier: 202.

² D. Blothner, Erlebniswelt Kino. Über die unbewusste Wirkung des Films, Bergisch Gladbach 1999, 20.

³ Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2.400 Kinofilmen, erarbeitet von F. Geller u.a., Köln 1999.

⁴ P. Hasenberg, Gott im Film. Eine Auswahlliste, in: Religion auf dem Markt der Medien. Gottvater als Thema des Mediensonntags 1999, hg. von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Referat Kommunikationspädagogik [medien praxis. Grundlagen, Heft 12] Bonn 1999, 29–33. In demselben Heft findet sich auch Th. Kroll, Vater- und Gottesbilder. Lichtblicke und ‚Erleuchtung‘ im Kino, a.a.O., 22–28.

⁵ Weitere Ausführungen zum Thema, insbesondere auch zu „Breaking the Waves“, findet man bei R. Zwick, Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm, in: W. Beinert (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu proprio „Ad tuendam fidem“ [QD 177] Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1999, 16–46.

mag man auf verschlungenen Nebenwegen zum Ziel kommen. Sucht und wählt man hingegen Hauptwege, wird man auf Menschen treffen wie Frank Pierce. Der New Yorker Rettungssanitäter muss immer wieder, obwohl von Zweifeln befallen, ‚Gott spielen‘, über Leben und Tod entscheiden. Beim Miterleben von „Bringing out the Dead – Nächte der Erinnerung“ (USA 1999) erweist sich das Kino als dunkler Andachtsraum, in dem es zu ungewohnten Begegnungen und unverhofften Meditationen kommen kann. Nicht nur bei Scorseses katholisch-barocker Allegorie „auf die Hinfälligkeit und Verführbarkeit des Menschen“⁶ avanciert das Kino zum ‚Laboratorium‘, in dem durch Worte und Bilder Selbstverständlichkeiten universitärer Theologie, volksgläubiger Anschauungen und esoterischer Gewissheiten kritisch gegengelesen und engagierte Weisen des Erzählens ebenso vorgestellt werden wie innovative Formen der Visualisierung und Symbolisierung. Jens Jessen hat angesichts von „Bringing out the Dead“ pointiert formuliert, was die symbolisch-kritische Auseinandersetzung zwischen siebter Kunst und (Praktischer) Theologie so reizvoll macht: „Scorcese lässt die christliche Ikonografie wie eine zweite, vielleicht die wahre Schrift im Palimpsest unseres modernen Alltags aufscheinen.“⁷ Exemplarisch für das Kino der Gegenwart werden im Folgenden zwei Filme ausführlicher vorgestellt, bei denen jeweils ein knapp Dreißigjähriger sowohl für das Drehbuch als auch für die Regie verantwortlich zeichnet. Beide

Filme kreisen „um Gott, den uralten Turm“⁸, vollziehen dies aber auf sehr unterschiedliche Weise. „Dogma“ (USA 1999) ist ein respektloser, kalauernder 135-minütiger Filmspaß, hart an der Grenze des guten Geschmacks. Doch der vierte Spielfilm von Kevin Smith „hat ein Thema, das er so ernst nimmt, wie es lange kein ernster Film getan hat: die Suche nach Gott“.⁹ Dagegen ist „Magnolia“ (USA 1999), Gewinner des Goldenen Bären bei der Berlinale 2000, eine 189-minütige Demonstration der scheinbaren Abwesenheit Gottes. Aber auch dieser Spielfilm, der dritte im Œuvre von Thomas Anderson, erweist sich als tastende Suchbewegung und vermittelt zumindest eine Ahnung davon, dass es eine Größe geben mag, die der Größe menschlicher Schuld gewachsen sein könnte.

„Dogma“ – nur ein Heiden-Spaß?

„Man kann religiöse Filme nicht drehen, indem man eine sonore Basstimme dem lieben Gott in den Mund legt und aus dem brennenden Dornbusch reden lässt.“¹⁰ (E. Drewermann) Die Zeiten, als derlei Inszenierungen auf der Breitleinwand die Gläubigen noch in den Bann ziehen konnten, sind vorbei – und ebendas führt „Dogma“ konsequent vor Augen. Als eine brennende Feuersäule im Schlafzimmer einer jungen Frau kluge Worte von sich gibt, greift diese kurzerhand zum Feuerlöscher. Schluss mit derlei filmischen Desymbolisierungen und Klischees! Folglich steht ein völlig durchnässter

⁶ J. Jessen, Die Nacht durchschreiten, in: Die Zeit Nr. 19 vom 4.5.2000, 51.

⁷ J. Jessen, Nacht, 51.

⁸ R. M. Rilke, Stunden-Buch, 199.

⁹ D. Kühn, „Dogma“, in: epd Film 17 (2000) H. 5, 38.

¹⁰ Zerstörung der Bilder. Eugen Drewermann im Gespräch [mit R. Gansera, P. Osterfeld und M. Magers] über Kino und Kirche, in: epd Film 9 (1992) H. 7, 14–23; hier: 19 (Zitat E. Drewermann).

Seraph im Raum, der sich als Metatron, als Stimme Gottes ausgibt. Die Frau bleibt skeptisch. Ein Kameraschwenk abwärts bei herabgelassener Hose ermöglicht den Beweis dessen, was die Scholastik schon immer wusste: Engel sind geschlechtslos. Durch Worte erfährt man zudem: Den Seraph stört, dass er immerzu auf Halbgebildete trifft, die ihr theologisches Wissen Charles Heston verdanken.¹¹

Der kurze Einblick mag genügen. „Dogma“, für manche Anlass zu Proteststürmen¹² und scharfer Kritik¹³, kann sich für theologisch Gebildete als komödiantisches Feuerwerk und geistreiche Unterhaltung erweisen – vorausgesetzt, man teilt diese Art von Humor. Nicht immer sind Verweise und Zitate so deutlich oder offensichtlich wie oben skizziert. Weder ist der Seitenhieb auf den Verlust von Katechismuswissen zu überhören noch die Kritik an der Naivität bunter Bibel-Bilderbogen in Filmen und Kirchen zu übersehen.

Treibende Kräfte in „Dogma“ sind die Racheengel Loki und Bartleby. Bei einem Saufgelage, das himmlischen Strafraktionen zu folgen pflegte, kam einst das Theodizee-Problem zur Sprache. Fortan „mochte Loki nicht mehr

sengen und morden, was seinen göttlichen Auftraggeber erzürnte“.¹⁴ Beide Engel wurden auf die Erde verbannt.

Als der Kardinal von New Jersey anlässlich eines Jubiläums und im Zuge einer Modernisierungskampagne für die Katholische Kirche „vollkommene Vergebung all jenen garantiert, die während der Neuweihe der Kathedrale ... durch ihre Pforten schreiten“¹⁵, erkennen Loki und Bartleby ihre Chance. Sollte ihnen das Durchschreiten des Portals gelingen, brächte dies jedoch das Ende der Welt mit sich, denn die Rückkehr der Engel in den Himmel wäre gegen den Willen Gottes und würde dessen Fehlbarkeit beweisen.¹⁶ Da Gott zwischenzeitlich unauffindbar ist, unternehmen nunmehr himmlische Kräfte, ihnen voran Metatron, alles, um die Katastrophe zu verhindern. Soweit der Grundkonflikt, der es ermöglicht, auf beiden Seiten eine Vielzahl weiterer Figuren einzuführen, unter anderen Dämon Azrael und ‚shit monster‘ Golgathan, zwei Propheten und Bethany, die Groß-, Groß- ... Groß-nichte Jesu.

Was ist „Dogma“? Eine „gewagte und unausgeglichene Mischung aus Pennäler-Posse und katholischem Credo“¹⁷? Der „alkoholische Gottesbeweis“¹⁸ ei-

¹¹ Charles Heston war Darsteller des Mose in C.B. DeMilles Monumentalfilm „Die Zehn Gebote“ (USA 1957).

¹² Vgl. die Aktionen der Initiative ‚Kinder in Gefahr‘ und der ‚Deutsche[n] Vereinigung für eine christliche Kultur (DVCK) e.V.‘.

¹³ „Die Deutsche Bischofskonferenz hat den ... Film ‚Dogma‘ scharf kritisiert. ... Der Film, so Langendörfer, könne auf Christen ‚provokierend oder verletzend‘ wirken.“ Bischofskonferenz: Film „Dogma“ albern und geschmacklos, in: KNA-Basisdienst vom 20. 4. 2000.

¹⁴ A. Platthaus, Von allen Göttern verlassen. Was ist in Kevin Smith gefahren? Sein Film „Dogma“ lässt den Herrn des Himmels keinen guten Mann sein, in: FAZ Nr. 93 vom 19. 4. 2000, 49.

¹⁵ Presseheft zu „Dogma“, 8.

¹⁶ „Woran erinnert beispielsweise die tiefe Sorge um Gottes Unfehlbarkeit? Richtig, an jene römische Theologenkommission, die das Schuldbekenntnis des Papstes schon relativierte, bevor es ausgesprochen wurde. Wohl von der Angst getrieben, die katholische Kirche könnte sich in Nichts auflösen, falls die Unfehlbarkeit des Papstes in Frage gestellt würde.“ Th. Binotto, „Dogma“, in: FILM 2 (2000) H. 4, 32.

¹⁷ M. Bodmer, Beim Barte des Propheten. „Dogma“ von Kevin Smith, in: Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe) Nr. 94 vom 20. 4. 2000, 36.

¹⁸ A. Platthaus, Verlassen, 49.

nes gläubigen Kirchgängers oder eine verspätete Millenniums- und Apokalypse-Parodie im Stil eines Fleisch und – gegen Ende – viel Blut gewordenen Comics?¹⁹ All das trifft cum grano salis zu. Vor allem und zunächst aber ist „Dogma“ ein Fantasy-Film, der gewissen Genreregeln unterliegt.²⁰ Die ermöglichen, dass Gott zu Beginn im Körper eines alten Mannes und am Ende als Märchenfee auftritt. Letztere zerstört mit einem kraftvollen Schrei Bartleby, erweckt Bethany wieder zum Leben und ermöglicht deren Schwangerschaft wie einst bei Sara oder Maria. Bei Gott ist nichts unmöglich, aber Gott ist kein Kuscheltier. Daher erinnert Smith an Gottes Eifersucht und Gewalt ebenso wie an Feind-, Rache- und Fluchpsalmen. All das scheint vergessen, wird zu gern verdrängt – wie eben Loki und Bartleby. Die beiden waren nicht zuletzt in Sodom und Gomorra aktiv.²¹ Bei den Engelfiguren Metatron, Bartleby und Loki bedient sich Smith eines Mittels, das schon Verfassern und Redakteuren des Pentateuchs hilfreich war. So ist zum Beispiel in Gen 19 die Rede von zwei Engeln oder Männern,

dann wieder von „der Herr“; mitunter, wie in Ex 14, ist „der Engel Gottes“ kein Geringerer als Gott selbst.

Zugegeben, „Dogma“ bedient sich zahlreicher Anthropomorphismen und hat „letztlich kein neues Gottesbild anzubieten“²². Aber nahezu konsequent betreibt Smith eine ‚theologia negativa‘, die immer wieder destruiert, was sie augenzwinkernd vorgibt. Wer denkt schon daran, dass Gott gerne Minigolf spielt und zu scherzen beliebt.

Natürlich muss man als Cineast enttäuscht konstatieren: „Dogma“ ist wortlastig, wenn nicht gar geschwätzig! Doch spiegelt dies nicht auch das Faktum wider, dass sich im Laufe der Christentumsgeschichte um der Abstraktheit Gottes willen die Wahrnehmung desselben immer mehr vom Auge zum Ohr verlagerte?²³ In „Dogma“ redet Gott nicht. Auf Bethanys Schlussfrage nach dem Sinn des Lebens demonstriert er, nein: sie einmal mehr Humor.

„Dogma“ ist Fantasy, die immer wieder an elementare Fragen des Glaubens, an Gottesbilder und -vorstellungen heranführt und diese gleich darauf

¹⁹ H. Kühn, Gott ist dein Kumpel, in: Die Zeit Nr. 17 vom 19.4.2000, 49.

²⁰ „Christliche Medienkritik würde an Bedeutung gewinnen, wenn die einfachen Regeln der Filmrezeption [weder an offiziellen Vertretern der Institution noch] an der Basis vorbeigehen, sondern dort endlich ankommen würden. Im einfachen Wissen um Stilmittel und Genres zum Beispiel. ... Das ästhetische Konzept eines Films ist etwas Anderes als die dogmatische Sichtung von Wort- und Bildsequenzen.“ L. Verst, Gott hat Humor, in: Rheinischer Merkur Nr. 18 vom 5.5.2000, 19. Das Desiderat christlicher Medienkritik fernab von fundamentalistischen Stellungnahmen zeigt sich u.a. auch in den Spielfilmlisten Katholischer Medienzentralen. Umstrittene Filme wie zum Beispiel „Der Priester“ (England 1994) sucht man vergebens. Wie soll da eine kritische Auseinandersetzung oder die Hinführung zu derselben möglich werden?

²¹ Das degradierte Engel-Duo lässt es sich nicht nehmen, auch weiterhin, zum Beispiel gegenüber Vertretern der Religion des Kapitalismus, als Verfechter der Einzigkeit Gottes auf- und für „Pulp-Fiction“-Zitate einzutreten. Loki und Bartleby erstürmen die Chefzentrale eines Cartoon-Konzerns. Heuchelei und Unmoral der ‚hohen Herren‘ verletzen in ihren Augen die Gebote Gottes, die Trickfilmfigur ‚Mobby, das goldene Kalb‘ zudem noch jegliches ästhetisches Empfinden. Beide Engel ahnen aber auch, dass man Gott mit einem Massaker keine Freude mehr macht: „Gott hat sich geändert“.

²² P. Hasenberg, „Dogma“, in: film-dienst 53 (2000) H. 8, 26f; hier: 26.

²³ Der Pastoralpsychologe Dieter Funke sieht darin einen der Gründe, „dass der postmoderne Mensch in seinem Hunger nach sinnlicher Erfahrung unkritisch alles aufsaugt, was sich ihm im Medium des Bildes anbietet“. D. Funke, Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München 1993, 63.

satirisch bricht. Immer wieder kippt der Versuch, die Spannung zwischen Satire und Ernst aufrechtzuerhalten. Unvermeidlich zerfällt „Dogma“ in eine Vielzahl gaghafter, bisweilen alberner Einzelteile. Das mag man bedauern oder vor der Folie betrachten, dass nicht einmal die Bibel ein kohärentes Ganzes darstellt und dass es derlei zumindest auf Erden nicht geben kann. „Dogma“ bearbeitet dieses Thema „konsequent ästhetisch. Der Film bleibt oberflächlich und in seinen Aussagen bruchstückhaft, soll heißen: Wer die Wahrheit über Gott und die Welt durch das Wort unter Kontrolle bringen will, produziert endlose Wortkaskaden.“²⁴ (L. Verst)

In Jugendkreisen wird „Dogma“, der verbale Bildersturm, gewiss zum Kultfilm avancieren – wie schon zuvor Kevin Smiths Clerks „Die Ladenhüter“ (USA 1994) oder „Monty Python’s Das Leben des Brian“ (England 1979). Bleibt abzuwarten, ob neben Agnostikern und Atheisten der Generationen X und @ auch junge Katholiken zum Beispiel in der Firmkatechese „von diesem Jux zu ungewohnten Grübeleien über Gott und die Welt beflügelt“²⁵ werden (dürfen).

„Magnolia“ – alles nur Zufall?

„Magnolia“ – der Filmtitel bezieht sich auf den gleichnamigen Boulevard inmitten des San Fernando Valley in Kalifornien und auf die Sträucher, die an seinem Rande wachsen. Was an diesem Ort im Laufe eines ereignisreichen Tages geschieht, führt Thomas Anderson anhand von neun ineinander ver-

wobenen Erzählsträngen vor Augen, drei Stunden lang. Entstanden ist eine bildgewaltige Chronik vom Leben und Sterben in Los Angeles, die einem lyrischen Gedicht ebenso gleicht wie einem Kaleidoskop, durch das hindurch eine Momentaufnahme der amerikanischen Gesellschaft zu schimmern scheint. In diesem filmischen Mosaik, in Andersons Mikrokosmos gibt es bündelweise Querbezüge, Symmetrien und Spiegelungen: „Väter suchen nach verlorenen Söhnen, verlorene Töchter flehen nach Liebe, verwundete Herzen schließen einander behutsam auf, es schlägt die Stunde von Reue und Vergebung. Nicht alles wird gut, aber vieles ... Die eine Wunde heilt, die andere blutet weiter, der eine Vater stellt sich dem verkorksten Sohn, der nächste verkorkst gerade erst den seinen.“²⁶

In „Magnolia“ bilden zwei Sterbende die Brennpunkte des Geschehens und gruppieren die weiteren Hauptfiguren um sich herum. Sterben wird zur „Nagelprobe menschlicher Identität und Welterfahrung“.²⁷

Da ist zum einen Earl Partridge. Der Fernsehproduzent liegt auf dem Krankenlager, spürt den nahen Tod und will noch mit den Verfehlungen seines Lebens zu Rande kommen. Als seine erste Frau im Sterben lag, hat er sie und seinen Sohn verlassen. Zur Seite stehen dem Todgeweihten Linda, seine zweite Ehefrau, und Phil Parma, ein Krankenpfleger. Linda balanciert immerzu am Rande eines Nervenzusammenbruchs. Sie trägt die Verantwortung für die Dosierung des Morphiums und wird sowohl von Schuldgefühlen geplagt als

²⁴ L. Verst, Gott, 19.

²⁵ M. Bodmer, Propheten, 36.

²⁶ M. Worthmann, Das junge Gericht. Der Drei-Stunden-Film „Magnolia“, in: Die Zeit Nr. 16 vom 13.4.2000, 51.

²⁷ H. W. Dannowski, Ein Hauch von Unsterblichkeit, in: epd film 17 (2000) H. 4, 16.

auch von der (zu) späten Entdeckung ihrer Liebe zu Earl. Derweil ist Phil bemüht, den letzten Wunsch des Kranken zu erfüllen. Die Aufgabe erweist sich als schwierig, denn Earls Sohn, nunmehr Frank T.J. Mackey, hat sich von seinem Vater losgesagt. Frank ist ein vielbeschäftigter Sex-Guru. „Verführe und zerstöre“ lautet das Motto seines Programms, mit dem er Männern rüde Macho-Tricks beizubringen sucht.

Da ist zum anderen Jimmy Gator, seit Jahren Moderator von Partridges erfolgreichster Fernsehshow „What Do Kids Know?“. Auch der gealterte Fernsehstar weiß, dass er bald sterben wird. Daher sucht er seine erwachsene Tochter Claudia auf. Doch die, einst von ihm sexuell missbraucht, will nichts mehr von ihm wissen – und seine Frau verlässt ihn, als sie seine Schuld erkennt. Der hilfsbereite Polizist Jim Kurring hingegen, der zunächst wegen dienstlicher Belange, später aus privatem Interesse vor Claudias Tür steht, erweist sich als Lichtblick im tristen Leben der Kokainabhängigen. Schließlich sind da noch Donnie Smith und Stanley Spector. Letzterer ist das junge Genie unter den derzeitigen Teilnehmern von „What Do Kids Know?“. Stanley könnte den Jackpot knacken, plagten ihn während der Live-Show nicht ein dringendes Bedürfnis und ein Vater, der in ihm nur eine profitable Wissensmaschine sieht. Donnie, ehemals auch erfolgreiches Quiz-Kid, verfolgt die Sendung in einer Bar. Nach

seinen Fernsehauftritten ist er aus der Erfolgsspur der Lebensbahn geraten und zunehmend in der Versenkung verschwunden.

Ein gewichtiges, wenn nicht *das* zentrale Thema von „Magnolia“ ist der Umgang mit Schuld und die Suche nach Versöhnung.²⁸ Phil Parma ist die einzige Figur im Film, „die nichts zu bereinigen hat und sich nicht mit der Vergangenheit auseinander setzen muss“.²⁹ Dabei erweist sich Verdrängen als eine Strategie, die auf Dauer keine wirklich befriedigende Lösung verspricht: „Wir haben mit der Vergangenheit abgeschlossen, aber diese nicht mit uns.“ So etwa lautet die Sentenz, die den Film refrainartig durchzieht.

Für die Verdrängungen, für ihre jeweilige Wirklichkeitskonstruktion zahlen nahezu alle Hauptfiguren einen (zu) hohen Preis. Frank und Claudia sind die Vergehen ihrer Väter ins Gesicht geschrieben. Und die Zukunft von Wunderkind Stanley lässt sich in der traurigen Gestalt Donnies und angesichts des kaltherzigen Vaters bereits erahnen. Immer wieder, so Thomas Kniebe, „wird es um die Sünden der Väter [und Mütter] gehen und um die Kinder, die dafür büßen müssen.“³⁰

Diese Einsicht ist nichts Neues, eher schon die Art und Weise, wie „Magnolia“ dies zeigt, wie der Film erzählt und mit zwei pointierten formalen Brüchen gegen diese „physisch wie psychisch im Kinosaal erfahrbare Zwangsläufigkeit protestiert“.³¹ Ein erster Protest

²⁸ „Magnolia“ ist auch eine Reflexion über das Fernsehen und dessen lebensprägende Kraft. Das Leben als Game-Show? Man mag angesichts von Andersons Film die Tendenz ausmachen: Leben wird nicht mehr gelebt, sondern gespielt – vor Kameras, vor Verkaufspublikum, vor der Familie, vor Freunden, vor Fremden.

²⁹ Presseheft zu „Magnolia“, 11.

³⁰ Th. Kniebe, Eins ist die einsamste Zahl. Acht Geschichten finden einen Autor: Paul Thomas Anderson zeigt in „Magnolia“, wo die Zukunft des Kinos liegen könnte, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 86 vom 12.4.2000, 17.

³¹ J. Jederle, „Magnolia“, in: film-dienst 53 (2000) H. 7, 26f; hier: 27.

ist das Lied ‚Wise Up‘ mit der markanten Zeile „It’s not going to stop“. Ein zweiter ist das bizarrste Naturschauspiel, das seit langem im Kino zu sehen war.

Ungefähr nach anderthalb Stunden singen auf einmal „alle Personen dasselbe Lied, ob sie im Koma liegen oder noch halbwegs am Leben sind: eine Verlangsamung des Erzählrhythmus, fast ein Ruhepunkt und ein durch Montage hergestelltes Arrangement der Versöhnung, in dem alle Konflikte vorübergehend aufgehoben scheinen“.³² Die Unterbrechung stellt zweifellos eine Überschreitung der Gattungsgrenzen des Melodramas dar, wenn nicht gar eine Aufforderung zum Staunen.³³ Sie versinnbildlicht und unterstreicht die Sehnsucht aller nach Erlösung und gelingendem Leben.

Es zählt zu den Stärken des Films, dass er diese Sehnsucht *und* den Schmerz in den Gesichtern der Protagonisten aufscheinen und für das Kinopublikum erfahrbar werden lässt. Für Thomas Kniebe steht fest, dass der junge Regisseur nach „Last Exit Reno“ (USA 1996) und „Boogie Nights“ (USA 1997) auch in „Magnolia“ dahin vordringt, „wo es wirklich wehtut, also auch ins Zentrum seines eigenen Schmerzes.“³⁴ Zerrüttete bürgerliche Familien, schreckliche Väter, sanfte Ersatzväter – das sind durchgehende Themen in Andersons

Ceuvre. „Und indem Anderson in seinem Schmerz absolut präsent ist, schenkt er auch seinen Schauspielern diese unglaublichen Szenen. Man muss nur sehen, wie [Linda] ... eine Apotheke betritt, eine Menge Tabletten für ihren Mann bestellt und dann unter den misstrauischen Blicken des Apothekers zusammenbricht. Wie ihre Wut und Trauer und Scham sich plötzlich durch die Leinwand fressen, wie dem Film alle Sicherungen durchbrennen – reine, elementare Wucht.“³⁵

Praktische Theologie, die als Wahrnehmungs- und Handlungstheorie „im Respekt vor dem biblischen Bilderverbot bei ihren Versuchen der Wahrnehmung Gottes und der Menschen immer wieder mit Durch-Kreuzungen eigener Erkenntnisbemühungen“³⁶ und Denkweisen rechnet, tut gut daran, sich für Andersons kleines Meisterstück, für den ersten großen Film des neuen Jahrtausends zu interessieren. „Magnolia“ entlarvt nicht nur die schlichte Utopie eines gesunden, glatten, schönen, keimfreien und erfolgreichen Lebens. Der Film hält auf eindrucksvolle Weise die Erinnerung wach, dass eine Theologie ohne Tränen der Trauer und ohne Seufzer der Hoffnung, eine Theologie, die den Menschen in seinem Schmerz und in seiner Sehnsucht verloren hat, auch das verloren hat, was sie für ihr eigentliches Thema halten mag: Gott.³⁷

³² Th. Koeber, Abkehr vom Realitätsprinzip. Der Wettbewerb der 50. Internationalen Filmfestspiele Berlin, in: film-dienst 53 (2000) H. 6, 8–11; hier: 8.

³³ „Der Erzähler macht sich auf diese Weise bemerkbar und überformt die Irrealität der Fiktion, enttarnt die melodramatische Welt als Spielform.“ Th. Koeber, Abkehr, 8.

³⁴ Th. Kniebe, Gut ist, wenn es weh tut. Filme von Stone, Miller und Forman – und der Sieger „Magnolia“, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 42 vom 21.2.2000, 16.

³⁵ Th. Kniebe, Gut, 16.

³⁶ W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, in: Dies., Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 275–294; hier: 294. Vgl. auch A. Grözinger, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995.

³⁷ Vgl. H. Luther, Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 239–256; hier: 252.

Gegen Ende des Films wieder eine Unterbrechung.³⁸ Es hat den Anschein, dass sich der Himmel über all dem Hoffen und Leiden erbarmt und daher den Magnolia Boulevard mit einer Flut dunkelgrüner Riesenfrösche übersät. Biblische Parallelen sind rasch zitiert, was von der Aufgabe der Deutung nicht entbindet.³⁹

Der Textpassage im Buch Exodus nach stiegen Frösche aus dem Nil herauf, in „Magnolia“ fallen, nein: donnern sie aus den Wolken herab. Ein ‚Zeichen des Himmels‘? Man sollte die Froschmassen als Plage *und* als Hoffungszeichen sehen, als Apokalypse im Alltag verstehen. Eine wohlthuende Alternative nach all den Leinwand-Apokalypsen, die sich anlässlich des Millenniums im Auskosten brutaler Schrecken und in der ausgiebigen Darstellung pessimistischer Weltuntergangsszenarien gefallen haben! Dem, was Apokalyptik christlichem Verständnis nach meint, kommt Andersons Froschregen um einiges näher; den biblischen Bildern fügt Anderson ein neues hinzu. Kann man schreiben: Am Magnolia Boulevard inmitten der Selbstverstricktheit menschlichen Leidens setzt Gott ein ungewohntes wie unverhofftes Zeichen?⁴⁰ Kein Zeichen, das das Vergangene ungeschehen macht – denn das ist unmöglich. Kein Zeichen, das menschliche Schuld für alle Zukunft bannt – auch das ist mehr als

unwahrscheinlich. Aber ein ‚signum demonstrativum‘, das das Nullsummenspiel innerweltlichen Erlösungsstrebens entlarvt und eine Ahnung vermittelt vom Geschenkcharakter der Erlösung, von der Provokation christlichen Glaubens an Gott und dessen radikaler, an die Wurzeln gehender Vergebungszusage? „Save me“, lautet das letzte Lied in „Magnolia“.

Flankiert werden Andersons Bilderfolgen über Tod, Schuld und Verantwortung von einem Themenstrang, den der Regisseur bereits mit dem Prolog seines Films, einer Art TV-Special, installiert. Darin zeigt er drei Begebenheiten, die mit der nachfolgenden Filmhandlung direkt nichts zu tun haben, jedoch untergründig auf das Kommando einstimmen und die Grundstimmung des Films prägen.⁴¹

Drei Männer namens Green, Berry und Hill sühnen den gemeinsamen Mord an einem Apotheker aus Greenberryhill mit dem Tod durch den Strang. – „Ein Taucher wird versehentlich von einem Löschflugzeug aus dem See gefischt und über dem brennenden Wald ausgespuckt. Er landet sicher in den Wipfeln einer Baumkrone, stirbt aber an Herzversagen.“⁴² Nicht genug: Zu Lebzeiten war der Taucher Croupier und hatte den Piloten, der vor lauter Schuldgefühlen schließlich Selbstmord begeht, als rabiaten Spieler erlebt. – Verzweifelt angesichts der routine-

³⁸ Zur Erinnerung: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 150.

³⁹ Vgl. Ex 7,26–8,11 und Ps 78,45b. Ein erster Hinweis auf das ‚Naturwunder‘ findet sich bereits zu Beginn des Films. Zu sehen ist, dass ein Zuschauer aus dem Game-Show-Publikum kurz ein Schild mit der Aufschrift „Ex 8,2“ in die Kamera hält.

⁴⁰ Ein Zeichen, das Christen zunächst an die Befreiung Israels aus Ägypten erinnern, dann auf das gegenwärtige Heil, auf die immer gegenwärtige Heilszusage Gottes verweisen und schließlich auf die zukünftige Vollendung vorbereiten mag, da „keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal [mehr]. Denn was früher war, ist vergangen.“ Offb 21,4b. Vgl. auch Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III q 60 a 3.

⁴¹ Zu sehen sind drei Geschichten, die ein Mann namens Charles Fort überliefert hat. Der war bis zu seinem Tod im Jahre 1932 ein fanatischer Sammler von seltsamen Phänomenen und Zufällen.

⁴² D. Slappnig, „Magnolia“, in: FILM 2 (2000) H. 4, 30.

mäßigen Ehestreitigkeiten seiner Eltern springt ein Selbstmörder in den Tod und wird von einem Sicherheitsnetz aufgefangen. Dennoch stirbt der junge Mann, da er im Fallen von einer Kugel getroffen wird. Seine Mutter hatte versehentlich einen Schuss ausgelöst mit einem Gewehr, das normalerweise keine Patronen enthält, kurz zuvor aber vom jungem Mann geladen wurde. Die Mutter wird ‚für den Suizid‘ als Mörderin verurteilt.

„Es muss eine Ordnung drin liegen und etwas zu bedeuten haben, und sei es nur in der Logik eines ziemlich verrückten göttlichen Uhrmachers, wenn diese Geschichten wahr sind“⁴³, resümiert Christoph Schneider angesichts des Prologs. Bei den seltsamen und verblüffenden Geschichten geht es weder um Parapsychologisches noch um Klamauk, wie das Bild vom toten Taucher im Wipfel eines Baumes vermuten ließe. Ähnlich wie bei „Drei Farben: Rot“ oder „Lola rennt“ (BRD 1997) geht es um die Frage, ob und welcher Logik menschliches Leben folgt. Welche Kräfte sind im Mikrokosmos menschlicher Erfahrungen am Magnolia Boulevard leitend: Zufall, menschliche Freiheit, Schicksal oder Gottes Vorhersehung?

„Wir bauen Bilder vor dir auf wie Wände ...“⁴⁴

Bisweilen mag einem im Kino Hören und Sehen vergehen; mitunter aber

wird man mit bewegten Bildern und bewegenden Geschichten derart konfrontiert, dass Unsichtbares sichtbar wird und Blicke in Tiefenstrukturen möglich werden, die sich den Augen entziehen. Film als säkulare Mystagogie.

Der Film ist die jüngste Kunst der Moderne; Filmkunst ist konkrete Kunst. Ambitionierte Filme erzählen ihre Gleichnisse über den Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft genauer und vielschichtiger, als es alle kirchlichen und religiösen Deutungsversuche je vermögen. „Wenn Kirche [oder Theologie] etwas über die Sehnsüchte und die Träume, die Ängste und die Freiheit des modernen Menschen erfahren will, muss sie ins Kino gehen.“⁴⁵

Das Kino ist kein Ort der Katechese. Als Spiegelkabinett kann es jedoch so fungieren, dass es Zuschauer und Zuschauerinnen den je eigenen inneren Bildern und Symbolisierungen näherbringt – auch den hellen und dunklen Gottesbildern, die sich nach und nach, im Laufe (a-)religiöser oder christlicher Sozialisation angesammelt haben, die geordnet und reflektiert sein wollen. In einer Zeit, in der die zunehmende Religionsproduktivität ihre Spuren auch im Kino hinterlässt, in der die Entflechtung von Christentum und Religion vehement gefordert wird⁴⁶, bedarf es im Anschluss an die Suche nach Gottesbildern in Filmen einer gewissenhaften Überprüfung aus christlicher Per-

⁴³ Chr. Schneider, Bis es Frösche regnet. „Magnolia“ von Paul Thomas Anderson, in: Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe) Nr. 94 vom 20.4.2000, 36.

⁴⁴ R. M. Rilke, Stunden-Buch, 200.

⁴⁵ W. Schneider, Gleichnisse des Lebens. Die „Jury der evangelischen Filmarbeit“ im Kontext von Theologie, Kirche, Film und Kultur, in: M. Ammon/E. Gottwald (Hg.), Kino und Kirche im Dialog, Göttingen 1996, 54–68; hier: 60.

⁴⁶ Vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion [QD 181] Freiburg-Basel-Wien 2000, 188ff.

spektive, mehr noch: eines reziprok symbolisch-kritischen Dialogs.⁴⁷

Wie oben zu zeigen versucht wurde, sind im Kino der Gegenwart durchaus Spuren Gottes zu entdecken. Selten tritt Gott direkt vor die Kamera, eher wird er beschworen oder verflucht, ersehnt und gesucht. Regisseure greifen vertraute, auch biblische Gottesbilder auf, unterstreichen, karikieren oder kritisieren sie. Zu den Sternstunden im Kino gehört es, wenn die Multiperspektivität des Films genutzt wird, um neue Blickstrategien und unverhoffte Einsichten zu ermöglichen, ungewohnte Gottesbilder anzudeuten oder vor Augen zu führen.

Nicht erst für die Filmkunst der Gegenwart scheint kennzeichnend, dass sie Bilder zitiert und entwirft, die Gott zwar andeuten, aber nie wirklich definieren (können). Manche Bilder sind Klischees. Sie gleichen undurchlässigen Wänden, die den Zugang zu Gott, zum Gott der Bibel verunmöglichen. Bei anderen hingegen wird die Leinwand zur Ikonostase, die im dunklen Andachtsraum die Augen öffnet und in einen anderen Bereich der Wirklichkeit führt – nur für eine kurze Zeit.⁴⁸ Am Ende ist die Leinwand weiß. Die Filmkunst kann und will Gott nicht fassen. Bilder verstummen, Worte verblasen.

⁴⁷ Zur notwendigen Ideologiekritik vgl. F. Tillmans, Die Augen des Glaubens. Theologische Überlegungen zum Mediengespräch, in: M. Kuhn/J. G. Hahn/H. Hoekstra (Hg.), Hinter den Augen ein eigenes Bild. Film und Spiritualität, Zürich 1991, 131–157; hier: 145.

⁴⁸ Die Leinwand als Ikonostase und als Spiegel, der Selbsterfahrung ermöglicht und zur kritischen Überprüfung innerer Bilder stimuliert – beide Aspekte spielen eine wichtige Rolle im Rahmen von FilmExerzitien. Vgl. Th. Kroll, FilmExerzitien? Plädoyer für die Begegnung von säkularer und christlicher Mystagogie, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 331–344.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Gottesbilder des Alten Testaments

Auch wo polytheistische Göttervorstellungen abgelehnt werden, verlangen die verschiedenen Transzendenzerfahrungen eine Vielzahl von Gottesbildern. Dabei haben wir keine andere Möglichkeit über Gott zu sprechen als in Metaphern. Was dies bedeutet und wie dies in den Schriften der Bibel zum Ausdruck kommt, zeigt der Passauer Ordinarius für Alttestamentliche Exegese auf. (Redaktion)

Für uns Menschen existiert Gott nur in der Gestalt von Bildern. Die Bedeutung des Wortes „Gott“ unterscheidet sich von der Bedeutung vieler anderer Wörter unserer Alltagssprache dadurch, dass diesem Wort kein klar abgrenzbares Bedeutungsfeld zugesprochen werden kann, wie es bei vielen anderen Wörtern der Alltagssprache der Fall ist. Gott ist kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Gleichwohl kann er – nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und vieler anderer Religionen – von Menschen in irgendeiner Weise erfahren werden. Um welche Art von Erfahrung handelt es sich dabei? Da die Gottheit sprachlich nicht klar gefasst werden kann, sprechen die Religionen von ihr in Bildern. Ein Bild kann die Gottheit nicht adäquat erfassen. Deshalb existieren in jeder Religion von Gott unterschiedliche, oft in Spannung zueinander stehende und miteinander rivalisierende Bilder.

Monotheismus, Polytheismus, Monolatrie

An dieser Stelle muss ich allerdings noch etwas weiter ausholen. Ich habe bisher von dem *einen* Gott beziehungs-

weise der *einen* Gottheit gesprochen. Ich beziehe mich auf eine monotheistische Religion, auf eine Religion, in der es nur einen Gott gibt. Das ist keineswegs selbstverständlich. Die religionswissenschaftliche Forschung hat gezeigt, dass die ältesten Religionen polytheistisch geprägte waren, das heißt Religionen, in denen viele Götter verehrt wurden. Diese vielen Götter wurden in der Regel bildlich dargestellt. Hier gab und gibt es viele Götterbilder. Noch das Alte Testament artikuliert sich in einem polytheistischen Kontext. Das erste Gebot des Dekalogs „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ setzt voraus, dass es neben JHWH andere Götter gibt. Aber diese anderen Götter dürfen von Israel nicht verehrt werden. Von den vielen Göttern, die es gibt, darf Israel nur *einen* Gott verehren, nämlich JHWH. Wir nennen diese Form der Religion »Monolatrie« (von λατρεία = »Dienst« und μόνος = »allein«) : „Ein-Gott-Verehrung“ – nicht zu verwechseln mit Monotheismus, dem Glauben, dass es nur einen Gott gibt.¹

Der Monotheismus konnte sich erst in einer langen Geschichte der Auseinandersetzung gegenüber einem poly-

¹ Aus der umfangreichen Literatur der letzten Jahre sei verwiesen auf die differenzierte und zusammenfassende Darstellung von F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996. Ferner: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980. B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981. E. Haag (Hg.), Gott,

theistischen Weltbild durchsetzen. Er ist also keineswegs selbstverständlich. Ich möchte im Folgenden einmal von der Hypothese ausgehen, dass der Polytheismus dem Menschen in gewisser Weise näher liegt als der Monotheismus. Wir können in den Gesellschaften der Späten Moderne ein Comeback polytheistischer Systeme beobachten. Der Monotheismus steckt in einer Krise. Als Christen wie überhaupt als „moderne Menschen“ belächeln wir oft den Polytheismus. Dass es *einen* Gott gibt, – darüber kann man noch streiten. Aber dass es mehrere Götter geben soll, halten viele für absurd. Mit einem solchen Urteil sollten wir vorsichtig sein. Der Polytheismus löst Probleme, mit denen sich der Monotheismus außerordentlich schwer tut.

Deshalb möchte ich zunächst die Plausibilität eines *polytheistischen Weltbildes* erläutern. Auf diese Weise nähern wir uns dem Begriff „Gottesbilder“. Woher kommt der Plural? Warum die vielen Bilder, wenn es angeblich nur einen Gott gibt?

Ich gehe davon aus, dass für den Menschen, insbesondere für den Menschen der Antike, die Wahrnehmung der Wirklichkeit eine numinose, eine religiöse Qualität aufweist. Da die Welt Erfahrung aber vielfältig ist, ist auch die damit einhergehende numinose Hintergrunderfahrung vielfältig. Die für den (religiösen) Menschen der An-

tike selbstverständliche Wahrnehmung übernatürlicher Mächte konnte sich verdichten an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in besonderen Situationen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens: an einer Quelle, in einem Hain, auf einem Berg, bei Vollmond und Neumond, in der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs, in der Mitte der Nacht, in Schwangerschaft, Geburt und Tod, in Krankheit und Heilung, in Klage und Freude, in Liebe und Sexualität, in Krieg und Frieden. Besonders hier sind Erfahrungen möglich, denen ein über das Alltägliche hinausführender Verweischarakter innewohnt. Nimmt man nun diese Erfahrungen in ihrer Vielfalt und in ihrer transzendenten Qualität ernst und will man ihnen einen Namen geben, dann findet man sich unversehens wieder in einem Kreis vieler Götter und Göttinnen: Astarte, die Göttin der Fruchtbarkeit, der Liebe und des Krieges, Aschera, die Schutzherrin der Ehe, Baal, der Gott des Sturmes, des Regens und der Fruchtbarkeit, Poseidon, der Gott des Meeres, Ares, der Gott des Krieges. Ursprüngliche religiöse Erfahrung ist nicht monotheistisch, sondern polytheistisch geprägt.² Die Stärke des polytheistischen Weltbildes besteht darin, dass einander widersprechende Welterfahrungen auf verschiedene Götter zurückgeführt werden können. Wer von schwerer Krankheit heimgesucht wird,

der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg 1985. M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg 1991. O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992, 4. erweiterte Auflage 1998. J.C. de Moor, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETL XCI), Leuven 1990. W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994. E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1973. J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1991.

² Die »polytheistische« Struktur numinoser Erfahrung bricht auch in sogenannten säkularisierten Kontexten immer wieder durch. Der bekannte Torhüter eines berühmten bayerischen Fußballvereins

kann diese beispielsweise auf den Pestgott Nergal zurückführen. Der Kranke und seine Angehörigen müssten versuchen, ihn zu besänftigen; dabei können andere Götter behilflich sein. Wenn man aber davon ausgeht, dass es nur *einen* Gott gibt und dieser Gott als universale Güte gedacht wird, fällt es schwer, zu erklären, woher letztlich das Böse in der Welt kommt, und die Frage zu beantworten, an wen man sich im Falle einer von Gott gewirkten Not wenden soll. Wenn es nur *einen* Gott gibt, und dieser eine Gott mich verlassen hat oder mir Böses tut, ja wen soll ich dann um Hilfe anrufen? An wen kann ich mich wenden? Das Problem wird im Buch Ijob diskutiert. Dort wird – gewissermaßen als Hilfskonstruktion – der Satan eingeführt, der Ijob mit Unheil schlägt. Aber damit sind noch nicht alle Probleme gelöst. Das monotheistische Gottesbild muss eine ungeheure Spannung aushalten, eine Spannung, die im Polytheismus auf verschiedene Götter verteilt wird. Natürlich hat auch der Polytheismus seine Probleme. Es ist in einem polytheistischen System kaum möglich, eine in sich konsistente Ethik zu begründen. Der Unbedingtheitsanspruch der sittlichen Forderung verliert sich in der Unverbindlichkeit einer vielfältigen Götterwelt. Heute kann ich mich auf diesen Gott berufen, morgen auf jenen. Natürlich kann der Streit zwischen Monotheismus und Polytheismus nicht mit Nützlichkeitserwägun-

gen entschieden werden. Der Streit ist eine Frage der Wahrheit. Ich möchte nicht bestreiten, dass auch der Monotheismus erfahrungsbezogen erschlossen werden kann. Die Vielfalt religiöser Erfahrung kann durchaus mit *einer* göttlichen Wirklichkeit in Verbindung gebracht werden. In polytheistischen Religionen lassen sich „monotheistische Revolutionen“, zum Beispiel die eines Echnaton in Ägypten (ca. 1340 v.Chr.)³, aber auch Entwicklungen hin zum Monotheismus oder Pantheismus beobachten, wie im Platonismus, in der Stoa und bei Plotin, um nur einige Beispiele zu nennen.

Für unsere Fragestellung ist nun wichtig, dass der biblische Monotheismus nicht nur als das den Polytheismus ausschließende Gegenüber, sondern *auch* als eine zumindest partielle Form der Integration polytheistischer Religion verstanden werden *kann*. Dazu zwei Beispiele: Ursprünglich hatte der Gott JHWH mit dem Regen wahrscheinlich nichts zu tun. Dafür war im Lande Kanaan der Gott Baal zuständig. Doch im Laufe der Zeit hat JHWH diese Kompetenz an sich gezogen und sie dem Baal abgenommen. JHWH ist damit auch für den Regen und das heißt für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig. Er kann somit auch im Bild des Wettergottes vorgestellt werden. Der Konflikt zwischen konkurrierenden Ansprüchen wird auf dem Karmel unter maßgeblicher Beteiligung des Elija ausgetragen, so zumindest erzählt

sprach in einem Interview angesichts des nicht mehr erwarteten Gewinns der Meisterschaft in der Saison 1999/2000 unmittelbar nach dem entscheidenden Spiel in einer emotional aufgeladenen Atmosphäre von einem Fußballgott, – allerdings im Konditional: „Wenn es denn einen Fußballgott gibt ...“. Man vergleiche hierzu Überlegungen von F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 119ff im Anschluss an William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a.M./Leipzig 1997 (engl. 1902). F.-X. Kaufmann spricht von einer postmetaphysischen Religiosität (ebd. 120 Anm. 113).

³ Der Sonnenhymnus Echnatons vertritt „einen Monotheismus reinsten Prägung ..., der in seiner radikalen Leugnung aller anderen Götter, ja der Vermeidung des Wortes »Gott« – im Singular und vor allem im Plural – noch über die biblischen Texte weit hinausgeht“. J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Darmstadt 1996, 244f.

es die Geschichte in 1 Kön 18. Zweites Beispiel: JHWH übernimmt die Funktion der Liebes- beziehungsweise Fruchtbarkeitsgöttin (Hos 4,11–19). In Hos 14,9 sagt JHWH: „Ich bin wie ein üppiger Wacholder, an mir ist Frucht für dich zu finden.“ Dazu schreibt *Jörg Jeremias*: „In einem gewagten, im Alten Testament singulären Bild für Gott vergleicht er sich mit einem immergrünen Baum, der offensichtlich den Lebensbaum symbolisiert, wie er in der Mythologie des Alten Orients eine große Rolle spielt. Wie in Hoseas Ehegleichnis wird kanaanäische Mythologie in der Polemik des Hoseabuches nicht nur scharf abgewiesen (vgl. 4,12f zum kanaanäischen Baumkult), sondern zugleich überhöhend auf Jahwe übertragen, der allein die in der Mythologie irregeleiteten Erwartungen erfüllen kann: »Frucht« ..., das heißt vollgültiges Leben zu schenken.“⁴

Wenn wir uns dem Thema „Alttestamentliche Gottesbilder“ aus einer *religionsgeschichtlichen Perspektive* nähern, dann kann man diesen Zugang auf die Formel bringen: Von den Götterbildern zu den Gottesbildern. In dem Begriff „Gottesbilder“ artikuliert sich die dialektische Spannung von Einheit und Vielheit. In der Schrift wird der *eine* Gott in vielen Bildern bezeugt.

Nun gibt es aber auch noch einen weiteren Weg zu unserem Thema. Ich bin nicht der Ansicht, dass sich der biblische Monotheismus aus dem Polytheismus entwickelt hat, auch wenn dies von einigen Alttestamentlern behauptet wird. Die Abgrenzung von und die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus haben die JHWH-Monolatrie und den biblischen Monotheismus entscheidend geprägt. Aber der

Polytheismus war nicht der eigentliche Nährboden für die Entstehung des JHWH-Glaubens. Die Entstehung des JHWH-Glaubens muss man meines Erachtens anders verstehen.

Biblische Gottesbilder als Interpretationen von Transzendenzerfahrungen

Fragt man nach dem Wirklichkeitsbezug zentraler alttestamentlicher Texte, in denen erzählt wird, dass JHWH/Gott einem Menschen erscheint oder in irgendeiner Weise handelnd in die Welt eingreift – wie zum Beispiel in der Erzählung von der Berufung des Mose am brennenden Dornbusch –, so erhält man von der alttestamentlichen Wissenschaft entweder gar keine Antwort oder eine Reihe unterschiedlicher Antworten, die sich in zwei Typen klassifizieren lassen. Der erste, *historisierende* Typ rechnet in irgendeiner Weise mit einem historischen Kern des Erzählten, der literarisch mehr oder weniger stark entfaltet und ausgeschmückt wurde. Der zweite, *fiktionale* Typ rechnet mit reiner Fiktionalität der Texte. In diesem Fall wären beispielsweise Abraham und Mose vom Erzähler erfundene literarische Gestalten und das von diesen Personen erzählte Geschehen ebenso. Tendierte die alttestamentliche Forschung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis in die sechziger Jahre hinein, bei aller „kritischen“ Einstellung, eher zum historisierenden Typ – dafür stehen Namen wie *Albrecht Alt*, *Roland de Vaux*, *Martin Noth*, *Gerhard von Rad* – so scheint die alttestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahren eher zu einem fiktionalen Verständnis der großen alttestamentlichen Traditio-

⁴ J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1, Göttingen, 1983, 173. Vgl. ähnlich G. Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, 122f.

nen zu tendieren, ohne das allerdings zu thematisieren. Wer von den Alttestamentlerinnen und Alttestamentlern fragt heute noch, ob Abraham und Mose überhaupt gelebt haben?

Nun muss man sich aber darüber im Klaren sein, dass die Unterscheidung von fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten erst im Zuge der Neuzeit selbstverständlich wurde.⁵ „Die Opposition von Wirklichkeit und Fiktion gehört zu den Elementarbeständen unseres »stummen Wissens« und mit dieser von der Wissenssoziologie geprägten Bezeichnung ist jener Vorrat an Gewissheit gemeint, der so gesichert erscheint, dass er als selbstverständlich gelten darf. Nun fragt es sich aber, ob die gewiss handliche Unterscheidung von fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten sich an dieser geläufigen Opposition festmachen lässt. Sind fiktionale Texte wirklich so fiktiv, und sind jene, die man so nicht bezeichnen kann, wirklich ohne Fiktionen? ... Denn das Oppositionsverhältnis von Fiktion und Wirklichkeit setzt als »stumm Wissen« immer schon die Gewissheit dessen voraus, was Fiktion und was Wirklichkeit sei, wobei die unverkennbar ontologische Bestimmung, die in einem solchen »stummen Wissen« waltet, die Fiktion durch das Absprechen jener Prädikate charakterisiert, die der Wirklichkeit eignen.“⁶

Wenn ich im Folgenden nach dem Wirklichkeitsbezug zentraler alttestamentlicher Texte frage, dann nicht im Sinne einer historisierenden Fragestel-

lung – obwohl ich auch eine solche keineswegs für sinnlos erachte –, sondern im Hinblick auf jenen Realitätsgehalt, der auch fiktionalen Texten zukommt, „denn offensichtlich gibt es im fiktionalen Text sehr viel Realität, die nicht nur eine solche identifizierbarer sozialer Wirklichkeit sein muss“.⁷ Vor diesem Hintergrund gehe ich nun von folgendem biblischem Textverständnis aus: Einige zentrale biblische Texte sind in ihrem Kern Explikationen von Transzendenz Erfahrungen. Diesen Erfahrungen wird der Charakter des Außergewöhnlichen zugesprochen, da sie sich von der gesellschaftlich vorherrschenden, alltäglichen Wirklichkeitsdeutung signifikant abheben. Sie gehen zunächst in schwach ausgeprägter Form (»Mündlichkeit«) in das kommunikative Gedächtnis ein, werden im Rahmen von Entscheidungs- und Selektionsprozessen als institutionalisierte Formen der Mnemotechnik Teil des kulturellen Gedächtnisses und konstituieren als solchermaßen geprägte und schließlich fixierte Bestände die Identität einer Religion (Kultur). *Gottesbilder* sind als Bestandteile einer solchermaßen ausgeprägten Religion (Kultur) letztlich kondensierte (»gefrorene«) Formen religiöser Erfahrung. Im Prozess ihrer Rezeption kann (und soll) ihr ursprünglicher Erfahrungsgehalt wieder »verflüssigt« werden. In einem Schema, das Elemente der Wissenssoziologie (P.L. Berger, Th. Luckmann), der Theorie des kulturellen Gedächtnisses (J. Assmann) und der Transzendental-

⁵ „Die für das Verständnis der Existenzweise von Dichtung entscheidende Differenz zwischen der tatsächlichen Nicht-Wirklichkeit des Fiktiven und der behaupteten (Als-ob) Wirklichkeit des Fingierten ist erst in der Neuzeit allmählich bewusst geworden; ihre Unkenntnis ist einer der Gründe für den seit Platon erhobenen Vorwurf der Unwahrheit fiktionaler Aussagen (»Dichter lügen«).“ H.-H. Steinhoff, Art. Fiktion, in: Metzler Literatur Lexikon, hg. von G. und J. Schweikle, Stuttgart 1990, 157.

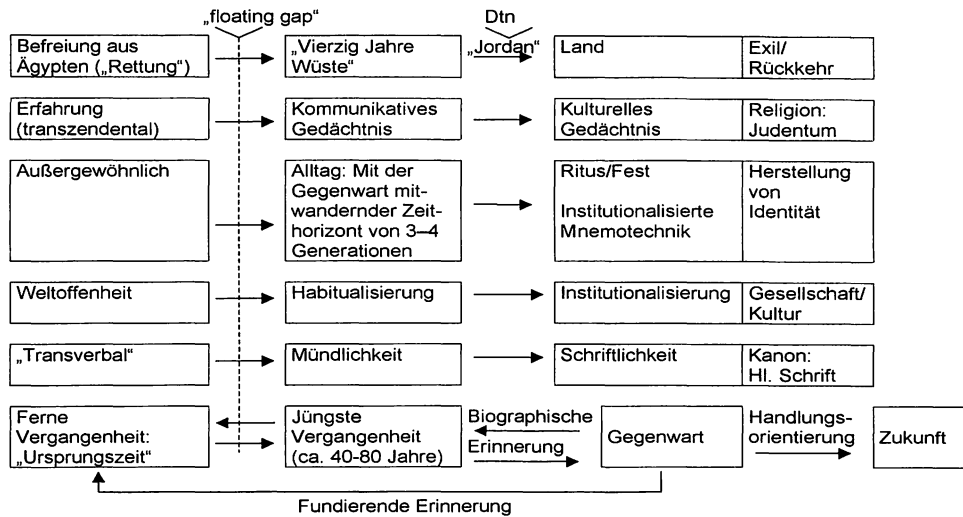
⁶ W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* (stw 1101), Frankfurt 1991, 18f.

⁷ Ebd. 19.

theologie (K. Rahner) aufgreift, sei dies in idealtypischer Vereinfachung und in Korrelation zur alttestamentlichen Geschichtskonstruktion folgendermaßen veranschaulicht:⁸

geben wird, kann eine sprachliche, (rund)plastische, (flach) bildliche oder dramatisch-rituelle sein.

Gottesbilder im engeren Sinne sind die Darstellung einer Gottheit oder mehre-



Gottesbilder

Unter *Gottesbildern im weiteren Sinne* verstehe ich also kulturell geprägte Explikationen (Vergegenständlichungen, Kategorialisierungen) numinoser Erfahrungen. Der numinosen Erfahrung beziehungsweise dem in der Alltagserfahrung vernommenen numinosen Hintergrund wird eine Gestalt (Form) gegeben. Dabei ist eine wechselseitige Abhängigkeit zu beachten: Einerseits prägt die Art der numinosen Erfahrung die Form ihrer symbolischen Ausgestaltung, andererseits formen die ausgeprägten religiösen Symbole die numinose Erfahrung. Die Gestalt (die Form), die einer solchen Erfahrung ge-

rer Gottheiten in Rundplastik oder Flachbild.⁹ In den meisten Tempeln der Antike standen Götterstatuen. Sie repräsentierten die dort verehrte Gottheit. Nach ihr wurde der Tempel benannt, den man als Wohnhaus eines Gottes verstand. Darüber hinaus hat man in einigen Privathäusern Götterstatuetten gefunden (vgl. Ri 17,4f). Das sind kleine, leicht transportable Götterfiguren, die bei Gottesbefragungen (vgl. Ez 14,3f; 2 Kön 1,1–8) und Heilungszeremonien Verwendung fanden und als Begleiter auf gefährlichen Reisen mitgenommen werden konnten. Gen 31,19 erzählt, wie Rahel die Götterbilder (Terafim) ihres Vaters gestohlen hat (vgl. Gen 35,2–4).

⁸ P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 1987. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1977.

⁹ Vgl. C. Uehlinger, Art. Götterbild, in: NBL I, 871–892.

Plastische und flachbildliche Darstellungen einer Gottheit sind von der antiken Tradition her gesehen die eigentlichen Gottesbilder. Aber gerade diese Form der Darstellung Gottes wird im Alten Testament verboten. Das zweite Gebot (nach der Exodus-Fassung des Dekalogs) lautet: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“ (Ex 20,4). Offiziell durfte es in Israel also keine Gottesbilder geben. Ob sich die Israeliten immer daran gehalten haben, ist eine andere Frage. Ob es das Verbot überhaupt schon in der Frühzeit Israels gab, ist ebenfalls eine Frage, die noch zu diskutieren wäre.

Nun gibt es aber auch noch eine andere Art von Bildern, die so genannten *sprachlichen Bilder*. Wenn wir in Ps 23,1 lesen: „Der Herr ist mein Hirt“, dann liegt hier ein sprachliches Bild vor. Der sprachwissenschaftliche Ausdruck für „sprachliches Bild“ ist Metapher. Es handelt sich also in Ps 23 um eine bildliche, eine metaphorische Rede von Gott. Gott wird im Bild des Hirten dargestellt.

Solche Gottesbilder in der Bibel sind zum Beispiel Gott als Hirt, als König, als Krieger, als Vater, als Mutter – um nur einige zu nennen. Das in der christlichen Tradition bedeutendste Gottesbild ist allerdings Jesus Christus. Jesus Christus ist nach neutestamentlicher Überlieferung ein Bild Gottes. Kol 1,15 bezeichnet Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἁοράτου, als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (vgl. 2 Kor 4,4). Gott ist unsichtbar. In Jesus Christus wird dieser Gott sichtbar. Jesus Christus als Bild Gottes wäre ein eigens zu be-

handelndes Thema. Ich gehe hier nicht weiter darauf ein. Es soll nur gesagt sein, dass auch die Christologie im gesamtbiblischen Kontext unter dem Begriff „Gottesbilder“ bedacht werden kann.

Wenn wir heute im christlichen Kontext von Gottesbildern sprechen, dann meinen wir vor allem die sogenannten *sprachlichen Bilder* wie: Gott als Hirte, als König, als Vater, als Mutter usw. Diese Vorstellung muss allerdings noch einmal problematisiert werden, um das Thema „Gottesbilder“ adäquat zu erfassen.

Eine kleine Theorie der Metapher

In religiöser und theologischer Rede wird oft so getan, als sei die Bedeutung des Wortes „Gott“ klar und als könne oder müsse man zur Veranschaulichung dieser an sich klaren Bedeutung Bilder gebrauchen. Diese Vorstellung ist falsch. Das Wort „Gott“ selbst ist eine Metapher, und zwar eine sogenannte *unbewusste (habituelle) Metapher*, näherhin eine verblasste (konventionalisierte, selbstverständliche) Metapher (Ex-Metapher; tote Metapher). Beispiele für verblasste Metaphern sind: „Baumkrone“, „faule Ausrede“, „der Motor heult auf“. Davon zu unterscheiden sind die *bewussten (akzidentiellen) Metaphern*. (Beispiel: „Alexander war ein Löwe in der Schlacht.“) Bewusste (akzidentielle) Metaphern werden ihrer poetischen und stilistischen Wirkung wegen eingesetzt. Sie erschließen der Sprache eine expressive Tiefendimension und erweitern ihren Bedeutungsraum. „JHWH, mein Hirt“ wäre demnach eine bewusste (akzidentielle) Metapher.¹⁰

¹⁰ Zur Übersicht sei folgende Unterscheidung angeführt (im Anschluss an E. Däschler/G. Schweikle, Art. Metapher, in: Metzler Literatur Lexikon, 300–302): I. Unbewusste (habituelle) Metaphern: (1) Not-

Das Wort „Gott“ ist eine unbewusste (habituelle) Metapher. Seine ursprüngliche Bedeutung ist verblasst. Nach Duden ist der Ursprung des gemein germanischen Wortes nicht sicher geklärt. Am ehesten handelt es sich bei dem Wort um das substantivierte zweite Partizip indogermanisch *ǵhutó-m der Verbalwurzel *ǵhau – »[an]rufen«, wonach also »Gott« als »das [durch Zauberwort] angerufene Wesen« zu verstehen wäre. Andererseits kann das Wort im Sinne von »das, dem [mit Trankopfer] geopfert wird« zu der indogermanischen Wurzel *ǵheu – „gießen“ gehören.¹¹ Kluge bevorzugt die zweite Ableitung und versteht das Wort als Abstraktbildung mit ableitendem -t- zu indogermanisch *ǵheu – „gießen“ (besonders bei Opferhandlungen); von dort wird es auf das Wesen übertragen (μεταφέρειν), dem geopfert wird.¹² Das Wort bezeichnet also ursprünglich kultische Handlungen, durch die man sich auf dieses Wesen bezieht. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist uns aber nicht mehr bewusst. Deshalb sprechen wir von einer unbewussten (habituellen) Metapher. Übrigens war das Wort „Gott“ ursprünglich sehr wahrscheinlich ein Neutrum. Erst mit der Übertra-

gung auf den christlichen Gott wurde es zum Maskulinum, was heute durchaus als Problem empfunden wird angesichts der Anfragen von seiten feministischer Theologie. „Gott“ als unbewusste Metapher dürfte auch für die hebräischen und griechischen Gottesbezeichnungen אֱלֹהִים, θεός und κύριος und für den hebräischen Gottesnamen יהוה (JHWH) gelten.¹³

Alles biblische Sprechen zu und über Gott ist metaphorische Rede. Es hebt sich von der allgemeinen Metaphorik der Sprache überhaupt noch einmal ab.¹⁴ Wir können die biblische Gottesrede in unbewusste (habituelle) und bewusste (akzidentielle) metaphorische Rede aufteilen. Der Übergang zwischen beiden Bereichen ist fließend. Er hängt vom Sprachempfinden und vom theologischen Problembewusstsein ab. Oft wird versucht, theologisch anstößige Aussagen über Gott mit der Qualifikation „metaphorisch“ zu entschärfen, wie zum Beispiel die Aussage: „Gott ist ein strenger Richter“. Angenehme (zumindest angenehm erscheinende) Aussagen wie „Gott ist die Liebe“ werden oft unreflektiert als „wörtlich“ zu verstehende Aussagen über Gott qualifiziert. Eine solche Unterscheidung ist falsch. In beiden

wendige Metaphern (»Flussarm«); (2) Verblasste (konventionalisierte, selbstverständliche) Metaphern (Ex-Metaphern, tote Metaphern) (»faule Ausrede«). II. Bewusst (akzidentielle) Metaphern. Hier kann unter formalem, syntaktischem, semantischem, modalem und frequenziellem Aspekt weiter unterschieden werden. Unter modalem Aspekt kann zwischen der kühnen Metapher (»der Märkte runder Wirbel stockt zu Eis«, G. Heym) und der absoluten Metapher unterschieden werden. Die absolute Metapher erhebt sich über die unmittelbare Anschauung, sie ist vor allem im Symbolismus, im Surrealismus und der modernen hermetischen Lyrik anzutreffen. Vgl. auch M. Titzmann/K. Backhaus/F. Fellmann/J. Werbick, Art. Metapher, in: LThK, Bd. 7, 1998, 187–190. An dieser Stelle sei auf die fundamentalen Ausführungen zu Metapher und Metaphorik von O. Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg 1995, 18–37 verwiesen. Einen instruktiven Forschungsüberblick vermittelt E. Neswald, Und noch mehr über Metaphern? Zur Metaphernforschung der 90er Jahre: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23 (1998) 259–277.

¹¹ Der Große Duden Bd. 7. Etymologie, Mannheim 1963, 229.

¹² F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1995, 1999, 332.

¹³ Die etymologischen Herleitungen sind Legion. Vieles ist unsicher.

¹⁴ Vgl. O. Schwankl, Licht und Finsternis (HBS 5), Freiburg 1995, 18: „Sprache ist von Grund auf immer metaphorisch“.

Fällen handelt es sich um metaphori-sche Rede.¹⁵

Es dürfte deutlich geworden sein, dass wir keine andere Möglichkeit haben, zu und über Gott zu sprechen als in Bildern, in Metaphern. Nun gibt es unter den unbewussten (habituellen) Metaphern noch einmal eine Gruppe, die man eigens abgrenzen kann: die notwendigen Metaphern. Sie treten für Lücken im semantischen Katalog ein, wenn die Sprache für die Bezeichnung einer Sache keine eigentliche Benennung kennt. Beispiele für notwendige Metaphern sind im Deutschen: Fluss-arm, Fuß des Berges, Glühbirne, elektrischer Strom. Das Wort „Gott“ ist sowohl eine verblasste als auch eine notwendige Metapher: Sie ist verblasst, weil die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im durchschnittlichen Sprachempfinden nicht mehr mitgehört wird; sie ist notwendig, weil sie eine Wirklichkeit bezeichnet, für die die Sprache keine eigentliche Benennung kennt (sogenannte Katachrese). Das Wort „Gott“ tritt für eine Lücke im semantischen Katalog ein. Diese Lücke ist kein Defizit einiger Sprachen, sondern hängt mit einer Eigenschaft jener Wirklichkeit zusammen, auf die das Wort verweist: ihrer Unbenennbarkeit.

Unbewusste (habituelle) Metaphern

Im Folgenden setze ich die unbewussten Metaphern mit den *konventionalisierten* Metaphern gleich. Zu den konventionalisierten Metaphern des Alten Testaments rechne ich solche Aussagen über Gott, die wir im jüdisch-christli-

chen Kontext nicht mehr als metaphori-sch empfinden. Es handelt sich dabei um die zentralen Aussagen über Gott und sein Handeln, die in der Tora, dem ersten und grundlegenden Teil des Alten Testaments, begegnen. Sie bilden das „Gottesmosaik des Ersten Testaments“ (A. Deissler).¹⁶ Dazu rechne ich folgende sieben Metaphern:

<i>Der Schöpfer-Gott</i>	<i>Schöpfung</i>
<i>Der segnende Gott</i>	<i>Segen</i>
<i>Der rettende Gott</i>	<i>Rettung</i>
<i>Der gebietende Gott</i>	<i>Gebot</i>
<i>Der richtende Gott</i>	<i>Gericht</i>
<i>Der vergebende Gott</i>	<i>Vergebung</i>
<i>Der allmächtige Gott</i>	<i>Allmacht</i>

Die Aufzählung ist keineswegs vollständig. Aber sie enthält meines Erachtens doch wichtige Facetten des alttestamentlichen Gottesbildes, insofern sie auf der Textoberfläche entfaltet werden.

Typisch für die biblische, insbesondere alttestamentliche Gottesrede ist ihre narrative Grundstruktur. Die hier genannten Gottesbilder werden nicht in logisch-diskursiver, dogmatisch-definierender Form *gesetzt*, sondern in Form von Erzählungen *entfaltet*. – Hier soll nicht die dogmatische gegen die narrative Form der Gottesrede ausgespielt werden. Beide Redeformen haben ihre je eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Die biblische Gottesrede jedenfalls ist weitgehend narrativ strukturiert.

Das Bild des *Schöpfergottes* wird vor allem in den Schöpfungserzählungen der Genesis (Gen 1–9) entfaltet, aber auch in einigen Psalmen (Ps 8; 19; 33;

¹⁵ Vgl. IV. Lateran-Konzil von 1215 n. Chr.: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. DH 806.

¹⁶ A. Deissler, Art. Gott (AT), in: J. B. Bauer (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 273. Vgl. auch E. Zenger, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993.

104; 139), bei Deuteronesaja (Jes 40,26; 42,5; 44,24; 45,12), in den Gottesreden des Ijobbuches (Ijob 38–41) und im Buch der Weisheit (Weish 11; 13).

Das Bild des *segnenden Gottes* findet sich vor allem in den Erzelternerzählungen der Genesis (Gen 12–36; 37–50), aber auch in weisheitlich geprägten Texten. Es gehört eng mit dem Bild des Schöpfergottes zusammen, näherhin mit dem Motiv der *creatio continua*. Der Segen qualifiziert ein vor allem hintergründiges, fortwährendes und alltägliches Handeln Gottes. Sein Bezugsrahmen ist die Schöpfung (Natur) und seine Bezugsgröße in erster Linie die Kleingruppe (Familie, Sippe). Die Gaben des segnenden Handelns Gottes sind vor allem Nahrung, Nachkommenschaft und Lebensraum (Land). Das Bild der segnenden Gottheit prägt insbesondere den Religionstyp der familiären beziehungsweise persönlichen Frömmigkeit. Dieser ist vor allem auf die Bewältigung von Alltagskontingenzen ausgerichtet.

Davon zu unterscheiden ist das Bild des *rettenden Gottes*. Das rettende Handeln Gottes wird im allgemeinen als vordergründig (öffentlich sichtbar), einmalig und außergewöhnlich dargestellt. Es durchbricht die alltägliche Erwartung und die gewöhnliche Wahrnehmung der Wirklichkeit. Es wird als Wunder verstanden. Die Bilder des *rettenden*, des *gebietenden* und *vergebenden* Gottes werden vor allem im Buch Exodus entfaltet: in der Erzählung von der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, der Gabe der Tora am Sinai und der Vergebung der Schuld nach dem Abfall des Volkes (Ex 32–34), wo JHWH sich zu erkennen gibt als »barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6). Das Bild des rettenden Gottes findet sich aber auch in den Klage- und

Dankpsalmen. Das Bild des *richtenden Gottes* kommt vor allem bei den Propheten zur Sprache, insbesondere in der Verkündigung der vorexilischen Gerichtspropheten. In der uns überlieferten Endgestalt jedoch kennen die *Prophetenbücher* sehr wohl das Bild des *vergebenden* Gottes (vgl. Mi 7,18).

In der durchgehenden Lektüre der Schrift gehen die Bilder ohnehin ineinander über. Gerade das *richtende* Handeln Gottes kann als Ausdruck seiner *Liebe* verstanden werden (Hos 11; Weish). Die Bilder des *rettenden* Gottes und des Schöpfergottes können im Bild des *allmächtigen* Gottes weiter entfaltet werden.

Das rettende, gebietende, richtende und vergebende Handeln Gottes wird vorwiegend – wenngleich nicht ausschließlich – im Alten Testament als ein auf *Geschichte* bezogenes Handeln Gottes erzählt. Dass Gott die Geschehnisse der Völker lenkt, kommt vor allem in den Prophetenbüchern und der apokalyptischen Literatur (Daniel) zur Sprache. Es gibt auch Bücher, in denen (fast) all die hier aufgeführten Bilder präsent sind und aufeinander bezogen werden. Dazu gehört das Buch Deuteronomium, das in der Einzelaufzählung bisher noch nicht genannt wurde, das aber zu den zentralen Büchern des Alten Testaments zu rechnen ist.

Damit sind die wichtigsten habituellen Gottesmetaphern des Alten Testaments genannt. Im Kontext einer durch die neuzeitliche Aufklärung geprägten Kultur dürften nicht mehr alle von ihnen ohne weiteres zugänglich sein. Es ist sogar möglich, dass biblische Gottesmetaphern einem derart geprägten Bewusstsein den Zugang zum Geheimnis Gottes verbauen. Aufgabe der Theologie, insbesondere der Exegese, ist es, sie in kulturspezifischen Kontexten zu erschließen.

Bewusste (akzidentielle) Metaphern

Der Unterschied zwischen bewussten und unbewussten Metaphern hängt – wie bereits gesagt – vom Sprachempfinden ab. Dabei ist allerdings zwischen dem Sprachempfinden der Autoren auf der einen Seite und dem Sprachempfinden der Rezipienten auf der anderen Seite zu unterscheiden. Die Metapher von *Gott als Vater* ist im Kontext des Alten Testaments sicherlich eine bewusste (akzidentielle) Metapher, im Kontext des Neuen Testaments und der christlichen Rezeptionsgeschichte wird sie zu einer unbewussten (habituellen) Metapher. Im Alten Testament wird JHWH/Gott nur an etwa zehn Stellen direkt oder indirekt als Vater bezeichnet.¹⁷ Das Bild spielt hier also keine bedeutende Rolle.¹⁸ Anders im Neuen Testament, wo das Wort „Vater“ etwa 250 mal von Gott ausgesagt wird.¹⁹ Das christliche Gebet beginnt mit der Vater-Anrede Gottes (Mt 6,9; Lk 11,2), das Apostolische Glaubensbekenntnis bekennt den einen Gott als allmächtigen Vater (patrem omnipotentem). Ändert sich der Rezeptionskontext, kann sich auch das Metaphernverständnis ändern. Im feministischen Kontext wird man das Bild von Gott als Vater sicherlich nicht

mehr als unbewusste (habituelle) Metapher gebrauchen, und zwar weder als notwendige noch als selbstverständliche Metapher (den beiden Untergruppen der unbewussten Metaphern). Das Bild dürfte hier (wieder) als bewusste Metapher verstanden und – inzwischen auch außerhalb feministischer Kontexte – durch die bewusste Metapher von *Gott als Mutter* (vgl. Num 11,12; Jes 45,9–11; 49,14f; 66,13; Hos 11) ausbalanciert werden.

Zu den bewussten Metaphern des Alten Testaments rechne ich die Metaphern von JHWH/Gott als König, als Hirte²⁰, als Krieger, als Löwe²¹, als Fels, als Schutzburg, als Schild, als Arzt (Ex 15,26), als Vater, als Mutter, als Gemahl, um nur einige zu nennen.

Die Vielfalt biblischer Gottesbilder ist nicht als Schwäche, sondern als Stärke zu verstehen. Sie verweist darauf, dass die Wirklichkeit Gottes weder bildlich noch begrifflich eindeutig und abschließend gebannt werden kann. Das Lesen der Heiligen Schrift findet sein letztes Ziel nicht in der Aneignung eines semantisch exakt abgrenzbaren Gehaltes. Es zielt vielmehr auf die Begegnung mit jener Wirklichkeit, von der die Texte auf je unterschiedliche Weise Zeugnis ablegen.

¹⁷ Als Vergleich oder Metapher: Ex 4,22; Dtn 32,6; Jes 1,2; 45,9–11; 63,16; 64,7; Jer 3,19; 31,9; Ps 103,13; Spr 3,12.

¹⁸ An dieser Stelle sei auf die wichtige Studie von G. Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 179), Stuttgart 1995 verwiesen. G. Vanoni deutet den Befund etwas anders: „Die Quantität kann ... niemals Kriterium für bibeltheologische Werturteile sein“ (ebd. 12). „Die Vater-Vorstellung gehört wesentlich zur Gottesvorstellung des Alten Testaments“ (ebd. 11). G. Vanonis Anliegen besteht darin, die häufig anzutreffende Ansicht, das neutestamentliche Gottesbild sei aufgrund der dort breit belegten Rede von beziehungsweise zu „Gott als Vater“ der alttestamentlichen Rede von Gott, in der die Vater-Metapher nur schwach vertreten sei, überlegen, zurückzuweisen. Ich teile sein Anliegen und halte seine Argumentation für überzeugend. Er spricht allerdings auch zu Recht von einem „zurückhaltenden Umgang des Alten Testaments mit der Vaterbeziehung für Gott“ (ebd. 32).

¹⁹ D. Michel, Art. πατήρ, Vater, in: EWNT III, 1992, 125–135.

²⁰ Bei König/Hirt dürfte es sich innerhalb des alttestamentlichen (Rezeptions)Kontextes schon eher um unbewusste Metaphern handeln. »Wir« nehmen diese Form theologischer Rede heute eher als bewusst metaphorisch wahr.

²¹ In Hos 5,14 als Vergleich gebraucht.

C L E M E N S S E D M A K

Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie

Schon immer ist die Gottesfrage nicht nur Thema der Theologie, sondern auch der Philosophie gewesen. In der Gegenwart scheint freilich manchen die Rede nach Gott innerhalb des philosophischen Diskurses sinnlos und eine philosophische Rede über Gott insofern unmöglich zu sein. Unser Autor, Hochschuldozent für Fundamentaltheologie in Linz, zeigt Potentiale des gegenwärtigen philosophischen Diskurses für das gläubige Reden und Schweigen über Gott. (Redaktion)

Ludwig Wittgenstein hat bekanntlich am Ende seines *Tractatus Logico-Philosophicus* den Rat gegeben, über all das zu schweigen, worüber man nicht reden könne. Das betrifft vor allem auch das Gottesproblem. Dies hat die bissige Bemerkung provoziert, dass man zwar schweigen könne, aber nicht „über etwas“. Einspruch! Wenn in der Philosophie über Gott geschwiegen wird, so ist das ein beredtes Schweigen, das sehr viel über das „Etwas“, über das nicht geredet wird, aussagt. Das philosophische Schweigen ist ebenso aufschlussreich wie der philosophische Gottesdiskurs. Und es sei auch nicht geleugnet, dass so manches philosophische Gerede über Gott nichtssagend ist. Beginnen wir mit dem eigentlichen Grundproblem.

1. Das philosophische Grundproblem der Gottesfrage

Wir kennen Anthropologinnen, die zu fremden Stämmen fahren und mit Erkenntnissen über Sprache und Kultur wieder heimkommen. Es gibt Ethnologen, die ihren Fuß auf unberührtes Land setzen und Menschen begegnen, die noch nie Kontakt mit Menschen

außerhalb ihres Kulturkreises gehabt haben. Wir wissen von Expeditionen ins Tierreich und können uns Forschungsmissionen auf den Mars vorstellen. Auf diese Weise wird unser Wissen um die Natur und den Kosmos erweitert. Was wir uns aber nicht vorstellen können und als prinzipiell unmöglich ansehen müssen, ist die Idee einer „Expedition in den Himmel“: die Anthropologin, die zum Zwecke ihrer Doktorarbeit in den Himmel fährt und mit eindrucklichen Erkenntnissen über die Natur Gottes und das Zusammenleben der Himmelsbewohner wiederkehrt. Das hat nichts mit Distanzen und technischen Möglichkeiten zu tun. Es mangelt auch nicht an Neugier oder Anreizen. Es handelt sich um ein prinzipielles Problem, das die philosophische Diskussion der Gottesfrage (nach „Existenz“ und „Natur“ Gottes) nährt.

Das philosophische Grundproblem im Zusammenhang mit der Gottesfrage ist ein erkenntnistheoretisches und schnell erzählt: Die Grundherausforderung in Bezug auf die Gottesfrage besteht im Mangel an Beispielen für Gott. Gott ist kein besonders großer Stein, über den man stolpern könnte. Es gibt keine Beispiele für Gott, uns stehen nur Gegenbeispiele zur Verfügung.

An dieser Situation können die theologische Forschung, der wissenschaftliche Fortschritt und der philosophische erfinderische Scharfsinn nichts ändern. Die Tatsache, dass keine Beispiele für Gott in der Welt gefunden werden können, ist wesentlicher Teil unseres Verständnisses von Gott. Man könnte auch sagen – ein Gott, dessen Existenz sich in einem strikten Sinn beweisen ließe, ist nicht Gott. Die prinzipielle Offenheit (Unentscheidbarkeit) der Gottesfrage ist Grund unseres Begriffes von Gott. Wir können nicht auf etwas zeigen und sagen, „Das ist Gott“. Wir können freilich auf alles andere zeigen und sagen „Das ist nicht Gott“. Das heißt, dass wir das Wort „Gott“ nicht in Form einer hinweisenden Definition einführen können. Dies hat folgende Konsequenz: Das Vorliegen von Beispielen ermöglicht die exemplarische Einführung sprachlicher Einrichtungen, die sich auf einen Sachverhalt beziehen, der mit sprachlichen Mitteln allein nicht hergestellt werden kann. Ich kann im Rahmen meiner Bemühungen um die Erziehung meiner Tochter auf einen Gegenstand zeigen und sagen, „Das ist ein Fagott“. Auf diese Weise bilden sprachliches und außersprachliches Handeln eine Einheit. So wird eine Unterscheidung sprachlich markiert („Fagott“), die im Handeln berücksichtigt wird (ich nehme das Fagott als *einen* Gegenstand wahr, es macht einen Unterschied für mich, ob ich gegen ein Fagott anrenne oder nicht). Das schränkt die Willkür sprachlichen Handelns ein. Im Falle von „Gott“ lässt sich das nicht machen. Es kann hier nicht auf eine außersprachliche Instanz rekuriert werden, die Gott als „Gegenstand“ begreifen lässt. Deswegen wird ja auch in der Religionskritik Gott als soziales Konstrukt (Durkheim), Projektion (Feuer-

bach) oder psychischer Bewältigungsmechanismus (Freud) bezeichnet.

Aufgrund des Mangels an Beispielen kann die vielerorts feste Überzeugung, dass Gott nicht allein aufgrund sprachlicher Handlungen erzeugt wird oder ein soziales Konstrukt ist, nur mit der Annahme einer „übernatürlichen Welt“ plausibel gemacht werden. Das schließt die Annahme ein, dass unsere Welt mit den Tatsachen nicht abgetan ist. Ich möchte zwischen der „natürlichen Welt“ und der „Welt des Übernatürlichen“ unterscheiden, wobei ich letztere einen „symbolischen Kosmos“ nennen möchte, weil uns diese Welt nur in Form symbolischer Deutungen zugänglich ist. Ein symbolischer Kosmos ist ein Symbolsystem, das jeden Sachverhalt als (sichtbares, zugängliches) Symbol für etwas Unsichtbares, Verborgenes deutet. So kann ich den Sonnenaufgang als Zeichen der Güte Gottes und das Glück meiner kleinen Tochter, Unfällen auszuweichen, als Werk des Schutzengels verstehen. Ein symbolischer Kosmos lässt die Welt als Ganze wie ein Buch „lesen“. Jedes Ereignis „in der Welt“ kann im Rekurs auf einen symbolischen Kosmos in einer ganz bestimmten Weise gedeutet werden. Jede Religion konstituiert einen symbolischen Kosmos und liefert auf diese Weise einen Interpretationsrahmen menschlicher Erfahrung.

Die Konstruktion eines symbolischen Kosmos kann durch zwei Stichworte charakterisiert werden: Arbitrarität und Ambiguität. Unter „Arbitrarität“ ist hier zu verstehen, *dass prinzipiell alles zum Symbol werden kann*. Prinzipiell jede Erfahrung kann im Rahmen eines symbolischen Kosmos symbolisch interpretiert werden. Wenn ich etwa abergläubisch bin und mir auf dem Weg ins Büro eine schwarze Katze

über den Weg läuft, kann ich auf diesen Unglücksboten mein überzogenes Konto, meine schlechte Laune oder auch den Umstand schieben, dass mir der Bus davongefahren ist, es zu regnen begonnen hat oder ich nicht im Lotto gewonnen habe. Halten wir fest: Es entspricht der Eigenart eines symbolischen Kosmos, *dass prinzipiell alles zum Gegenstand symbolischer Interpretation gemacht werden kann*. Das Stichwort von der „Ambiguität“ des symbolischen Kosmos besagt, dass es immer Alternativen zu einem bestimmten symbolischen Kosmos, zu einem bestimmten System symbolischen Wissens, zu einer bestimmten Deutung menschlicher Erfahrung gibt. Der Umstand, dass mich bei Regenwetter ein Auto von oben bis unten vollgespritzt hat, kann beispielsweise als Strafe Gottes für eine kleine Sünde, als Hinweis darauf, dass mein Namenspatron mich im Stich lässt, als Zeichen für die Anwesenheit von bösen Geistern oder als Zeichen der Liebe Gottes, die sich in einer Prüfung äußert, interpretiert werden. Es entspricht der Eigenart eines symbolischen Kosmos, *dass die Zuordnung zwischen Sachverhalt und symbolischer Deutung in jedem Fall auch anders aussehen könnte*.

Ambiguität und Arbitrarität des symbolischen Kosmos sind die konsequente Fortsetzung des Mangels an Beispielen für Gott und zugleich die Ausgangssituation jeder Auseinandersetzung mit Gott: Die Gottesfrage scheint prinzipiell unentscheidbar und die Gottesrede ist prinzipiell mit Alternativen ausgestattet. Die Grenze zwischen möglicher Gottesrede und nötigem Gottesschweigen scheint fließend.

2. Die katholische Position in der Religionsphilosophie

Mit dem eben skizzierten erkenntnistheoretischen Grundproblem der Gottesfrage geht die katholische Gotteslehre in einer spezifischen Weise um, was die katholische Philosophie (beziehungsweise das Philosophieren auf der Basis und im Rahmen des Katholizismus) prägt. Die katholische Position kann durch zwei Grundüberzeugungen charakterisiert werden: Durch die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes; und durch die Grundüberzeugung von der Begrenztheit aller Gotteserkenntnis.

Die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes beruht auf einer Einschätzung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die katholische Kirche lehrt, dass wir Menschen aufgrund unseres Vernunftvermögens hinreichend ausgestattet sind, um gültige Erkenntnis von Gott erzeugen zu können.¹ Die Möglichkeit von Gotteserkenntnis ergibt sich aus zwei Annahmen, nämlich erstens aus der Annahme der *Konsistenz* zwischen Vernunft und Glaube (Glaube und Vernunft bilden nach katholischem Verständnis zwei verschiedene, aber komplementäre Erkenntnisordnungen, die einander nicht widersprechen können). Diese Konsistenzannahme ermöglicht es auch, Aussagen über die Welt mit Glaubensaussagen zu verbinden (man denke etwa an die „fünf Wege“ des Thomas von Aquin und die hier gebotene Möglichkeit, aus der Beschaffenheit der Natur auf einen Schöpfer zu schließen). Wenn Gott „ganz anders“ wäre und der symbolische Kosmos

¹ Vgl. 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben, Kap. 2: DH 3004.

„radikal undurchschaubar“, so wäre diese Form des Schlusses gar nicht möglich. Die Annahme einer Konsistenz zwischen Vernunft und Glaube wird schließlich auch dadurch ermöglicht, dass sowohl die Vernunft als auch der Glaube gültige Gotteserkenntnis liefern können. Dahinter steht die Überzeugung, dass die menschliche Erkenntnisordnung auf die Seinsordnung abgestimmt ist und daher wahre Aussagen in Übereinstimmung mit der gottgeschaffenen Wirklichkeit machen kann.

Die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes wird zweitens von der Annahme der *Selbstkonsistenz* Gottes gespeist. Diese Annahme besagt, dass Gott mit sich selbst konsistent ist, sich also nicht widerspricht und nicht gegen die von ihm selbst eingesetzte Ordnung handelt. Diese Grundannahme ist keineswegs selbstverständlich: Einerseits wird dadurch der menschlichen Vernunft, die Widersprüche als Hindernisse empfin-

det, eine besondere Würde verliehen, andererseits wird dadurch das Handeln Gottes in eine Ordnung eingebettet, was Verlässlichkeit und Vertrauen erzeugt.² Es ist mit der katholischen Position also unvereinbar, zu glauben, Gott „habe es sich anders überlegt“ und die Verheißungen gebrochen. Deswegen wird in der katholischen Religionsphilosophie auch – etwa im Unterschied zu manchen protestantischen Entwürfen (man denke an Kierkegaard oder Bonhoeffer) – die Wichtigkeit der Vernunft im Umgang mit der Gottesfrage betont.

Der Optimismus in Hinblick auf die Vernunft lässt dabei die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht außer Acht. Die Grundüberzeugung von der Begrenztheit aller Gotteserkenntnis wurde im Vierten Laterankonzil formuliert: Was immer wir über Gott sagen, ist Gott unähnlicher als es Gott ähnlich ist.³ Diese Einsicht nimmt Anliegen der *theologia negativa* auf und betont die Irreduzibilität Gottes auf

² Hierin liegen schwierige religionsphilosophische Probleme verborgen: Wie kann die Annahme einer Ordnung, an die sich Gott hält, mit der Freiheit Gottes vereinbart werden? Im 13. und 14. Jahrhundert wurde, um diesem Dilemma beizukommen, zwischen dem absoluten Vermögen Gottes („*potentia Dei absoluta*“) und dem geordneten Vermögen Gottes („*potentia Dei ordinata*“) unterschieden. Diese Unterscheidung besagt, dass Gott frei war, die Schöpfung auch ganz anders zu gestalten (absolutes Vermögen), dass Gott sich aber, nachdem er aus freiem Willen eine Welt geschaffen hat, diese Seinsordnung respektiert und nicht gegen diese Ordnung handeln wird (geordnetes Vermögen). *Ioannes Duns Scotus* hat das auf den Punkt gebracht: „Von Gott, der fähig ist, gemäß jenen richtigen Gesetzen, insofern sie von ihm vorher festgesetzt worden sind, zu handeln, sagt man daher, dass er dem geordneten Vermögen gemäß handelt; soweit er aber vieles zu tun vermag, was nicht jenen schon im Voraus festgelegten Gesetzen entspricht, sondern an jenen vorbei, nennt man seine Macht absolut: Weil Gott nämlich Beliebiges tun kann, das keinen Widerspruch einschließt, und auf jede Weise handeln kann, die keinen Widerspruch einschließt (und derlei Weisen gibt es viele andere), deshalb sagt man dann, dass er seinem absoluten Vermögen entsprechend handelt.“ – „*Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam*“ (*Scotus*, *Ordinatio*, dist. 44: Ed. Vat. VI, 365f). Dass Gott dabei nichts Widersprüchliches tun kann, steht nicht in Widerspruch zu seiner Macht, denn widersprüchlich handeln heißt, überhaupt nicht handeln; vgl. R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig 1900, 164ff. Hans Blumenberg hat darauf hingewiesen, dass mit Aufkommen der Idee des absoluten Vermögens Gottes das Vertrauen in die Verlässlichkeit Gottes zurückging, was wiederum die Betonung der Gesetzmäßigkeiten in der Natur mit sich brachte und für die Entwicklung der (gott-losen) Naturwissenschaften wichtig wurde (*H. Blumenberg*, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/Main 1974, 176).

³ Vgl. 4. Konzil im Lateran, Kap. 2: DH 806.

menschliche Kategorien. Man könnte auch sagen: Der eingangs erwähnte symbolische Kosmos ist unausschöpfbar und nicht mit Kategorien der natürlichen Welt zu vermessen. Dieser Satz steht weiters in einem gewissen Spannungsverhältnis zur ersten Grundüberzeugung. Derartige Spannungen sind charakteristisch für den Umgang mit der Gottesfrage, die nicht in einem sauberen System untergebracht werden kann. Aus diesem Grund kommt im Rahmen des Katholischen Denkens auch dem Lehramt als letzter Instanz zur Formulierung und Bewertung von Aussagen über den symbolischen Kosmos eine entscheidende Rolle zu. Auf diese Weise wird der autorisierte Abbau von Ambiguität und Arbitrarität des symbolischen Kosmos in der katholischen Kirche institutionell verankert.

3. Der heutige Kontext der philosophischen Rede von Gott

Die philosophische Situation der Gott-Rede heute kann durch drei Wenden („turns“) in der Philosophie beschrieben werden. Diese drei Wenden scheinen unumkehrbar zu sein und setzen die Standards für die philosophische Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. Diese Standards werden erstens bestimmt durch die *kritische Wende nach Kant*. Kant hatte in seiner Transzendentalphilosophie, die Metaphysik als Erkenntnistheorie betrieb, die prinzipiellen Grenzen des Erkenntnisvermögens herausgearbeitet (die Welt kann von uns nur so erkannt werden, wie sie uns erscheint, nicht wie sie „an sich“ ist) und den Beitrag des Subjekts

herausgestrichen (Wahrnehmungsapparat, Ordnungskategorien: Erkenntnis ist Synthesis von Anschauung und Denken). Dieses kritische Denken zwingt dazu, den Erkenntnisanspruch auch auf Gott einzuschränken – die (fruchtbare) Spannung, die sich im Vergleich mit der katholischen Position zeigt, hat auch dazu geführt, dass die Werke Kants auf den Index der verbotenen Bücher gelangten und eine kantische Erkenntnistheorie lange bürgerlich bewahrt wurde. In jedem Fall besteht die Leistung der transzendentalen Korrektur darin, die traditionelle Reserve gegenüber der Gotteserkenntnis (aus anderen Gründen) auch auf die natürlichen Gegenstände auszuweiten. Daraus ergibt sich eine erkenntnistheoretische Vorsicht, die für die Akzeptierbarkeit der Gott-Rede angesichts der bloß relativen Geltung „natürlicher Erkenntnis“ wichtig werden konnte. Es eröffnen sich aber auch andere Wege: John Hick hat die Transzendentalphilosophie für die Zwecke seiner pluralistischen Religionstheologie und die Möglichkeit der Annäherung der verschiedenen Religionen genutzt.⁴ Die Herausforderung der kritischen Wende nach Kant besteht vor allem darin, die Rede von Gott in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Begriff von Gott als Konstrukt der reinen Vernunft beziehungsweise Postulat der praktischen Vernunft zu versöhnen.⁵

Die zweite Wende, hinter die es kein „Zurück“ gibt, ist der *linguistic turn*. Hierbei wurde seit den 1930er Jahren die Vernunftkritik von der Sprachkritik abgelöst und die Sprache nicht primär als Mittel, sondern vor allem auch als Gegenstand der philosophischen For-

⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion*. London 1989.

⁵ Das ist durchaus nicht unmöglich: Joseph Maréchal und seine Schule haben beispielsweise zu zeigen versucht, dass es durchaus profitabel ist, scholastische Philosophie (Thomismus) und Transzendentalphilosophie zusammenzudenken.

schung und als Quelle philosophischer Probleme verortet. Die „sprachphilosophische Unschuld“ war verlorengegangen und der sprachkritischen Aufklärung gewichen, die vor der Wahrheitsfrage („Ist der Satz X wahr?“) die Sinnfrage („Ist der Satz X sinnvoll?“) stellte und daher die Formulierung von Sinnkriterien (zum Beispiel: Verifizierbarkeit, Prüfbarkeit, Reduzierbarkeit auf Basissätze) erforderlich machte. Das ist auch schon die entscheidende Herausforderung der Philosophie nach dem *linguistic turn* für die Gottesrede: Sind Sätze über Gott sinnvoll? Die negative Antwort durch die Mitglieder des Wiener Kreises hat die Stellung der Religionsphilosophie und der Theologie bis in unsere Tage nachhaltig geprägt und öffnete etwa einem Fideismus Wittgensteinscher Prägung (P. Winch, D.Z. Phillips⁶) die Türen. Die freilich dadurch erzwungenen Leistungen, Sinnkriterien für religiöse Rede zu offerieren und die Eigenart der Gottesrede klar zu machen, haben auch die Unterscheidung zwischen Sätzen über Gegenstände in der Welt und Sätze über den symbolischen Kosmos stärker betonen lassen. Ian Ramsey und Richard Hare haben sich beispielsweise mit ihren Analysen von der „Qualifikation“ von Sätzen über Gott beziehungsweise von zugrundeliegenden Enthüllungserfahrungen verdient gemacht. Auf diesem Wege kann dann auch zwischen empirischen Sätzen und religiösen Sätzen unterschieden werden, was für die Klärung des Verhält-

nisses von Theologie und Naturwissenschaft wichtig wurde.⁷

Die dritte Wende, die die heutige philosophische Situation prägt, könnte man als „kulturelle Wende“ („*cultural turn*“) bezeichnen. Diese wurde bereits in in der Philosophie (Stichwort: „*philosophy in a new key*“) als „*semantic shift*“ (Langer) oder in der *cultural anthropology* als „*interpretative turn*“ (Geertz⁸) geleistet. Die kulturelle Wende weist Ähnlichkeiten mit dem *linguistic turn* auf und bettet die Erkenntnistheorie in eine Kulturtheorie und die Sprachtheorie in eine Symboltheorie ein: „*We don't talk about things, we talk about the way we talk about things*“ (Hacking). Die Unterscheidung zwischen „Faktum“ und „Interpretation“ wird kritisch hinterfragt („Kann es nackte Tatsachen geben?“), die Kontextualität von Erkenntnisprozessen und Erkenntnisansprüchen hervorgehoben. Die größte Leistung des „*cultural turn*“ für die Rede von Gott ist die Erarbeitung der Kontextualität auch von wissenschaftlichen Diskursen und der Aufweis der Beziehung zwischen Entstehungszusammenhang und Geltungszusammenhang. Aus dieser Wissenschaftskritik ergeben sich neue Möglichkeiten, Religion oder Theologie salonfähig zu machen. Der *cultural turn* bringt allerdings auch Herausforderungen für die Rede von Gott mit sich: Wie können universale Ansprüche verteidigt und ein Relativismus verhindert werden? Sind Wahrheitsansprüche in Bezug auf Gottesrede überhaupt prinzipiell un-

⁶ Vgl. P. Winch, *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London 1969; *ders.*, *Versuchen zu verstehen*. Frankfurt/M. 1992; D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*. London 1970; *ders.*, *Belief, change and forms of life*. London 1986; *ders.*, *Faith after Foundationalism*. London 1988.

⁷ Vgl. I. T. Ramsey, *Religious Language*. London (2)1960; *ders.*, *Models and Mystery*. London 1964; R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*. Frankfurt/M. 1972.

⁸ Vgl. S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*. Berlin 1965; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London 1993; *ders.*, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2000; bahnbrechend waren weiters die Arbeiten von Nelson Goodman (auch in Auseinandersetzung mit der Symboltheorie Ernst Cassirers): N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt/M. 1990; *ders./C. Elgin*, *Revisionen*. Frankfurt/M. 1992.

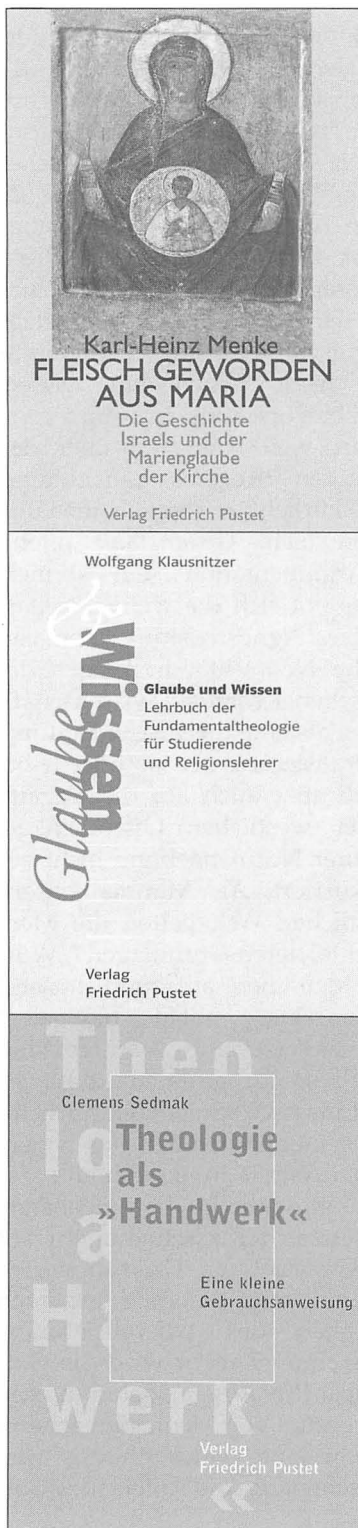
haltbar? Inwiefern verhindert die Betonung der sozialen Voraussetzungen einer Position die Möglichkeit zu begründetem Konsens beziehungsweise Dissens?

Diese drei Eckpunkte der heutigen philosophischen Diskussion verschärfen das eingangs skizzierte erkenntnistheoretische Grundproblem: Die kritische Wende nach Kant betont, dass Gott keine einfach verrechenbare Größe sei, sondern nur im Rahmen von umfangreichen Vernunftüberlegungen plausibel gemacht werden könne. Die dabei zugrundeliegende Überzeugung, dass das „*Ding-an-sich*“ kein Gegenstand menschlicher Erkenntnis sei, führte in der Zeit nach Kant zu Erkenntnis pessimismus, der auch das Gottesverständnis betraf: Wenn man schon die Welt nicht so erkennen könne, wie sie „an sich“ sei, wie könne überhaupt angenommen werden, dass es eine Beziehung zwischen der von uns erkannten Erscheinung und der Welt „an sich“ gebe? Der *linguistic turn* hat nicht nur die sprachphilosophischen Probleme herausgestrichen, die sich im Umgang mit Sätzen über Gott ergeben, sondern auch phasenweise bestimmte Sätze („Basissätze“) ausgezeichnet, die durch einen besonderen („direkten“) Erfahrungsbezug gekennzeichnet sind. Sätze über Gott erscheinen als erfahrungsdistant und entsprechend unglaublich. Der *cultural turn* schließlich ließ die soziale Dimension von Überzeugungssystemen und deren Formulierung deutlich werden und brachte Theorien und Weltanschauungen in die Nähe von Konstruktionen.

4. Reden und Schweigen

Neben diesen drei Wendungen wird die Gottesrede von gesamtgesellschaftli-

chen Faktoren wie Pluralisierung oder Säkularisierung beeinflusst. Für die philosophische Auseinandersetzung mit Gott ist besonders die Liberalisierung von Bedeutung, die zwischen „privater Weltanschauung“ und „öffentlicher Argumentation“ unterscheidet. Dahinter steckt die These, dass Aussagen über den symbolischen Kosmos eine Ideologie voraussetzen beziehungsweise dass der symbolische Kosmos nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist – und zwar deswegen, weil Aussagen über den symbolischen Kosmos „vieldeutig“ und „willkürlich“ zu sein scheinen und deswegen nicht Gegenstand öffentlicher Argumentation sein können. Daraus ergibt sich die weitverbreitete These, dass Agnostizismus (eine vermeintliche Neutralität in Fragen des symbolischen Kosmos) „wissenschaftlicher“ sei als eine theistische Haltung. Die Liberalisierung der Gottesrede bezieht sich aber auch auf die Organisation der (westlichen) Öffentlichkeit, die zu ihrer Normengebung nicht auf Gott rekurriert. Als Minimalkonsens der westlichen Welt gelten die Menschenrechte, deren Grundlagen („Würde des Menschen aufgrund unseres Geschaffenseins“) nicht bloßgelegt werden. Gesetze und Normen sind prinzipiell so zu gestalten, dass sie nicht auf massive Annahmen hinsichtlich des symbolischen Kosmos bauen. Der Kruzifixstreit in Bayern mit der Entscheidung durch das Höchstgericht, Kreuze in Klassenzimmern auf Antrag von dadurch Diskriminierten abzuhängen, zeigt die Tiefe und auch Schwierigkeit des Liberalisierungsprozesses. Immer mehr wird die Gottesfrage zur Privatfrage oder zum geistigen Eigentum von Ideologiemachern. Das macht eine philosophische Diskussion schwierig, die Anteile des Got-



Karl-Heinz Menkes provozierende These: Die mariologischen Dogmen sind nicht durch außerchristliche bzw. außerjüdische Einflüsse zu relativieren, sondern ausschließlich im Licht der hebräischen Bibel zu verstehen und zu interpretieren; sie sind allesamt heilsgeschichtlich begründet. Mariologie und die Mariendogmen erscheinen hier als eine unaufgebbare theologische Konsequenz der Inkarnationstheologie.

Neu seit Herbst '99: Karl-Heinz Menke

Fleisch geworden aus Maria

Die Geschichte Israels
und der Marienglaube der Kirche
187 Seiten, kart.

DM 34,- / sFr 32,- / öS 248,-
ISBN 3-7917-1665-4

Wichtige theologische Titel für Lehre, Praxis und Studium

Zusätzliche Brisanz erhält das Thema durch die heftig diskutierte Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II.

Neu seit Herbst '99: Wolfgang Klausnitzer

Glaube und Wissen

Lehrbuch der Fundamentalthologie
für Studierende und Religionslehrer
264 Seiten, kart.

DM 38,- / sFr 36,- / öS 277,-
ISBN 3-7917-1660-3

„as if people mattered“ – ist hier Ausgangspunkt und These. Theologie nicht als akademische Disziplin, sondern als ein „Handwerk“, das praktisch erlernt werden kann:

Clemens Sedmak

Theologie als „Handwerk“

Eine kleine Gebrauchsanweisung
192 Seiten, kart.

DM 29,80 / sFr 28,- / öS 218,-
ISBN 3-7917-1637-9

Verlag Friedrich Pustet

www.pustetverlag.de



tesschweigens am Gottesdiskurs nehmen zu.

Die drei erkenntnistheoretischen „turns“ und die gesamtgesellschaftlichen Faktoren, vor allem die Liberalisierung, lassen die Grenze zwischen Gottesrede und Gottesschweigen neu aushandeln. Die Grenze zwischen möglichem Gottreden und nötigem Gott-Schweigen wird in der Philosophie sowohl in der „kontinentalen Philosophie“ (in der Tradition Hegels, Heideggers oder auch der zeitgenössischen französischen Philosophie) als auch in der „analytischen Philosophie“ (in der Tradition des logischen Empirismus) diskutiert. In beiden Fällen geht es darum, zu klären, ob man von Gott in der Philosophie reden darf, soll oder kann. Dabei spielt das Verständnis von Philosophie eine ebenso große Rolle wie das Verständnis der Gottesfrage.

Im Rahmen der kontinentalen Philosophie wird die Frage gestellt, ob die Philosophie prinzipiell „nachmetaphysisch“ ist, ob also die Zeit der Fragen nach dem Ganzen, die Systembildung einschließen und die Philosophie in den Bereich des symbolischen Kosmos vordringen lassen, ob diese Zeit prinzipiell vorbei wäre. Jürgen Habermas vertritt nachdrücklich diese These, die Metaphysik nicht mehr als Erkenntnistheorie, sondern Kommunikationstheorie begreifen lässt. Dadurch wird auch die Frage nach Gott eine Frage, deren Behandlung mehr über die Kommunikation als über die Sache, um die es geht, aussagt. Dagegen wird der Versuch unternommen, die Legitimation der Metaphysik und der Gottesfrage aufrecht-

zuerhalten und die Fragen nach dem Ersten und Letzten als berechtigte, ja unabweisbare Fragen auszuweisen. Emerich Coreth, Otto Muck, Richard Schaeffler und Heinrich Schmidinger, um einige Namen zu nennen, begehen unterschiedliche Wege in diesem Versuch, die Legitimität der Metaphysik darzulegen.⁹

Im Kontext der analytischen Philosophie werden „Reinlichkeitsstandards“ ausgehandelt. Die Tradition des logischen Empirismus hat es zunächst mit sich gebracht, die Gott-Rede als unsinnig zurückzuweisen. Damals, in den 1950er und 1960er Jahren, wurden sprachanalytische Zugänge zur Gottesfrage und neue Erkenntnisse und Klärungsangebote zur Eigenart religiöser Rede entwickelt. Nachdem allerdings die analytische Philosophie aus einer anti-metaphysischen „storming“- in eine selbstregulierte „performing“-Phase eingetreten war, wurde die Gottes-Rede schlicht ignoriert. Nicht einmal vom Schweigen über Gott wurde mehr gesprochen. Fragen der *philosophy of mind*, der Sprachanalyse und der Logik verdrängten die Probleme religiöser Sprache. Deswegen war es auch bemerkenswert, dass sich, beginnend mit den 1960er Jahren, in reformierten und calvinistischen Kreisen eine Form analytischen Philosophierens entwickeln konnte, die nicht nur offen von Gott redete, sondern auch (durchaus polemisch) Argumente für Gott nach analytischen Standards entwarf. Diese „reformed epistemology“ um Denker wie William Alston, Nicholas Woltersdorff, Alvin Plantinga oder Peter van Inwagen siedelt Sätze über Gott auf derselben Ebene an wie Sätze

⁹ Vgl. E. Coreth, Beiträge zur christlichen Philosophie. Hg. C. Kanzian, Innsbruck 1999; O. Muck, Rationalität und Weltanschauung. Hg. W. Löffler, Innsbruck 1999; R. Schaeffler, Religionsphilosophie. Frankfurt/M. (2)1997; H. Schmidinger, Metaphysik. Stuttgart 2000.

über Gegenstände in der Welt und versucht (ähnlich wie Richard Swinburne) durch subtile wahrscheinlichkeitstheoretische Argumente zu zeigen, dass es vernünftiger ist, von Gottes Existenz als von Gottes Nichtexistenz auszugehen. Das hat zu einer neuen Salonfähigkeit der Gottesfrage in analytischen Kreisen geführt.¹⁰

Angesichts dieser verzwickten Diskussionslage scheint es entscheidend, die Potentiale der allgemein-gesellschaftlichen und der spezifisch-philosophischen Position zu nutzen: Transzendentalphilosophische Argumente könnten dazu beitragen, der Gefahr eines Relativismus, wie er sich nach dem *cultural turn* nahelegt, zu begegnen. Dabei kann der *cultural turn* seinerseits dazu beitragen, einerseits die Unausweichlichkeit des symbolischen Kosmos auszuweisen, zu dem es keine neutrale Haltung gibt (es gibt keinen neutralen Boden der Unbeteiligung, auf dem verschiedene Kulturen und Religionen verhandelt werden könnten), und andererseits den praktischen Gehalt von religiöser Sprache auf der Grundlage des *linguistic turn* zu erarbeiten. Der Satz „Gott ist gut“ beispielsweise kann als ein praktischer Satz verstanden werden, dessen Fürwahrhalten praktische Konsequenzen im Leben nach sich ziehen muss und eine Rolle im Leben einer Gemeinschaft spielt.

Dieser Satz ist dann ganz anders zu behandeln als der Satz „Dieses Haus ist weiß“. Der *linguistic turn* kann überdies Instrumente zur Verfügung stellen, die kognitiven Ansprüche der Sätze von Gott herauszuarbeiten.

Gerade die skizzierte katholische Position könnte die Potentiale dieser Diskussion nutzen: erstens, weil die Weltanschauungen hier als rational rekonstruierbar gelten und ein allen Menschen gemeinsames Vernunftvermögen angenommen wird, mittels dessen Differenzen verrechnet werden können – das hat auch im Rahmen der Liberalisierung eine wichtige Bedeutung; zweitens, weil die Beziehungen zwischen symbolischem Kosmos, dem man nicht „neutral“ begegnen kann (jeder Mensch hat eine Einstellung zur Welt als ganzer) und „natürlicher Welt“ über Konsistenz- und Selbstkonsistenzannahmen geregelt sind und Schlüsse von Natur auf Übernatur (von Schöpfung auf Schöpfer) möglich sind; drittens, weil die Geltungsansprüche jedweder Gottesrede prinzipiell als begrenzt gelten.

5. Schlussbemerkung

Es kann zwar, wie eingangs festgestellt, keine Anthropologin auf Exkursion im Himmel geben, aber – ungemein viel kraftvoller – Gott auf Erden. Wenn wir an die Menschwerdung Gottes glauben, könnten wir Jesus Christus mit einem Missionar vergleichen, der das, was er als tief und wahr empfunden hat, weitergibt – und das war im Falle Jesu gerade die Frage nach der Rede von Gott: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt“ (Joh 7,17). Gotteserkenntnis hat mit rechtem Leben zu tun. Wir reden von Gott, „ut boni fiamus“, damit wir gut werden (Bonaventura).

¹⁰ Als Einführung in die Diskussion gut geeignet ist der Beitrag von W. Löffler, Bemerkungen zur zeitgenössischen ‚Christlichen Philosophie‘ in Nordamerika. In: Theologie und Philosophie 73 (1998), 405–414; detaillierter ist die Einführung von D.J. Hoitenga, Faith and Reason From Platon to Plantinga. Albany/NY 1991; eine Auseinandersetzung aus katholischer Sicht findet sich im Sammelband von L. Zagzebski (Hg.), Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Notre Dame/IN 1993.

OTTMAR FUCHS

Gott ist kein Hampelmann

Niemals werden wir das Geheimnis Gottes angemessen in Worte fassen können, und dennoch müssen wir von Gott reden. Dass Theologie und Pastoral mit dieser Spannung leben müssen und können, zeigt der Tübinger Pastoraltheologe und plädiert dabei entschieden gegen eine vorschnelle Auflösung nach der einen oder anderen Seite. (Redaktion)

1. Wider die Banalisierung Gottes

Gott ist kein Hampelmann (auch keine Hampelfrau), sondern das unendliche Geheimnis in und jenseits menschlicher und kosmischer Existenz. Mit Gott kann man nicht Hoppe-Reiter spielen,¹ denn er ist unserem Zugriff und unserer Verfügbarkeit entzogen. Wo allenthalben die Banalisierung Gottes ausgerufen wird, ist im kirchlichen Bereich um so schärfer dagegen zu halten, gegen seine Verkleinerung, gegen seine fugenlose Verkleisterung in die menschlichen Bedürfnisse und Sehnsüchte hinein, gegen seine lückenlose Vermarktung in die Nachfrage hinein, gegen die Trivialisierung des Mystereums in den Mystery-Angeboten der Unterhaltung, gegen die Verstopfung der Transzendenzsehnsüchte der Menschen durch vorschnelle religiös-magische Erfüllungsangebote, vom Horoskop bis zu den Heilwässerchen. Die religiöse Explosion in unserer Gesellschaft mag Anschlussfähigkeiten für unseren Glauben vermuten lassen (und stellenweise wird es sie auch geben), im Ganzen aber ist sie genauso ambi-

valent und kritisch zu betrachten wie die nackte Säkularisierung. Auch im kirchlichen Bereich sind die Spuren dieser Trivialisierung und Banalisierung Gottes nicht zu übersehen,² wie etwa in Religionsbüchern, wo es zu einer „Balkonisierung“ der Schöpfungstheologie dadurch kommt, dass man in diesem Zusammenhang auf die Blumenkästen auf dem Balkon verweist und sie Gottes ganze liebe Schöpfung sein lässt.³

So schamlos war die Volksfrömmigkeit nie, dass sie hinter den vielen Bitten und Fürbitten nicht Gott selbst noch einmal sein eigenes souveränes Geheimnis uns gegenüber eingeräumt hätte. Vielmehr war es eine starke Beziehung insofern, als auch Nichterfüllungen der Gebete ausgehalten und durchgetragen wurden. Das gläubige Volk hat es trotz aller Enttäuschungen und Leiden im Leben nicht zum Beziehungsabbruch mit Gott kommen lassen. Diese Beziehung war zu stark, stärker auch als alle Wenn-Dann-Versuchungen. Die moderne Religiosität dagegen macht die Bedürfniserfüllung zum Maßstab bekömmlicher Religions-

¹ Vgl. O. Halver, Hoppereiter mit dem lieben Gott (zusammen mit P. Kreyssing, Auskunft über den anderen Gott, und C. Denker, Wir sind Petrus), Stuttgart 1970, 7–23.

² Vgl. H. Schmidt/H. Rupp, Lebensorientierung oder Verharmlosung, Stuttgart 2000.

³ Diesen Hinweis verdanke ich Michael Welker bei einem Gespräch, in dem er über eine entsprechende Analyse berichtet hat.

beziehungen. Nicht die Beziehung ist beherrschend, sondern das Haben und Bekommen, und wenn dies nicht erlebt wird, sucht man sich andere Beziehungen. Die Erlebnisqualität diktiert und qualifiziert die Beziehung zu dem, was man Religion, Esoterik oder gar Gott nennt. Hauptsache, man kann die Transzendenz diesseitig verhackstücken und in den Griff bekommen, sei es im Tarotspiel oder in Meditationstechniken. Und die Hoffnungen auf ein völlig neues Leben in einer jenseitig-qualitativ neuen Schöpfung werden in westlich pervertierte Reinkarnationsvorstellungen „umgelegt“ und parzelliert auf ein quantitatives „Extra mundum nulla salus“. Aus dieser Perspektive erscheint ein beträchtlicher Teil der gegenwärtigen religiösen Aufbrüche umgekehrt proportional zu sein zur Eröffnung von Transzendenz und ihrer unabschließbaren Dynamik.

Hatten wir früher die Hoffnung, dass solche Erfahrungen für die dahinter liegende Transzendenz vielleicht öffnen könnten, so zeigt sich jetzt eher, dass sie durch vorschnell zufriedenstellende Erfüllungsangebote und Spiele den Blick und die Sehnsucht darüber hinaus verschließen. In diesem zeitgenössischen Kontext wird man wohl von Neuem und mit besonderer Brisanz die theologischen Diskussionen über den Unterschied zwischen Religion und Glauben wiederzubeleben haben. Das Problem ist nicht, dass das Religiöse seine Plausibilität verloren hat, sondern die Ehrfurcht vor einem Gott, der die Lizenz bekommt, diese Religiosität zu transzendieren und darin nicht aufzugehen. Aus dieser Perspektive ist mir manche beschei-

dene tautologische, über sich selbst hinausweisende Rede in der Liturgie lieber als die mit größter Phantasie und Erlebnisträchtigkeit gesättigten religiösen Angebote, die so aufgeblasen und totalitär daherkommen, dass sie alles in sich selber aufsaugen. Übrigens nicht totalitär im Anspruch (hier geben sie sich durchaus plural), aber totalitär in der Erlebnisbeanspruchung (sonst würden sie ja frustrieren).

Bei diesem neuen Religionspositivismus verflüchtigt sich konsequenterweise jene Dimension, die die Gotteserfahrung auch in ihrer Negation noch als Transzendenzenerfahrung zu behaupten vermag. Die biblische Botschaft macht deutlich, dass die Verborgenheit, das schmerzliche Vermissen Gottes und seiner heilenden Wirkung in der Geschichte und in den Geschichten in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineingehört. Nicht dass dann umgekehrt Gottes Abwesenheit positivistisch als sicherere „Gotteserfahrung“ ausgegeben wird als eine Gotteserfahrung, die nicht seine Entzogenheit, sondern seine Gegenwart zu erleben glaubt. Positivistisch kann man im Horizont Gottes weder mit dem Positiven noch mit dem Negativen Gottes umgehen.⁴

2. Gott die letzte Wahrheit überlassen...

Obgleich Karl Rahners ganze Theologie durchdrungen war von der Ehrfurcht vor der Tiefe des Geheimnisses Gottes, hat er nicht zuletzt als Selbstkritik seines Lebenswerkes in seinem letzten Vortrag in der katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984

⁴ Auch jede Art von negativer Theologie kann sich also den Anspruch sparen, damit Gott (in seiner Abwesenheit) objektiver benannt zu haben als eine Theologie, die nach seinen positiven Spuren sucht. Sie verfiere sonst selbst der Strategie, die sie verhindern will.

gesagt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: „die unheimliche Schweben zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadergericht, an heilige Unbegreiflichkeit.“ So seien wir „durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann“, die „nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schweben zwischen Ja und Nein auf dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt“.⁵

Was Rahner hier von der Theologie sagt, erfährt Dietrich Bonhoeffer in seiner Biographie. Ich beziehe mich hier auf einen Augenblick in seinem Leben, der wohl der entscheidende Beginn seiner Berufung zur christlichen Solidarität und zum Martyrium war. Im Sommer 1939 befindet er sich in New York. Alles ist dafür bereit, dass er dort bleiben kann. Er hat gute Freunde dort und auch gute Möglichkeiten zu arbeiten. Es scheint alles klar zu sein. Doch er entscheidet sich für die Rückkehr nach Deutschland. Am 20. Juli 1939 schreibt er in sein Tagebuch, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: „Für mich be-

deutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrlichkeit, oder ist es ein Zeichen dessen, dass wir über unser Kennen hinaus geführt werden, oder ist es beides? Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt... Am Ende des Tages kann ich nur bitten, dass Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und alle Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.“⁶ Bonhoeffer weiß sich aus einer unmittelbaren Evidenz heraus gedrängt, die USA zu verlassen. Aber er kann seine Entscheidung nicht restlos begründen. Denn auch dafür, in den Vereinigten Staaten zu bleiben, gibt es gute, auch durchaus christliche Gründe. Diese vernunftmäßigen Überlegungen werden dadurch nicht unwichtig, aber sie ersetzen nicht die Entscheidung, und sie sind für diese auch nicht tragfähig genug. Die Entscheidung transzendiert letztlich alle Gründe und Gegengründe. Bonhoeffer entscheidet sich aus der Mitte seines Herzens, aus der Tiefe seines eigenen Seins heraus. Auch wenn andere anders können, Bonhoeffer kann es nicht.

Und doch, obgleich diese Entscheidung in ihrer Unausweichlichkeit vor ihm steht, verbindet er damit keine selbstsichere und selbsttrüherische Sicherheit. Dass dieser Weg für ihn notwendig ist, ist nicht zugleich die Sicherheit, dass dieser Weg tatsächlich in den Augen Gottes richtig sei. So gibt er am Ende alles, auch die Wahrheit seiner Berufung, in Gottes Hand. Er

⁵ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg/Br. 1984, 105–119, 106–108.

⁶ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften I, München 1958, 303f.

selbst beansprucht sie nicht, jedenfalls nicht als Letztes, sondern weiß sich im Raum des Vorletzten Gott gegenüber. Auch die Radikalität der eigenen Entscheidung übersteigt nicht die Grenze zwischen dem Vorletzten und dem Letzten, obgleich sie für die eigene Existenz das Letztmögliche bedeutet. Hier begegnet keine fanatische religiöse Sicherheit, die Gott in der eigenen Entscheidung festnagelt, sondern eine, die Gott auch darüber hinaus noch einmal Gott sein lässt. Weder durch verstandesmäßige noch durch religiöse Sicherheit bildet sich Bonhoeffer ein, sein Leben restlos und linear der Wahrheit Gottes zuordnen zu können.⁷ Nichts kann mit Gott verwechselt werden (was immer Götzendienst wäre), wenn er nur in dieser vorletztlichen Weise nahe (oder ferne) sein kann.

Ich denke in diesem Zusammenhang an einen anderen sehr beeindruckenden gläubigen Menschen, nämlich an Madeleine Delbrêl, die in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts in einem Vorort von Paris eine Frauengemeinschaft gegründet hat mit dem Ziel, den armen und sozial benachteiligten Menschen mit Hilfe und in Solidarität nahe zu sein. Gerade aus diesem Lebenszusammenhang heraus vermag sie von Christus zu sagen: „Er hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Herrschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er

sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, dass sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet.“ Für sie ist die Erfahrung Gottes, der alles entabsolutiert, „ein gewaltsames Ereignis“. Und der damit verbundene Glaube ist das „schwarze Licht“, welches das Leben trägt.⁸

3. Bilder, aber keine Abbilder

Wo menschliche Erfahrung in Bezug auf Gott nicht diese Spannung zu sich selber aufnimmt, wo sie allzu linear beide aufeinander bezieht, wo sie nicht die radikale Negation der eigenen Positionen von Gott her riskiert, wird sie auch der biblischen „Erkenntnistheorie“ Gottes nicht gerecht. Denn dort gilt die Dialektik: „Man darf sich von Gott kein Bild machen“; und: Ohne sich von Gott „Bilder“ zu machen, gibt es keine diesbezügliche Erfahrung.⁹ Genau dies ist die Dialektik: Man darf sich Bilder machen, aber keine *Abbilder*, die Gott festhalten und magisch domestizieren. Bilder und Symbole, Erfahrungsvorstellungen und ästhetische Erlebnisse, Inhalte und Gedanken sind ebenso nötig, wie sie niemals Endgültigkeit beanspruchen können. Dieser Vorbehalt ist auf alles zu beziehen, auch auf das Denken. Man darf sich wohl konzeptionelle und systematische Gedanken machen, aber niemals „Ab-Gedanken“ (im Sinne der Abbilder).

Nicht-Endgültigkeit unserer Bilder und Gedanken ist ein notwendiger Reflex auf die Unendlichkeit Gottes in allen Dimensionen. Erst dann spiegelt sich im Modus der menschlichen Bild- und Denkerfahrung etwas von der

⁷ Vgl. dazu W. Kallen, In der Gewissheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermissten Gottes, Mainz 1998, 179ff.

⁸ Die Zitate bei A. Schleinker, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Stuttgart 1994, 252 und 260.

⁹ Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder, Freiburg-Schweiz-Göttingen 1987.

Qualität dessen wider, den wir in solcher Gebrochenheit „erfahren“. Wenn bereits Rahner die Diastase von Leben und Mystik, von Dogmatik und Erfahrung beklagt hat, dann besteht zumindest eine Form der Überbrückung dieser Distanz in der theologisch motivierten Einsicht in die Begrenztheit der gedanklichen Konstrukte, in ihrer Schweben zwischen Ja und Nein, in ihrer Notwendigkeit, bezüglich ihres Wahrheitsgehaltes Gott selbst die letzte Kompetenz zu überlassen. Gleichzeitig darf die Positionalität notwendiger christlicher Existenz nicht vergessen werden, insofern die beanspruchte Wahrheit, auch wenn sie nur vorläufig ist, doch die existentielle Wahrhaftigkeit der Lehrenden, Verkündigenden und Gläubigen durchdringt. Dabei ist auch diese existentielle Wahrhaftigkeit der eschatologischen Wahrhaftigkeit Gottes auszusetzen, wenn er, der Unendliche, aufgerufen sein wird, seine endlichen Zugänge und Spuren endgültig zu bewahrheiten.¹⁰ Es ist die große christliche Hoffnung, dass diese Spuren zwischen Mysterium und Bestimmtheit keine Täuschungen und leeren Zusagen sind und auch nicht am Ende in ein völlig geheimnisloses leeres Nichts stürzen.

Wenn ich hier von „uns“ spreche, dann sei damit signalisiert, dass auch eine gemeinschaftsgetragene Objektivierung individueller Gotteserfahrungen (oder ihrer Negationen) die Grenze zwischen vorletztlich und letztlich nicht überschreiten kann, etwa mit dem Anspruch, weil ja (gut im Sinne der symbolischen Interaktionstheorie)

der Objektivierungsgrad mit der Zustimmung beziehungsweise mit dem Gebrauch in einer Gesellschaft steigen würde. Dieses Missverständnis hat das vierte Laterankonzil bereits mit der fundamentalen Einsicht abgewehrt: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“¹¹ Die Bemerkung gilt allgemein, auch und gerade für die Gemeinschaft der Kirche, für ihre Verkündigung und Theologie.

Außerdem: Mag der Konsens ein vorletztes Zeichen der Gegenwart des Geistes Gottes sein, der Dissens ist es zumindest im gleichen Grade. Karl Rahner hat dies unübertroffen formuliert: „Die Kirche ist eine Kirche des Geistes des unendlichen und unbegreiflichen Gottes, dessen selige Einheit in dieser Welt sich nur gebrochen in vielem Verschiedenen spiegeln kann, deren letzte befriedigte Einheit nur Gott selbst und sonst nichts ist.“¹² Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes in der Geschichte, weder in der Bibel, noch in der Tradition, noch in der Gegenwart. Es scheint eher so zu sein, als würde sich die Katholizität der Kirche darin zeigen, dass sich die Gläubigen gegenseitig in der Andersheit ihrer Glaubensgeschichten wahrnehmen und bereichern lassen, was nicht ausschließt, dass man auch Verwandtschaften und Bestätigungen bekommen kann. Aber die Herausforderung, die jeweils eigenen Gotteserfahrungen nochmals zu überschreiten,

¹⁰ Zu dieser Bewahrheitung im Horizont menschlichen Leidens und menschlicher Klage vgl. O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt?, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes, Stuttgart 2000, 11–32.

¹¹ Vgl. 4. Konzil im Lateran, Kap. 2: DH 806.

¹² K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Ders./P. Imhof, Ignatius von Loyola, Freiburg/Br. 1978, 10–38, 28.

geschieht annähernd auch dadurch, dass man/frau sich auf die Glaubensgeschichte der anderen hin überschreitet und bei diesen Gottes Gegenwart nicht nur dann vermutet, wenn sie bestätigt, sondern auch und gerade dann, wenn sie fremd und unverständlich kommt. Die kirchliche Gemeinschaft konstituiert sich, auf der Basis des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses und der Feier der Gemeinsamkeit in der Eucharistie, im Zustand permanenter Unabgeschlossenheit durch Kontrastivität. Nicht nur dem Konsens, sondern auch dem Dissens kommt damit eine elementar theologische Bedeutung zu.¹³

4. Im Modus welcher Erfahrung?

Gibt es dann gar keinen festen Halt, wenn es um Gott geht? Doch, es gibt einen, aber keinen absoluten. Denn Gott allein ist der Absolute. Es gibt diesen Halt „nur“ im Modus des Glaubens und der Hoffnung, darin aber sehr wohl mit der „absoluten“, das heißt radikalen Selbstbeanspruchung innerhalb dieser Existenz. Wenn es erlaubt sein mag, dann gilt in dieser Hinsicht, dass wir Menschen „mehr“ geben als Gott. Wir haben uns absolut zu geben, spätestens im Tod, während wir an seiner Absolutheit keinen Anteil haben. Warum dies so ist, wissen wir nicht. Doch gerade darin, dass wir Gott seine Absolutheit lassen, wird der Glaube an jene Macht Gottes ermöglicht, die die radikale Hingabe im Vorletzten absolut und letztlich mit neuem Leben beschenken wird.

Von daher ist der Erfahrungsbegriff, der mit Gotteserfahrungen zu tun hat, eigens zu belichten. Er ist dann nicht im Sinne der Erlebnisgesellschaft zu verstehen,¹⁴ wo die Erfahrungssuche und -sucht inflationär in eine gehetzte Erfahrungstrunkenheit hinein explodiert, mit all den konsumistischen und narzisstischen Überschussanteilen. Es geht nicht um die Erfahrung um *irgend-einer* beeindruckenden Erfahrung willen (die könnte auch faschistisch und inszeniert beziehungsweise simuliert sein), sondern um die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs *von ihrem Bezugsort* her, nämlich von der Transzendenz, von Gott her. Er beziehungsweise sie ist das Gegenüber der Gotteserfahrung und qualifiziert von daher die menschliche Erfahrung und den Erfahrungsbegriff selbst neu.

Dann gilt nicht das Besitzheischende und Zugriffshafte, als könnten und wollten wir Gott wie alles andere erfahren. Auf der Suche nach seinen Spuren werden wir vielmehr gleichzeitig auf die Suche nach einer alternativen Qualität von Erfahrung überhaupt gehoben, die dann allerdings auch unsere normalen Erfahrungen verändern wird.

Inhaltlich geht es dabei wohl um ganz spezifische Erfahrungen, die schon *zwischenmenschlich Transzendenzcharakter* haben. Genau dies ist an den Qualitäten festzumachen, die Gott selbst in der Offenbarung auszeichnet: die Liebe, die Gerechtigkeit, die Versöhnung, der Überstieg zu Fremden, Feinden und Sünderinnen beziehungsweise Sündern.¹⁵ Nur indem wir *uns* selbst auf

¹³ Vgl. O. Fuchs, Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezeugter Geltungsansprüche, in: G. Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freigurg/Br. 1997, 190–229.

¹⁴ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1992.

¹⁵ Vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 147.

diese Erfahrungen hin transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.¹⁶ In Röm 8,26–27 ist dies so formuliert: Sein Geist in uns ist die Bedingung der Möglichkeit, mit ihm zu sprechen. Es handelt sich dabei um seine eigenen Qualitäten uns gegenüber *im* vorletzlichen Aggregatzustand unserer menschlichen und zwischenmenschlichen Existenz. Hier deutet sich ein ausschlaggebender Zusammenhang an: Spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Doch welche soziale Transzendenz ist gemeint? Gibt es eine Hierarchie in der Hoffnung darauf, an welchen Orten uns Gott mehr oder weniger, aber immer im Vorletzten, begegnet? Jesus selbst bestimmt die Spitze dieser Klimax: wenn er in Mt 25, 35–45 das richterliche Handeln des kommenden Christus mit dem Handeln der Menschen in Verbindung bringt: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht.“ Christliche Transzendenz Erfahrung buchstabierte sich in eine bestimmte diesseitige kommunikative „Transzendenz“ hinein und wird dort positionell besonders leidenden Menschen gegenüber (beziehungsweise im Widerstand gegen jene Menschen, die Leiden verursachen). Bereits bei Dietrich Bonhoeffer und Madeleine Delbr el ist deutlich geworden, dass die Entabsolutierung der Welt im Horizont des Geheimnisses Gottes dieses Geheimnis nicht um seine ganz bestimmte Auskunftsf higkeit bezüglich der Gestaltung unseres Lebens bringt. Die Absolutheit Gottes wird zur Entabsolutierung des Menschen. Zugleich erkennt der Mensch darin in einer ihn

in seiner Begrenzung absolut ergreifenden Weise seinen Weg, ohne dass er sich selber gerade in diesem Weg absolut setzen könnte. Auch diese Dialektik ist offen zu halten.

So gehen wir davon aus, dass von Gott insofern etwas erkannt wird, als er sich zu erkennen gegeben hat und sich zu erkennen gibt. Zugleich ist das Geheimnis Gottes unendlich viel mehr, als was er uns in seiner Selbstmitteilung und insbesondere in der damit verbundenen Kontaminierung der Selbstmitteilung in der menschlichen und geschichtlichen Existenz im Jahweglauben Israels und im Christusblauben der Kirchen als Auskunft und Begegnung eröffnet hat. Indem wir daran glauben, dass sich Gott, wenn auch in einer Gebrochenheit, die unsere eigene ist, mit profilierbaren Absichten und Inhalten auf uns zu bewegt hat und bewegt, dürfen wir auch von einer gewissen Fähigkeit des Menschen reden, in dieser Beziehung zu antworten, und zwar mit seiner ganzen Existenz.

5. Negative Theologie als Angriff Gottes

Dies gilt in eigener Weise auch von der negativen Theologie. Die negative Theologie lebt im Kern von der Weigerung, die Gottesvokabel als gesamtgeschichtlichen Sinn zu rekonstruieren.¹⁷ Ansonsten würde Gott selbst angesichts des Bösen und des Leidens als berh hende Legitimation dieser Zust nde funktionieren. Umgekehrt braucht gerade auch eine negative Theologie, um Theologie zu bleiben, einen *bestimmten* kommunikativen Zusammenhang, in dem sich die negative

¹⁶ Vgl. B. J. Hilberath, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 36ff, 129–145.

¹⁷ Vgl. J. Hochsta f, Negative Theologie, München 1976, 224.

Transzendenzbeziehung der Erfahrung von Gottes Abwesenheit so zu ereignen vermag, dass das Leid nicht in Gottes Namen für sinnvoll erklärt, dass Gott jede kategoriale Sinnauskunft verweigert wird, indem sie ihn selbst angeht und das Geheimnis des Bösen und des Leidens nicht unterhalb des Niveaus des göttlichen Geheimnisses verhandelt. Gott wird dann als der angeklagt, der dies alles so *sein* lässt und er wird angerufen als der, der die Opfer rettet und die Täter zur Rechenschaft zieht. Gerade dieser kommunikative Zusammenhang, wie ihn die alttestamentliche und neutestamentliche Verkündigung eröffnet, besitzt eine *inhaltliche* Qualität, ohne die man ihn nicht als solchen charakterisieren könnte. Man kann also den Gottesbegriff nicht derart in das Geheimnis zurückjagen, als könne er darin total aufgehen. Denn dann wäre jede Beziehung, jede Art von vorletzter Erfahrung unmöglich, weil sie kein semantisches Profil hätte.

Dies gilt insbesondere, wenn die Unaussprechbarkeit des Gottesgeheimnisses aus der Unsäglichkeit menschlichen Leidens und unmenschlichen Grauens heraus wächst. Wird aus dieser Situation heraus Gott belangt, dann kann dies nie ohne einen irgendwie gearteten semantischen Ausgangspunkt geschehen, von dem her die Negation erst ausformulierbar sein kann. Für diesen Ausgangspunkt stehen als Suchort die vielen Zeugnisse in Schrift und Geschichte der beiden Gottesvölker Israels und der Kirchen: wie Menschen angesichts des Leidens beziehungsweise der Schuld Gott ange-

hen und belangen beziehungsweise wie Gott die Menschen zur Verantwortung zieht. Denn die Negativität des menschlichen Leidens findet keinen Angriffspunkt in Gott, wenn ihn diese Negativität nicht als eine „Größe“ erreicht, die mit ihr inhaltlich etwas zu tun hat. Die totale formale Negativität Gottes wäre diesbezüglich auskunftslos und anspruchslos. Dann würde sich bereits die Frage nach der Möglichkeit von Gotteserfahrungen erübrigen.

Die biblischen Geschichten und Gebete, ich denke hier vor allem an die Klagegebete, setzen das Geheimnis Gottes als eine Wirklichkeit voraus, die sich nicht in diesem schwarzen Loch befindet, sondern inhaltliche Konturen aufweist, die spurenhafte entdeckbar sind. Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums mehr sucht, zerstört die Suche als solche und kategorisiert Gott als ein feststehendes Nichts, integriert ihn als eine fixierte Bedeutungslosigkeit in das Gesamtkalkül menschlichen Denkens. Wer Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur menschenverfügbaren Kategorie. Und die Folge ist, dass der absolut Geheimnisvolle *beliebig* verfügbar ist, weil er ohne Semantik jeder Art von Alternative beraubt ist, auch der Möglichkeit, der oder die „ganz Andere“ zu sein. Gerade *im* Glauben befinden wir uns andauernd bis zum Ende dieses Lebens und dieser Geschichte in dieser Dialektik zwischen Inhalt und Geheimnis, zwischen Bestimmung und Offenheit, zwischen vorletzter Berufung und letzter (eschatologischer) göttlicher Wahrheit.¹⁸

¹⁸ Die comparative Hierarchie solcher Spurensuche zeigt sehr schön die Christophorus-Legende: Vgl. O. Fuchs, Christophorus als Lebensbegleiter, in: Der Prediger und Katechet 136 (1999) 4, 534–541.

1.500 Autoren/innen* im Verlag Dr. Kovač.
Das spricht für sich.

In
80 wissenschaftlichen Schriftenreihen
publizieren wir Dissertationen, Habilitationen,
Forschungsberichte und Tagungsbände.

3 davon sind:

- THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse
- GEIST UND WORT
- BOETHIANA - Forschungsergebnisse zur Philosophie

• Stand Juli 2000

Wir freuen uns auf Ihr Werk:

Verlag Dr. Kovač

Fachverlag für wissenschaftliche Literatur

Arnoldstraße 49 • D- 22763 Hamburg

Tel: 040 - 398880 - 0 • Fax: 040 - 398880 - 55

E-Mail: vdk@debitel.net • Internet: www.verlagdrkovac.de

JOSEF GELMI

Wichtige päpstliche Dokumente zur Inquisition und Hexenverfolgung

Die Inquisition ist ein äußerst komplexes Phänomen.¹ Wenn man dieses Wort in den Mund nimmt, weckt man zu Recht oder zu Unrecht Assoziationen mit dem „finsternen“ Mittelalter.² Man verknüpft das Ganze sogleich mit der Neuzeit und der Neuesten Zeit und denkt an Giordano Bruno³ und Galileo Galilei,⁴ an grausam verbrannte Hexen und an Greuelthaten der Nazis, des KGB und der „Stasi“.⁵ Man muss nicht der Meinung von Ernst Bloch sein, der gesagt hat, „das Interessan-

teste am Christentum seien die Ketzer“, um festzustellen, dass die Ketzer und folglich auch die Inquisition sich heute großer Aufmerksamkeit erfreuen.⁶ Welches Interesse der Begriff Inquisition weckt, dokumentierte der Studientag vom 22. Jänner 1998 im Palazzo Corsini in Rom anlässlich der Öffnung des Archivs der Römischen Inquisition. An dieser Tagung nahmen bis zu 500 Personen teil.⁷ Ende Oktober 1998 fand im Vatikan ebenfalls ein internationales Symposium zum Thema

¹ Zur umfangreichen Literatur über die Inquisition siehe E. van der Venkené, *Bibliotheca bibliographica historiae sanctae inquisitionis*. Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition, 2 Bde, Vaduz 1982/83; H.C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 Bde, New York 1888, Neudruck 1955; Dt. Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Autorisierte Übersetzung, bearbeitet von H. Wieck und M. Rachel, revidiert und hg. von J. Hansen, 3 Bde, Bonn 1905–1913; G. Gonnnet, *Recent European Historiography on the medieval Inquisition*, in: G. Henningsen/J. Tedeschi (Hg.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Dekalb 1986, 199–223; P. Segl, *Einrichtung und Wirkungsweise der Inquisitio haereticae pravitatis im mittelalterlichen Europa*, in: P. Segl (Hg.), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, Köln-Weimar-Wien 1993; grundlegend zur Frage über den Beginn der Inquisition ist H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition. L'église et l'état au moyen age* 7, Paris 1942, 1960; vgl. auch die entsprechenden Beiträge DHEE 2, 1194–1200; DHGE 25, 1294–1299; DHP 902–912; DIP 4, 1707–1713; LMA 5, 441f; TRE 16, 189–196; LThK 35, 527–532.

² Zum „finsternen“ Mittelalter siehe K. Arnold, *Das „finstere“ Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils*, in: *Saeculum* 32, 1981, 287–300.

³ Zu Giordano Bruno siehe A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno. Con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Studi e Testi 101, 1942.

⁴ Zu Galileo Galilei siehe S.M. Pagano (Hg.), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Collectanea Archivi Vaticani 21, Vatikanstadt 1984; W. Brandtmüller/E.J. Greipl (Hg.), *Copernico, Galilei e la Chiesa. Gli atti del Sant'Uffizio, 1992; F. Beretta, Galilé devant le tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, Freiburg i. Ue. 1998; vgl. zu all dem auch N. Benazzi/M. D'Amico, *Il libro nero dell'inquisizione. La ricostruzione di grandi processi*, Casale Monferrato 1998.

⁵ Vgl. dazu Segl, *Einrichtung*, 1f.

⁶ P. Segl, „Malefice...non sunt...heretice nuncupande“. Zu Heinrich Kramers Widerlegung der Ansichten „aliorum inquisitorum in diversis regnis hispaniae“, in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift H. Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, hg. von H. Mordek, Tübingen 1991, 369–382, hier 369.

⁷ H.H. Schwedt, *Das Archiv der römischen Inquisition und der Index*, in: *Römische Quartalschrift* 93, 1989, 267f.

Inquisition statt.⁸ Unter Ausschluss der Öffentlichkeit versuchten dabei 50 Wissenschaftler aus Europa, den USA und Lateinamerika Klarheit über die Rolle dieser Institution zu schaffen, um eine objektive Unterlage für die Vergebungsbitten des Papstes am ersten Fastensonntag dieses Jahres zu erarbeiten. Bei diesem Kongress gab es keine Tendenz zur „Weißwaschung“, wohl aber wurden populäre Klischees zurechtgerückt.⁹ So stellte der bekannte Inquisitionsforscher Henry Kamen fest, dass die Inquisition primär ein Phänomen der Gesellschaft und nicht der Kirche sei.¹⁰ In diesem Beitrag soll nun über wichtige päpstliche Dokumente zur Inquisition und Hexenverfolgung gesprochen werden. Leider bleibt eine Edition derselben noch ein Desiderat, und es ist zu hoffen, dass diese Lücke möglichst bald geschlossen werden möge, denn die „Sorge um den rechten Text“ muss für den Historiker immer an erster Stelle stehen.¹¹

Die Anfänge der Inquisition

Schon das *Decretum Gratiani* von 1140 sah in der Häresie einen schweren Angriff auf Kirche und Staat. Dem Kamaldolenserermönch nach war es Aufgabe

der geistlichen Gewalt, den Häretiker zu verurteilen, und jene des Staates, diese Urteile zu vollstrecken. Gratian setzte den Krieg gegen die Ketzer dem Kreuzzug gleich und stellte Ketzer und Heiden auf dieselbe Stufe. Ein solcher Krieg war für Gratian heilig, und wer in ihm fiel, galt als Märtyrer.¹² Nie aber wurde – weder von Gratian noch von anderen kirchenrechtlichen Sammlungen dieser Zeit – eindeutig die Todesstrafe für Ketzerei gefordert. Es wurden höchstens Verbannung, Enteignung, Gefängnis und notfalls die Hilfe des weltlichen Armes verlangt. Selbst Papst Alexander III. (1159–1181) blieb gegenüber der wachsenden Ketzergefahr durch die beängstigende Ausbreitung der Katharer und Waldenser unentschlossen. Er war der Meinung, die Kirche sollte lieber zu nachsichtig als zu streng sein.¹³ Eine entscheidende Wende in der Ketzerbekämpfung brachte die Synode von Tours von 1163, die bestimmte, dass Klerus und Volk ex officio die Ketzer aufspüren und gegen sie vorgehen sollten.¹⁴ Das 3. Laterankonzil von 1179 gewährte den Teilnehmern an Häretikerkreuzzügen die gleichen Ablassprivilegien wie jenen an den Kreuzzügen ins Heilige Land.¹⁵

⁸ „Schmerzliche Aufarbeitung der Inquisition“. Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Victor Conzemius, in: Herder Korrespondenz 53, 1999, 17–22; siehe auch L'inquisizione? Voluta dalla Chiesa. Il cardinale Etchegaray apre il Simposio con un'ammissione di responsabilità, L'Avvenire vom 30.10.1998. Bei dieser Gelegenheit sagte der Kardinal wörtlich: „Non dobbiamo addossare la colpa solo al potere laico, quella fu un'istituzione ecclesiastica“.

⁹ Inquisition: Kirche will um Vergebung bitten, Kathpress – Tagesdienst vom 2./3.11.1998, 9; siehe auch die Ansprache des Papstes bei der Studententagung am 31.10.1998: Den Geist der Vergebung und Versöhnung zur Wirkung bringen, L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 20.11.1998.

¹⁰ V. Conzemius, Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 10, 1999, 665.

¹¹ H. Fuhrmann, Die Sorge um den rechten Text, in: H. Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter, München 1987, 222–236; siehe auch Segl, Malefice, 382.

¹² H. Wolter, Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198), in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1968, 131.

¹³ H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen 1967, 34.

¹⁴ Mansi XXI, 1177f.

¹⁵ Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. vom Centro di Documentazione Bologna, Freiburg i.Br. 1962, 200f.; R. Foreville, Lateran I, II, III, Paris 1965, 146–151.

Die Dekretale Lucius' III. „Ad abolendam“ von 1184

Auf dem Kongress von Verona im Jahre 1184 beschlossen Friedrich I. und Lucius III. ein gemeinsames Vorgehen gegen die Ketzer. Mit der Dekretale „Ad abolendam“ vom 4. November, die als „*magna charta persecutionis haereticorum*“ bezeichnet werden kann,¹⁶ wurden die Bischöfe mit der Strafverfolgung der Ketzer beauftragt.¹⁷ Zur Beseitigung aller Ketzereien sollten sie jährlich ein- oder zweimal zuverlässige Leute unter Eid befragen, die Überführten verhören und bestrafen, wenn sie nicht imstande waren, sich zu reinigen. Wer den Eid verweigerte, sollte sofort als Ketzer gelten. Die Bischöfe sollten nicht mehr auf Denunziationen warten, sondern selbst die Ketzer aufspüren. Wer zu verurteilen war, sollten die Bischöfe entscheiden. Die weltliche Obrigkeit hatte nur über das Strafmaß zu befinden. Das Dekret blieb aber ziemlich unwirksam, da es den Bischöfen zu viel Verantwortung aufbürdete. Hinzu kommt, dass mit diesen Mitteln dem Ungenügen der Amtskirche nicht zu begegnen war.¹⁸

Die Dekretale Innozenz' III. „Vergentis in senium“ von 1199

Gleich mit Beginn seines Pontifikates ging Papst Innozenz III. äußerst hart

gegen die Ketzer vor. Mit der Dekretale vom 25. März 1199 „*Vergentis in senium*“ wurde die Häresie mit dem *crimen* der Majestätsbeleidigung gleichgesetzt.¹⁹ Der Papst sagte, dass Majestätsverbrecher nach den Gesetzen mit dem Tode bestraft werden. Ihren Söhnen wird das Leben nur aus Mitleid geschenkt. Weil es aber schwerer wiegt, wenn die göttliche Majestät beleidigt wird, muss jeder, der vom Glauben abfällt und damit Christus beleidigt, mit entsprechenden kirchlichen Strafen belegt und seine Besitzungen müssen konfisziert werden. Da nach göttlichen Urteilen in vielen Fällen die Söhne für die Sünden ihrer Väter büßen müssen, dürfen auch die Söhne enterbt werden.²⁰ Wie man sieht, wurde hier das „*quo magis*“ – Argument ins Spiel gebracht. Da die Dekretale an die Stadt Viterbo gerichtet war, die zum Kirchenstaat gehörte und folglich der weltlichen Jurisdiktion des Papstes unterstand, glaubten die Kanonisten, dass das Dokument nicht in all seinen Punkten für die Gesamtkirche verbindlich sei. Diese Verbindlichkeit bekam die Dekretale erst durch das 4. Laterankonzil.²¹ Dieses versammelte 1215 über 400 Bischöfe und Äbte und beschäftigte sich vor allem mit der Reform der Kirche. Im Kapitel 3 der Bestimmungen wird die Bekämpfung der Häresie durch die bischöfliche Inquisition und die weltliche Gewalt gefor-

¹⁶ Vgl. dazu W. Trusen, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der inquisitio haereticae pravitatis, in: *Segl, Die Anfänge*, 57–59.

¹⁷ *Mansi* XXII, 476–478; *Jaffé* 15109; K. V. Selge (Hg.), *Texte zur Inquisition* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 4), Gütersloh 1967, 26–29; G. Hasenhiüttl/J. Nolte, *Formen kirchlicher Ketzerbewältigung*, *Texte zur Religionswissenschaft und Theologie* hg. von H. Feld u.a., Historische Sektion Bd. II, 1, Düsseldorf 1976, 37–40; Wolter, *Bedrohte Kirchenfreiheit*, 107.

¹⁸ *Grundmann, Ketzergeschichte*, 35.

¹⁹ PL 214, 537; siehe dazu O. Hageneder, *Studien zur Dekretale „Vergentis“* (X. V, 7, 10). Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innozenz' III. ZRG Kan 49, 1963, 138–173; L. Kolmer, Christus als beleidigte Majestät. Von der lex „Quisquis“ (397) bis zur Dekretale „Vergentis“ (1199), in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*, 1–13.

²⁰ L. Kolmer, ...ad terrorem multorum. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich, in: *Segl, Die Anfänge*, 83f.

²¹ *Trusen, Von den Anfängen*, 66.

dert.²² Das Konzil benutzte dazu die Dekretale „*Ad abolendam*“ als Grundlage und erweiterte sie.²³

Die Konstitution Gregors IX. „*Excommunicamus*“ von 1231

Papst Gregor IX. (1227–1241) sorgte für eine weitere Entwicklung der Ketzergesetzgebung. Für manche Historiker stellt die Dekretale „*Excommunicamus*“ vom Februar 1231 die eigentliche Geburtsurkunde der Inquisition dar.²⁴ Wie dem auch sei, sicher ist, dass gemäß diesem Dokument die Häresie mit der Todesstrafe durch Scheiterhaufen bestraft wird, wenn auch nicht ausdrücklich vom Verbrennen der überführten Ketzer die Rede ist.²⁵ Zu den wesentlichen Bestandteilen dieser Gesetzgebung zählten das Verbot öffentlicher Glaubensgespräche unter Laien, das Verbot des kirchlichen Begräbnisses für hingerichtete Häretiker, lebenslanges Gefängnis für reuige Ketzer (die sogenannte Mauer), die Untersagung jeglicher Berufung an weitere Instanzen und des Beistandes für die Angeklagten sowie der gesellschaftliche Boykott der Nachkommen der Verurteilten. Die Konstitution gab dem Staat eine Frist von acht Tagen zur Durchführung der Strafe. Weiters sah sie die Vernichtung der Güter vor, die Denunzianten bekamen ein Drittel des Vermögens. Die Anhänger des Verurteilten mussten die Stadt verlassen, nachdem ein Drittel ihres Vermögens beschlag-

nahmt worden war. Damit war im Grunde die Gesetzgebung für den Inquisitionsprozess abgeschlossen. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn die kirchlichen Instanzen den Verurteilten dem weltlichen Arm mit der Bitte überließen, sein Leben zu schonen. Hätten sich aber die staatlichen Organe geweigert, das Urteil durchzuführen, wären sie selbst unter Häresieverdacht geraten und der Exkommunikation verfallen.²⁶

Gregor IX. bestellte päpstliche Inquisitoren, welche die Aufgabe hatten, die Ketzer aufzuspüren, ihnen den Prozess zu machen, sie zu verurteilen, wenn sie ihre Unschuld nicht beweisen konnten, und sie schließlich zur Verbrennung der weltlichen Macht zu übergeben. 1232 übertrug Gregor IX. die Inquisition vor allem den Dominikanern, welche mit großem Eifer, wie Grundmann darlegt, „ein unentrinnbares Verfahren im Sondergericht ausbauten“. Es entstanden nun auch Lehr- und Handbücher, in denen die Methoden der Ketzereibekämpfung aufgezeigt wurden.²⁷

Bereits am 31. Oktober 1231 hatte Gregor IX. einen Brief an den Magister Konrad von Marburg geschickt, der von Cäsarius von Heisterbach als „*homo rigidus et austerus*“ charakterisiert wird und wohl der erste mit päpstlichen Sondervollmachten ausgestattete Ketzerverfolger Europas war.²⁸ In seinem Schreiben lobte der Papst

²² G. Hasenhiüttl/J. Nolte, Formen kirchlicher Ketzerbekämpfung, 40–42.

²³ Trusen, Von den Anfängen, 59.

²⁴ Vgl. Segl, Einrichtung, 13–15.

²⁵ L. Auvray u.a., Les Registres de Grégoire IX, 4 Bde, Paris 1896/1955, n. 539; Selge (Hg.), Texte zur Inquisition, 41f; siehe auch Segl, Einrichtung, 13f.

²⁶ Conzemius, Die Inquisition, 652.

²⁷ Wolter, Bedrohte Kirchenfreiheit, 271f. Zu den Handbüchern vgl. Das Buch der Inquisition. Das Originalhandbuch des Inquisitors Bernard Gui. Eingeführt und herausgegeben von P. Seifert, übersetzt aus dem Lateinischen von M. Pawlik, Augsburg 1999.

²⁸ Segl, Einrichtung, 31–33.

Magister Konrad für seine bisherige Ketzerbekämpfung und stattete ihn mit weiteren Vollmachten aus.²⁹ Dieser war auch der Beichtvater der hl. Elisabeth von Thüringen und wurde 1231 erschlagen. In Deutschland, Flandern, Preußen, Böhmen und Bayern durften die beauftragten Dominikaner nur unter der Kontrolle der zuständigen Bischöfe vorgehen. Im Süden Frankreichs waren vor allem päpstliche Inquisitoren tätig, deren Kontrolle bei den päpstlichen Legaten lag.³⁰

Die Bulle Innozenz' IV. „Ad exstirpanda“ von 1252

In Italien konnte Innozenz IV. (1243–1254) nach dem Tode Kaiser Friedrichs II. die Inquisition weiter ausbauen. Mit der Bulle „Ad exstirpanda“ vom 15. Mai 1252³¹ für die Lombardei, die Mark Treviso und die Romagna wurden die Kommunen aufgefordert, die beschuldigten Häretiker der Folter zu unterziehen. 1254 wurde die Folter auf ganz Italien ausgeweitet.³² Die Ausübung der Folter war aber Aufgabe der weltlichen Behörden, die Kirche hielt sich immer noch an das alte Kirchenrecht, das den Klerikern verbot, an einem solchen Akt mitzuwirken. Aber 1256 fand die Folter durch die Bulle „Ut negotium fidei“ Alexanders IV. Ein-

gang in die geistliche Gerichtsbarkeit. Die Ausführung blieb aber doch den weltlichen Behörden vorbehalten.³³ Im allgemeinen brachte die Bulle „Ad exstirpanda“ eine Milderung des Verfahrens und Amnestien für alle jene, die sich innerhalb eines Jahres mit der Kirche versöhnten. Auch die von Gregor IX. 1231 eingeführte Sippenhaft wurde abgeschafft.³⁴ Was die Folter betrifft, griff die Bulle auf den Codex Justinianus zurück, der besagte, dass die Folter beim „*crimen laesae maiestatis*“ angewendet werden könne. Ketzererei wurde ja als eine Beleidigung der göttlichen Majestät aufgefasst. Die Inquisitoren begnügten sich mit der ge-läufigen mittelalterlichen Folter. Sie durfte nicht wiederholt werden, und dem Gefolterten wurde auch ärztliche Hilfe zuteil. Im Unterschied zu den weltlichen Gerichten, die sich ebenfalls der Folter bedienten, waren die Inquisitoren darauf bedacht, dass der Verhörte nicht starb, sondern dass ihm die Schuld nachgewiesen werden konnte und er die Vergehen auch gestand.³⁵

Die Bulle Innozenz' VIII. „Summis desiderantes“ von 1484

Nachdem Papst Sixtus IV. auf Veranlassung der Katholischen Könige Isabella von Kastilien und Ferdinand von

²⁹ D. Kurze, Anfänge der Inquisition in Deutschland, in: *Segl* (Hg.), Die Anfänge, 186–193.

³⁰ Wolter, Bedrohte Kirchenfreiheit, 272f; zur Inquisition in den einzelnen Ländern siehe vor allem die in der von P. Segl herausgegebenen Publikation „Die Anfänge“ erschienenen Beiträge; zu Österreich siehe vor allem P. Segl, Ketzer in Österreich. Untersuchungen über die Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge Heft 5, Paderborn u.a. 1984.

³¹ Bullarium Taurinense III, 552–558; bei Selge, Texte zur Inquisition, 77, Teildruck der Bulle; G. Hasen-hüttl/J. Nolte, Formen kirchlicher Ketzerbekämpfung, 42f.

³² Vgl. Segl, Einrichtung, 28f.

³³ Trusen, Von den Anfängen, 72f; zur Folter siehe P. Fiorelli, La tortura giudiziaria nel diritto comune, 2 Bde, Rom 1953/54.

³⁴ H. Wolter, Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland (1216–1274) in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1968, 263–273.

³⁵ M. Hroch/A. Skýbová, die Inquisition im Zeitalter der Gegenreformation, Stuttgart 1985, 41.

Aragonien am 1. November 1478 die „Spanische Inquisition“ errichtet hatte (diese war eine Staatsinquisition und muss von der römischen Inquisition unterschieden werden; sie bestand bis 1834)³⁶, wurden die Grundsätze des Ketzerprozesses im Spätmittelalter auf die Hexeninquisition übertragen. Die Inquisitoren durften zunächst Hexen nur dann vor Gericht bringen, wenn deren Tätigkeit nach Häresie aussah. Daher versuchte man, das Delikt der Hexerei der Häresie und Apostasie gleichzusetzen.³⁷ Schwere Vorwürfe hat man gegen Papst Innozenz VIII. wegen seiner Bulle „*Summis desiderantes*“ vom 5. Dezember 1484 erhoben, die das Hexenwesen betrifft.³⁸ In diesem Dokument legte der Papst dar, dass in Deutschland Personen beiderlei Geschlechts mit Teufeln fleischlich verkehrten und durch Zaubersprüche und Zaubermittel Menschen und Tieren großes Unheil zufügten und großen Schaden verursachten. Sogar den Glauben, den diese Menschen durch die Taufe angenommen hätten, verleugneten sie. Obwohl die Dominikaner Heinrich Institoris und Jakob Sprenger zu Inquisitoren bestellt worden waren,

würden einige Geistliche und Laien behaupten, dass diese Inquisitoren ihres Amtes nicht walten dürften, weil in den Bestallungsbriefen die entsprechenden Städte und Ortschaften nicht genannt seien. Daher ergehe in der Bulle der strenge Befehl, die beiden Inquisitoren ungehindert vorgehen zu lassen.³⁹ Den Bischof von Straßburg, Albert von Bayern, der zum Vollstrecker der Verfügung bestellt wurde, forderte der Papst auf, die Zuwiderhandelnden durch die Exkommunikation, die Suspension, das Interdikt, ja sogar durch noch „furchtbarere Mittel“, über die er selbst befinden möge, gefügig zu machen. Die Bulle enthält keine dogmatischen Bestimmungen und führt kaum wesentlich Neues in Bezug auf das Hexenwesen an. Der Papst unterstrich vor allem die Jurisdiktion der beiden Inquisitoren und ermächtigte sie zum kanonischen Inquisitionsprozess. Da die Bulle nicht kodifiziert wurde, wurden Fehldeutungen Tor und Tür geöffnet. Gegen dieses Dokument gab es auch heftigen Widerspruch.⁴⁰ Ein Exempel statuierte zum Beispiel der Brixner Bischof Georg Golser, der Heinrich Institoris 1486

³⁶ Vgl. dazu *Segl*, Einrichtung, 7; zu den entscheidenden Dokumenten dieses Amtes siehe B. Llorca (Hg.), *Bulario Pontificio de la Inquisición en su periodo constitucional 1478–1525*, Miscellanea Historiae Pontificiae 15, Rom 1949; vgl. auch J. P. Dedieu, *L’Inquisizione*, Cinisello Balsamo 1994, 37–51.

³⁷ *Trusen*, Von den Anfängen, 75f.

³⁸ *Bullarium Taurinense* V, 296–298; J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwesens und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901, Neudruck Hildesheim 1963, 25–27; C. Mirbt/K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Bd. 1, Tübingen 1967, 492f; zu den Hexenprozessen siehe J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung*, Historische Bibliothek 12, München 1900; A. Blauert, *Frühe Hexenverfolgungen: Ketzer, Zauberer und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hamburg 1989; H. Dienst, *Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes*, in: *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, hg. von H. Valentinitzsch, Graz-Wien 1987, 265–268.

³⁹ L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Wahl Innozenz’ VIII. bis zum Tode Julius’ II. 1484–1513*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters Bd. 3,1,11. Unveränderte Auflage, Freiburg-Rom 1955, 313f.

⁴⁰ H. J. Nesner, „Hexenbulle“ (1484) und „Hexenhammer“ (1487), in: G. Schwaiger, *Teufelsglaube und Hexenprozesse*, München 1987, 85–89; E. Pilz, *Diplomatische Studien zu den päpstlichen Erlassen über das Zauberen*, in: P. Segl, (Hg.), *Der Hexenhammer: Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487*, Bayreuther Historische Kolloquien 2, Köln 1988, 23–69.

befahl, das Land zu verlassen und sich in sein Kloster zurückzuziehen.⁴¹

Im Jahre 1487 erschien das berühmte Buch „Der Hexenhammer“ der beiden Dominikaner Jakob Sprenger und Heinrich Institoris (alias Kramer).⁴² Inhaltlich erinnert dieses Werk an das „*Directorium inquisitorum*“ des Dominikaners Nikolaus Eymerich (1320–1399) von Gerona, das ein systematisches Handbuch der Ketzerbekämpfung darstellt.⁴³ Vorangestellt wurde dem Buch eine Art Apologie, in der gesagt wird, dass der Teufel gerade in jener Zeit „in dem Acker des Herrn eine ungewohnte ketzerische Bosheit habe wachsen lassen, die in dem Geschlecht, in welchem sie vornehmlich zu herrschen erkannt wird, den Rahmen bekommt“. Im ersten und zweiten Teil des Werkes werden theoretische Probleme erörtert. Der dritte Teil enthält praktische Hinweise für die Prozessführung.⁴⁴ Beigefügt wurde allen Auflagen die Hexenbulle Innozenz' VIII. Dazu kam ein wohl gefälschtes Gutachten der Kölner Universität.⁴⁵

Die Konstitution Pauls III. „*Licet ab initio*“ von 1542

Die mittelalterliche Inquisition war kein von Rom aus zentral und straff geleitetes Amt. Dies wird sie erst durch die Konstitution Pauls III. „*Licet ab initio*“ vom 21. Juli 1542, die auch als Reaktion auf Luthers Reformation zu sehen ist.⁴⁶ Damals wurde ein für die ganze Christenheit zuständiges oberstes päpstliches Inquisitionstribunal errichtet.⁴⁷ Diese Organisation fand als „*Congregatio sanctae Inquisitionis*“ unter Sixtus V. mit dem Dokument „*Immensa aeterni*“ vom 22. Januar 1587 ihre endgültige Form. Über Jahrhunderte führte sie den Namen „*Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis*“. Anlässlich der Kurienreform von 1908 wurde sie in „*Sacra Congregatio Sancti Officii*“ umbenannt. Unter Papst Paul VI. bekam sie mit dem Motu Proprio vom 7. Dezember 1965 den Namen „*Congregatio pro Doctrina Fidei*“ – „Kongregation für die Glaubenslehre“.⁴⁸ Heute sieht die Institution nach ihrem jetzigen Präfek-

⁴¹ Zu Institoris siehe K.O. Müller, Heinrich Institoris, der Verfasser des Hexenhammers und seine Tätigkeit als Hexeninquisitor in Ravensburg im Herbst 1484. Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Neue Serie 19, 1970, 397–417. Zur Bulle „*Summis desiderantes*“ und Bischof Golser siehe E. Wilson, Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the „*Summis desiderantes*“ and the Brixen Witch-Trial of 1485, in: B. Scribner/T. Johnson (Hg.), *Popular Religion in Germany and Central Europe 1400–1800*, New York 1996, 87–100; grundlegend für den Innsbrucker Prozess H. Ammann, Der Innsbrucker Hexenprozess von 1485, in: *Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg* 34, 1890, 1–87; L. Rapp, Die Hexenprozesse und ihre Gegner in Tirol, Innsbruck 1874; J. Gelmi, Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck. Das Mittelalter von 1000 bis 1500, Heft 2, Kehl am Rhein 1995, 43; zu Bischof Golser siehe J. Gelmi, Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols, Bozen 1984, 109f.

⁴² Zum Text siehe J. W. R. Schmidt, Jakob Sprenger und Heinrich Institoris. Der Hexenhammer, Darmstadt 1974, mit Übersetzung; P. Segl (Hg.), *Der Hexenhammer*.

⁴³ Siehe dazu die Ausgabe von Rino Cammilleri, *Manuale dell'Inquisitore A.D. 1376*, Casale Monferrato 1998.

⁴⁴ Damit wurden alle Einzelheiten des summarischen Ketzerprozesses auf das Hexenverfahren übertragen. Vgl. Trusen, Von den Anfängen, 76.

⁴⁵ Nesner, „Hexenbulle“, 89–94.

⁴⁶ Grundlegend über die römische Inquisition ist J. Tedeschi, *Il Guidice e l'Eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Mailand 1997.

⁴⁷ Siehe dazu N. del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*. Terza edizione nuovamente rifatta ed aggiornata, *Sussidi eruditi* 23, 1970, 89–101, 505–509, 522–525, 533–543.

⁴⁸ Schwedt, *Das Archiv*, 270.

ten Kardinal Joseph Ratzinger ihre Hauptaufgabe nicht mehr im „Überwachen“, sondern vornehmlich in der Vorantreibung der gesunden Lehre, damit dem Evangelium neue Energien gegeben werden.⁴⁹

Nachdem bereits Friedrich von Spee mit seiner „*Cautio criminalis*“ die Widersprüchlichkeit, die Ungerechtigkeit und die Unvernünftigkeit der Hexenprozesse aufgezeigt hatte,⁵⁰ brachte die seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert von England und den Niederlanden ausgehende Aufklärung Befreiung von der uns belastenden Geschichte.⁵¹ Die Inquisition und die Hexenverfolgungen kann man im Rahmen des historischen Kontextes nur erklären, rechtfertigen kann man sie nicht.⁵² In diesem Zusammenhang kann man sich direkt auf Papst Johannes Paul II. berufen, der 1994 den Kardinälen sagte: „Wie soll man schweigen zu den vielen Formen der Gewalt, die auch im Namen des Glaubens ausgeübt wurden? Religionskriege, Tribunale der Inquisition und andere Formen von Verlet-

zung der Rechte von Personen“.⁵³ Am 12. März 2000 haben Johannes Paul II., Kardinäle und Bischöfe in einem dramatischen Akt der Demut ein Schuldbekenntnis für die Verfehlungen in der Vergangenheit abgelegt, das weit über jenes von Paul VI. im Jahre 1963 hinausging. Dieser Akt darf als Versöhnungsangebot an die moderne Welt verstanden werden. Die Selbstprüfung hat sich auch auf die Inquisition und die Hexenverfolgung erstreckt, ohne dass sie ausdrücklich genannt wurden; der Papst vermied es, von den Sünden der gesamten Kirche zu reden. In diesem Zusammenhang mutet es seltsam an, dass gerade Historiker sich skeptisch gegenüber diesem päpstlichen Plan von historischer Tragweite geäußert haben.⁵⁴ Der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff und der Kirchenhistoriker Victor Conzemius haben sich mit Recht, wie ich meine, bei Vorträgen auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, die Ende September 1999 in Potsdam tagte, von derlei Bedenken distanziert.⁵⁷

⁴⁹ J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, 1985, 19f; vgl. auch P. Segl, Einrichtung, 1–3.

⁵⁰ Siehe dazu A. Loichinger, Friedrich von Spee und seine „*Cautio criminalis*“, in: *Schwaiger, Teufels Glaube*, 128–149; zu Friedrich von Spee siehe M. Sievernich (Hg.), Friedrich von Spee. Priester – Poet – Prophet, Frankfurt/M. 1986.

⁵¹ Vgl. dazu G. Schwaiger, Das Ende der Hexenprozesse im Zeitalter der Aufklärung, in: *Schwaiger, Teufels Glaube*, 150–179.

⁵² Vgl. dazu W. Brandmüller, „Die Inquisition war doch wohl das letzte!“. Historische Wirklichkeit und Legende, in: M. Müller (Hg.), Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 1992, 423–439.

⁵³ Schwedt, Das Archiv, 277; in einer programmatisch formulierten Ansprache bei der Mittwochaudienz vom 1. September 1999 kam der Papst wieder auf die „Methoden der Intoleranz oder sogar der Gewalt“ im Dienste der Wahrheit zu sprechen, die nicht dem Geist des Evangeliums entsprechen, vgl: Johannes Paul II. bekräftigt Notwendigkeit eines kirchlichen Schuldbekenntnisses, in: Herder Korrespondenz 53, 1999, 537f; zum „*Mea culpa*“ der Kirche siehe vor allem L. Accatoli, Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II, Mailand 1997; in deutscher Sprache: Wenn der Papst um Vergebung bittet, Innsbruck-Wien 1999.

⁵⁴ Siehe dazu K. Repgen, Kirche, Schuld, Geschichte, in: Die Neue Ordnung 53, 1999, 293–301.

⁵⁵ Vgl. P. Bohners, Die verkannte Braut. Vor dem Papstwort: Wem soll die Kirche ihre Schuld bekennen?, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30. 9. 99.

BERNHARD EDER

Katholische Soziallehre und Migration

Zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung

Gesellschaftlich und ethisch besitzen Fragen der Migration große Aktualität und verdienen deshalb hohe Aufmerksamkeit. Unser Autor, Mitarbeiter des Sozialinstitutes der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Süddeutschlands, Strahlfeld (Oberpfalz/Deutschland) versteht seine selbstkritischen Bemerkungen nicht anklagend, sondern möchte Anregungen geben, personen- und situationsgerecht zu handeln und dabei kritisch gegen Hermeneutiken der Ausschliefung zu sein. (Redaktion)

1. Einleitung

Als „Expertin in der Migration“¹ sieht sich die Katholische Kirche nach den Worten von Papst Paul VI. Tatsächlich sind die Kirchen wichtige Träger des zivilgesellschaftlichen Engagements gegen Rassismus und für die Integration von Migrant/inn/en. Die Liste der einschlägigen Aussagen und Dokumente reicht in Deutschland vom „Gemeinsamen Wort der Evangelischen und Katholischen Kirchenleitung zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht“ über Beschlüsse Katholischer und evangelischer Verbände (Caritasverband, Diakonisches Werk, KAB) hin zu politischen Initiativen, wie die interkulturelle Woche, die wesentlich von den Kirchen in Verbund mit den Gewerkschaften getragen wird.

Aber dies ist nur die eine Seite der Medaille. Die amtliche Beschlusslage und das beispielhafte Engagement Weniger dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass „die bestimmende Einstellung der

Mehrheit im Kirchenvolk gegenüber Migranten weiterhin die Apathie [ist], eine gewisse Gleichgültigkeit also, die aber manchmal ganz schön bissig und abwehrend sein kann. Es gibt auch in unserer Kirche einen deutlichen Unmut über die hohen Asylbewerberzahlen, und es gibt vor allem massive Abschirmungstendenzen.“² Es ist nicht schwer, in kirchlichen Gremien und Gemeinden Geld für ein Entwicklungsprojekt in einem afrikanischen Land zu sammeln, um die bittere Not der Menschen dort zu lindern, zum Beispiel durch ein Projekt der Existenzgründung. Aber wenn die Menschen aus demselben afrikanischen Land als politische oder Armutsflüchtlinge nach Deutschland kommen, wird die Solidarität ihnen gegenüber brüchiger, schwächer: Solidarität mit den Anderen nur, wenn sie fern sind?

Herbert Becher, langjähriger Mitarbeiter im Kommissariat der Deutschen Bischöfe und Referent für Menschenrechtsfragen, zieht eine ernüchternde Bilanz: Migrationsarbeit ist ein „The-

¹ Zitiert nach Urs Köppel, Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, in: Internationale Katholische Zeitschrift 28 (1999) 198.

² Rainer Krockauer, in: Deutscher Caritasverband, Ausländer, Flüchtlinge, Aussiedler, eine Herausforderung für die Caritas, Freiburg 1994, 7.

menbereich, der gesellschaftlich wie innerkirchlich weder hohes Ansehen noch hohe Priorität genießt“.³ Nach Johann Baptist Metz ist hier „nicht nur viel soziale, sondern auch viel ethnische Blindheit in unserem traditionellen Christentum und das ethnische Defizit einer traditionellen christlichen Anthropologie zu überwinden.“⁴ Kann die Katholische Soziallehre dazu beitragen, diese Mängel zu überwinden? Enthält sie wegweisende Impulse für eine humane und vernünftige Migrationsethik?

2. Migration – ein Fremdkörper in den Sozialenzykliken?

Die Sozialenzykliken orientieren sich aus historischen, kirchen- und gesellschaftspolitischen Gründen primär an der sogenannten „klassischen sozialen Frage“: Wie soll und kann die Integration der Arbeitnehmerschaft in die moderne Industriegesellschaft gelingen? Mit einer Ausnahme werden Fragen der Migration erst in den neueren Sozialenzykliken, punktuell in *Mater et Magistra* (1961), expliziter in *Pacem in Terris* (1963), Gegenstand des Nachdenkens. Diese macht auch deutlich, warum sich die Soziallehre der Katholischen Kirche lange Zeit nicht leicht tat, die Dimensionen der Migrationsphänomene und damit Dramatik und Reichweite der Modernisierung angemessen zu deuten, ist doch die „Arbeitsmigration im weiteren Sinne ein strukturelles Merkmal“⁵ industrieller Gesellschaften. In *Rerum Novarum* (RN 36) heißt es: „Als dritter Vorteil [des

eigenen Grundbesitzes für die unteren Klassen] ist zu nennen die Stärkung des Heimatgefühls, der Liebe zum Boden, welcher die Stätte des elterlichen Hauses, der Ort der Geburt und Erziehung gewesen. Sicher würden viele Auswanderer, die jetzt in der Ferne eine andere Heimat suchen, die bleibende Ansässigkeit zu Hause vorziehen, wenn die Heimat ihnen eine erträgliche Existenz darböte.“⁶

Diese Argumentation verweist darauf, dass Migration weniger von Lust auf Neues und Abenteuer motiviert ist als vielmehr von ökonomischer, ökologischer, politischer und/oder sozialer Not, dass meist schwerwiegende Push- und Pull-Faktoren Auslöser der Wanderungsbewegungen sind. Es schwingen aber in der diskursiven Verbindung von Auswanderung und Heimat mit Besitz an Grund und Boden Vorstellungen einer vorindustriellen, idyllisch-romantisierenden bäuerlichen Lebenswelt mit. Die ideale Lebensbiographie ist demnach ein beständiges Leben auf eigenem Grund und Boden, Haus und Hof. Räumliche Mobilität ist in diesem Lebenskonzept eigentlich nicht vorgesehen und, wenn sie nicht zu verhindern ist, ein Übel. Sicher schwingt hier Verständnis für die Tragik der Migration und die damit verbundenen Leiden und Schmerzen mit.

Eine solche Sichtweise der Migration als Störung des Ideals der Sesshaftigkeit konnte aber die Dynamik des transnationalen Arbeitsmarktes und die Modernisierungseffekte von Migration auf dem Weg zu einer kapital- und

³ Herbert Becher, Katholische Kirche und Ausländerpolitik, in: Klaus Barwig/Dietmar Mieth (Hg.), Migration und Menschenwürde, Mainz 1987, 114.

⁴ Johann Baptist Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 119.

⁵ Annette Treibel, Migration in modernen Gesellschaften, Weinheim/München 1990, 13.

⁶ Alle Belegstellen aus Enzykliken werden zitiert nach: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Texte zur Katholischen Soziallehre Bornheim/Kevelaer 1992.

marktvermittelten Gesellschaft nicht begreifen. Jede Stadt ist das steinerne und menschliche Zeugnis von Zuwanderung. Migration, ein seit Beginn der Menschheitsgeschichte bekanntes Phänomen, erfuhr eine historische Zäsur und eine neue Dimension durch die Transformation der feudalen zu einer kapitaldominierten Gesellschaftsformation und Wirtschaftsweise mit der Existenz sozialer Klassen. Die Arbeiter/innen wurden „freigesetzt“, mussten räumlich mobil sein, auch über nationale Grenzen hinweg, um überhaupt erträgliche oder auskömmliche Lebens- und Arbeitsbedingungen zu finden. Erst die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* sollte feststellen, dass räumliche Mobilität für Entwicklung und wirtschaftlichen Fortschritt unerlässlich ist und eine vernünftige und sozial gerechte Regulierung dieser Migrationsbewegungen fordern (GS 66). In einer universalistischen Sichtweise postuliert die Enzyklika *Pacem in Terris*⁷ ein Recht auf umfassende räumliche Mobilität, einschließlich der transnationalen Aus- und Einwanderung. Dieses Recht wird kosmopolitisch begründet mit dem Gesellschafts- und Gemeinschaftsbezug eines jeden Menschen zum totus orbis, zur gesamten „Menschheitsfamilie“ (PT 25). Vorausgesetzt wird das Vorhandensein gerechtfertigter Gründe, die aber relativ weit gefasst werden. Dazu gehört auch die Überzeugung, andernorts bessere Lebensperspektiven für sich und seine Angehörigen zu finden (PT 106). Räumliche Mobilität ist demnach eine grundlegende Möglichkeit menschlicher Existenz. Das Recht auf Auswan-

derung ohne das korrespondierende Recht auf legale Einwanderung in ein anderes Land erscheint aber wertlos, unbeschadet der notwendigen Konkretisierung dieses Rechts. Häufig wird allerdings das Recht auf Einwanderung in einem Spannungsverhältnis gesehen zur Pflicht des aufnehmenden Staates, zunächst für die dort ansässige Bevölkerung zu sorgen.

In der Sozialenzyklika *Laborem exercens* (1981) wird das Recht auf Auswanderung expressis verbis wiederholt, das Recht auf Einwanderung eher implizit angesprochen. Möglicherweise schlägt sich in dieser Akzentverschiebung die Debatte über die Aufnahmefähigkeit von Zuwanderern/innen in den klassischen und faktischen Einwanderungsländern Europas seit der Mitte der siebziger Jahre nieder. Das Phänomen der transnationalen Migration scheint nach dieser Enzyklika weniger ein Faktor der menschlichen Entwicklung oder des modernen Lebens zu sein; es wird eher mit Bedauern zur Kenntnis genommen, fast resignativ als „notwendiges Übel“ (LE 23) bezeichnet. Aus- und Einwanderung sind somit ein empirisches Faktum, das nicht abzuschaffen ist, dessen negative Implikationen aber zu beachten sind. Diese werden jedoch ausschließlich für das Auswanderungsland gesehen. Auswanderung bedeutet einen Verlust an Arbeitskraft und Humanressourcen für das Herkunftsland.

In der Sozialethik ist die Frage umstritten, ob der Mensch grundsätzlich sesshaft und Migration somit die Ausnahme ist, die einen Sonderfall der Sesshaftigkeit oder eine Störung der gesellschaftlichen Stabilität und Ord-

⁷ Eine ähnliche Forderung, das Recht auf Auswanderung für Familien, wurde zwei Jahre zuvor in *Mater et Magistra* Nr. 45 erhoben, mit einer anderen Begründung: Für das Wohl der Familie ist es wichtig, Privateigentum zu besitzen. Um dieses Eigentum zu erwerben, kann eine transnationale räumliche Mobilität sinnvoll, ja notwendig sein.

nung darstellt, oder ob der Mensch von Natur aus mobil ist⁸. Nach den Erkenntnissen der Migrationssoziologie sind Wanderungsbewegungen konstitutives Faktum einer mobiler werdenden Gesellschaft. Zwar sind sie ein historisch uraltes Phänomen, das aber durch die Industrialisierung bis hin zur gegenwärtigen Globalisierung eine neue quantitative und qualitative Dimension erhalten hat. Wanderungsbewegungen sind kein Faktum jeglicher menschlicher Existenz. Innerhalb der Bevölkerung ist noch immer eine erstaunliche *stabilitas loci* festzustellen. Ein Ortswechsel über die Grenzen des Herkunftsstaates ist stets ein Weg bestimmter Individuen (die diese Wanderungsentscheidung für sich getroffen haben) aus bestimmten sozialen Gruppen (zum Beispiel Experten- und Armutsmigration) in bestimmten historischen Konstellationen aus bestimmten Motivlagen (Flucht vor politischer Verfolgung, Familiennachzug etc.) und findet statt im Kontext von Nationalstaaten, zu deren Selbstverständnis wesentlich die Grenzziehung zwischen Einheimischen und Ausländern gehört.

In neueren Texten der Katholischen Soziallehre gibt es Anhaltspunkte für eine Ethik der Gleichstellung von Einheimischen und Zuwanderern, wenn in *Gaudium et Spes* eine Politik der Eingliederung der Immigrant/inn/en in das gesellschaftliche Leben angemahnt wird (Nr. 66), wenn die Gleichstellung im politischen Bereich durch die erleichterte Einbürgerung gefordert wird (*Octogesima adveniens* 16 und 17) oder wenn im Bereich des Arbeitslebens Einwanderer nicht benachteiligt wer-

den sollen, was man mit mit deren Personwürde begründet (LE 23). Der subjektive Sinn menschlicher Arbeit bestehe darin, dass der Mensch sich in der Arbeit als bewusst handelndes und seine Umwelt gestaltendes Subjekt erfährt und damit seine gottgegebene Bestimmung realisiert. Diese subjektive Dimension ist in der Gottesebenbildlichkeit verwurzelt und ist Ausdruck der Personwürde, die sich nicht nach nationalen oder ethnischen Kriterien bemisst. In *Octogesima adveniens* wird ein Recht aller Menschen auf Beteiligung am ökonomischen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Leben gefordert auf Grund der allen Menschen gemeinsamen Würde und daraus abgeleiteten Rechten und Pflichten „im gemeinsamen Vaterland“ (OA 16). Daran schließen sich unmittelbar Überlegungen an, wie die Beteiligung vor Menschen geschehen soll, die als Ausländer/innen in einem „fremden“ Land leben. Ihnen ist eine gleichberechtigte Eingliederung im politischen (durch die Erleichterung der Einbürgerung), im wirtschaftlichen (durch Förderung des beruflichen Aufstiegs) und im privaten Leben (Familiennachzug) zu gewährleisten (OA 17). Begründet wird diese Gleichstellungspolitik mit der „Verbundenheit aller Völker“ die als Garant für „wahre Gerechtigkeit“ und „dauerhaften Frieden“ gilt.

3. Aporien des Gemeinwohl-Begriffes

Dass sich der *totus orbis* nicht als Weltstaat konstituiert, sondern als Vielzahl sich voneinander abgrenzender Staa-

⁸ Vgl. Franz Martin Schmölz, Migration und Menschenwürde, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), Migration und Menschenwürde, Passau 1988, 27f; siehe auch Karl-Wilhelm Kerks, Migration als ethische Aufgabe, ebd., 35.

ten, die für sich besondere Zuständigkeiten reklamieren, hat auch die Katholische Soziallehre reflektiert. Die universale Botschaft von der allen Menschen gleichermaßen zukommenden Würde und den daraus erwachsenden Rechten und Pflichten findet wohl auf einer allgemeinen abstrakten Ebene breite Zustimmung, bricht sich aber in der konkreten Politikgestaltung „an den politischen Grenzen souveräner Staaten, die den Zuzug von Fremden auf der Grundlage gesetzlicher Bestimmungen eigenverantwortlich regeln“.⁹ Es besteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Souveränität der Staaten und deren Verpflichtung auf internationale humanitäre Prinzipien des Völkerrechts. Diese besondere Solidaritätsverpflichtung der Staaten „ihren eigenen“ Bürger/innen gegenüber wird in der Katholischen Soziallehre unter dem Begriff „nationales Gemeinwohl“ reflektiert. Dabei ergeben sich zahlreiche Fragen: Welcher Personenkreis ist Nutznießer dieser Schutz- und Fürsorge-Verpflichtung? Wen umfasst das nationale, besser partikulare Gemeinwohl? Alle Bewohner, nur die Staatsangehörigen? Was sind vernünftige Kriterien für die Definition des betroffenen, begünstigten Personenkreises? Welche Vorstellung von Nation, welches Idealbild von Gesellschaft ist in diesem normativen Begriff enthalten, denn zur Definition dieser Begriffe gehört wesentlich die Frage, nach welchen Ein- und Ausschlusskriterien die Mitgliedschaft zur Nation, zur Gesellschaft, zum partikularen Gemeinwohl festgelegt wird.

Eine Definition des Gemeinwohls einer partikularen Gesellschaft bietet *Gaudium et Spes*: „Das Gemeinwohl ... begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommenung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“ (GS 74) In der Folge wird von den „Menschen, die sich zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben“ gesprochen. Demnach wäre jeder Staat in erster Linie für seine Staatsangehörigen und deren Wohlergehen zuständig, allenfalls in minderer Form für Ausländer, die auf seinem Staatsgebiet leben. Diese Argumentation kann sich auf die geltende Staatslehre und die Rechtspraxis berufen. Die Unterscheidung zwischen Inländern und Ausländern als Code der Ein- und Ausschließung folgt der Logik von Nationalstaaten. „Jeder Mensch, der nicht Mitglied der Gemeinschaft ist, auf deren Territorium er lebt, (ist) ein Bewohner minderen Rechts.“¹⁰

Die Stuttgarter Erklärung des Konziaren Prozesses von 1988 fasst den einzubeziehenden Personenkreis weiter und bezieht die gesamte Wohnbevölkerung mit ein. „Die Gemeinwohlverantwortung des Staates erstreckt sich auf alle Menschen, die in ihm leben (unabhängig von ihrem Rechtsstatus), in gleicher Weise. Die Gemeinwohlverantwortung erstreckt sich also auch auf die Flüchtlinge und deren Familien sowie die ausländischen Mitbürger und Mitbürgerinnen.“¹¹ Diese Erklärung greift Grundtendenzen ei-

⁹ Walter Lesch, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: Stimmen der Zeit 118 (1993) 261.

¹⁰ Walter Lesch, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: Concilium 29 (1993) 350.

¹¹ Zitiert nach Francisco Cabral, Multikulturelle Gesellschaft. Aktuelle Herausforderungen an die Zivilgesellschaft und an die Kirche, Offenbach 1994, 120.

ner bibeltheologischen Migrationsethik auf. Im Alten und Neuen Testament werden Schutzgebote zugunsten einer Nichtdiskriminierung von Einwanderern angestellt. Innerhalb der biblischen Theologie lässt sich eine Entwicklung hin zu einer Entgrenzung mitmenschlicher Solidarität, zu einer zunehmenden Gleichbehandlung von Einwanderern im gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Leben feststellen.

Diese beiden divergierenden Positionen werden allerdings in der Fachliteratur kaum weiterführend kommentiert und vertieft, so dass zu resümieren ist: Die personale Reichweite des so genannten partikularen oder nationalen Gemeinwohls bleibt in den Sozialenzykliken offen und ist in der wissenschaftlichen Sozialethik noch nicht hinreichend reflektiert. „Ein Defizit wird ersichtlich an Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Gemeinwohl und heutiger Funktion des Nationalstaates.“¹²

Nach dem klassischen Staatsverständnis der Katholischen Soziallehre erscheinen Gesellschaft und Nation in der Tradition von Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin als harmonische, organische Einheiten¹³, wie ein Streifzug durch die Sozialenzykliken belegt. Nach *Rerum Novarum* 1891 ist die Gesellschaft, bei allen funktionalen Ausdifferenzierungen, eine wohlgeordnete, harmonische, organische Einheit analog der Situation in der Natur (RN 15).¹⁴ Nach *Sollicitudo rei socialis*

1987 sind Nationen „Körperschaften mit bestimmter kultureller Identität“ (SRS 26), mit einer „eigenen kulturellen und politischen Identität“ (SRS 21). Die biologistisch (Körperschaft) und individualpsychologisch (eigene Identität) geprägte Terminologie hegt Assoziationen von Nationen als kulturellen Einheiten.

Auch wenn dies nicht der Aussageabsicht der Katholischen Soziallehre entspricht und direkte Verbindungen nicht vorhanden sind, so ist dieses Verständnis von Gesellschaft und Nation anschlussfähig für Leitbilder von staatlich geeinten Sozialgebilden als geschlossenen kybernetischen monistischen Systemen, denen ethnische Differenzierungen fremd sind und in denen Einwanderer als nicht-existent oder als Fremdkörper gelten. Die ethnische Schichtung von modernen Gesellschaften, sei sie bedingt durch autochthone Minderheiten oder durch eine transnationale Einwanderung, wird in solchen Gesellschaftsbildern ausgeblendet. Hier besteht eine geistige Nähe zu Tönnies' Konzeption der natürlichen Gemeinschaft bodenständiger Menschen, die der künstlichen Gesellschaft gegenübergestellt wird¹⁵: die organisch strukturierte Gemeinschaft, deren Zusammenhalt „auf einer a priori und notwendigerweise vorhandenen Einheit“¹⁶ durch „Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft“¹⁷ und durch das Band „des Blutes, des Landes und des Geistes“¹⁸ gestiftet ist versus die mechanisch strukturierte,

¹² Herbert Becher, *Katholische Kirche und Ausländerpolitik*, in: Klaus Barwig/Dietmar Mieth (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz 1987, 122.

¹³ Vgl. Franz Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre*, Osnabrück, 848.

¹⁴ Siehe dazu auch Karl-Heinz Merks, *Migration als ethische Aufgabe*, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Passau 1988, 63f.

¹⁵ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935, 8. Auflage, 40.

¹⁶ Ebd., 40.

¹⁷ Ebd., 197.

¹⁸ Ebd., 197.

wesentlich durch den Tauschakt konstituierte Gesellschaft. Diese Gemeinschaftsvorstellung, entstanden als Reaktion auf Entfremdungsprozesse der Industrialisierung, will Identifikation und Heimat stiften, aber diese Vorstellung reproduziert Hermeneutiken der Entfremdung, der Ausgrenzung. In dieser Gemeinschaftskonzeption gibt es keinen dauerhaften Platz für Zuwanderer, allenfalls als Gast oder als Objekt.¹⁹

Auch die Ergänzung des partikularen Gemeinwohls durch das weltweite Gemeinwohl, wie sie spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in die Soziallehre der Katholischen Kirche eingeflossen ist, ist für die Migrationsethik nur bedingt brauchbar. Die Idee eines weltweiten Gemeinwohls geht von einer Weltgesellschaft aus, gegliedert als Summe von nationalen Staaten als quasi hypostasierten Instanzen. Jeder Staat ist demnach für das Wohl „seiner“ Bürger/innen verantwortlich, zugleich darf ihm das Geschick anderer Länder nicht gleichgültig sein. „Das internationale oder weltweite Gemeinwohl besteht zweifellos in der friedvollen Entwicklung der Völkerfamilie zur Fülle der menschlichen Werte.“²⁰ Wie steht es aber mit den Einwanderern? Inwieweit ist das Herkunftsland für deren Wohl verantwortlich, inwieweit das Aufnahmeland? Die Situation einer transnationalen Migration steht quer zum Koordinatensystem des partikularen und weltweiten Gemeinwohls und dessen Zuständigkeits- und Verantwortungszuordnung. „Das klas-

sische Denken in Kategorien von säuberlich voneinander getrennten Staaten und zuordenbaren Personen greift nicht mehr.“²¹

4. Katholische Soziallehre im Spannungsfeld von kosmopolitischen und nationalen Orientierungen

„Politische Regulationen von Migration sind nicht zufällig, sondern von Beginn an Bestandteile der Herrschaftsausübung nationalstaatlich verfasster Gesellschaften. Staatsangehörigkeit und Fremdenrecht konstituieren den Arbeitsmarkt nach innen und limitieren die Teilnahme an den ökonomischen und politischen Strukturen nach außen.“²² Eine wie auch immer geartete Ausländerpolitik ist konstitutiv für den Nationalstaat, sie gehört zu dessen Wesen. Es werden Innen- und Außenverhältnisse mit klaren Zugehörigkeiten und Ausgrenzungen konstruiert. Diese Grenzziehung ist um so wichtiger unter den Bedingungen international und national ungleicher Lebensverhältnisse bei einem zumindest virtuell globalen Arbeitsmarkt, eingebunden in ein internationales Staatensystem mit einer stabilen, aber zugleich veränderbaren Hackordnung. Eine Diskriminierung von Migrant/inn/en ist in dieser Konsequenz nicht Ausdruck von Böswilligkeit, sondern legitime Folge der nationalstaatlichen Aus- und Eingrenzung.

In diesem konkreten politisch-praktischen Kontext steht und agiert die

¹⁹ Vgl. Michael Ramming, Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungshermeneutik, Luzern 1988, 219.

²⁰ Hans Zwiefelhofer, Neue Weltwirtschaftsordnung und Katholische Soziallehre, München/Mainz 1980, 44.

²¹ Martin Löwenstein, Politische Ethik und Migrationspolitik, in: Stimmen der Zeit, H. 8/94, 567.

²² Michael Bommes/Albert Scherr, Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdethnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit, in: Prokla H. 83 2. Jahrgang, Juni 1991, 294.

Katholische Soziallehre in ihrer kosmopolitischen Richtung mit dem Impetus eines universalen Weltethos, das alle Menschen als Teil der gesamten Menschheit und als Mitglieder der Weltgesellschaft definiert. Auf dieser menschenrechtlichen Ebene werden die Rechte der Migranten den partikularen Systemen entzogen und auf eine supra-nationale Ebene gehoben. Dies ist die gesellschaftstheoretische Basis für das Recht auf räumliche Mobilität, die nationale Grenzen übersteigt. Dieses egalitäre Recht steht in enger Verbindung mit Vorstellungen eines liberalen, zwar nicht schrankenlosen, aber deregulierten Weltmarktes und stellt die individuellen Menschenrechte höher als die Regelungskompetenz der Staaten.²³ Dieser moralische Universalismus bleibt freilich abstrakt, wenn er nicht unter den geltenden Bedingungen partikularer Gemeinwesen reflektiert wird; andererseits ist jedes partikulare Gemeinwesen auf die universalen Prinzipien verpflichtet, da es ohne diese Verpflichtung in selbstgenügsamer Verblendung verharren würde. Zwischen der kosmopolitischen Ausrichtung der Katholischen Soziallehre und der konkreten praktischen Ebene scheint ein „garstiger Graben“ zu klaffen. Wie kann diese universale Dimension auf nationalstaatlicher Ebene wirkmächtig werden, ohne dabei das universale Element zu „verraten“ oder eine nationale Politik religiös-ethisch zu legitimieren? „Die Umsetzung von Menschenrechtsansprüchen in politi-

sche Ansprüche geschieht ... im Rahmen der regionalen Kompetenz staatlicher Souveränität.“²⁴ Die Einlösung des entgrenzenden Menschenrechts-Ethos erfolgte historisch erst in staatlich verfassten Sozialgebilden mit einer Unterscheidungslogik der Aus- und Eingrenzung. Dadurch entstand ein grundlegendes Spannungsverhältnis, das nicht einseitig zugunsten der Partikularität oder der Universalität zu lösen ist, will man weder einer ethnozentrischen Stammesmoral huldigen noch ein wirkungsloses Menschenrechtspathos predigen. „Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerlichen Menschenrechte lag, war, dass dieses Recht mit einem Menschen überhaupt rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in einer Form menschlicher Gemeinschaft lebten. So vermengte sich die ganze Frage der Menschenrechte von vornherein unentwirrbar mit der Frage der nationalen Emanzipation und des Selbstbestimmungsrechts der Völker. Nur die emanzipierte Souveränität des Volkswillens, und zwar des Willens des eigenen Volkes, schien imstande, die Menschenrechte zu verwirklichen.“²⁵ Das universale Ethos selbst und sein Pathos sind umstritten. So polemisiert Türk gegen „universalistische Allmachtsphantasien“. Eine kosmopolitisch orientierte Moral wird abgetan als „bloße Rhetorik, wenn nicht subjektive, so doch objektive Heuchelei, [als] eine moralische Falle“²⁶ und als Apotheose des abstrakten Weltbürger-

²³ Vgl. Walter Lesch, *Unterwegs*, 258f.

²⁴ Wilhelm Korff, *Sozialethische Überlegungen zur Ausländerpolitik*, in: Landeskomitee der Katholiken in Bayern, *Zeitansagen*, München o.J., 9.

²⁵ Hannah Arendt, zit. nach Seyla Benhabib, *Zwischen Athen und Jerusalem*. Hannah Arendt – im Spannungsfeld von Volkssouveränität und Menschenrechten, in: *Frankfurter Rundschau* 12.12.1995, 10.

²⁶ Hans-Joachim Türk, *Zwischen Universalismus und Partikularismus*, in: *Stimmen der Zeit*, H.11/94, 539.

tums. Andererseits besteht die Vermutung wenn nicht gar der Vorwurf, dass die universale Botschaft des Christentums durch die Kirchen nicht konsequent genug vertreten wird. „Die Verteidigung der Würde des Menschen erfordert größere Anstrengungen als die wenig motivierende Wiederholung von pathetischen Formeln.“²⁷

Mariano Delgado ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Nationalstaatsprinzip findet aber im Allgemeinen nicht statt. So bleibt der theologischen Ethik die genauere Beschäftigung mit der Frage nach dem Nationalstaat, der Nation als ethischem Prinzip und dem Gemeinwohl im Horizont eines universalen Menschenrechtsethos als dringendes Desiderat aufgegeben.“²⁸ Bei der konkreten Umsetzung von Menschenrechten in praktische Politik sind angesichts der Komplexität hochmoderner Gesellschaften Kompromisse nötig.²⁹ Nötig ist eine kontextuelle Ethik; eine Ethik, welche die sozialen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reflektiert, Einlösungschancen universaler Werte unter den Beschränkungen partikularer Vergesellschaftungsformen auslotet und die Möglichkeitchancen für eine bessere Partizipation der Migrant/inn/en an den Ressourcen der Gesellschaft zu erreichen sucht.

5. Beteiligungsgerechtigkeit als Teilhabe und Teilnahme

Beteiligungsgerechtigkeit ist in jüngster Zeit sowohl in kirchenamtlichen

Dokumenten als auch in der wissenschaftlichen Sozialethik zu einem gebräuchlichen Begriff für die normative Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft avanciert. Papst Johannes Paul II. beschreibt in seiner Enzyklika *Libertatis Conscientia* im Jahre 1986 einen grundlegenden Anspruch: „Deshalb gibt es eine echte Entwicklung nur in einem sozialen und politischen System, das die Freiheiten achtet und sie durch die Mitbeteiligung aller fördert. ... Von dieser Beteiligung am sozialen und politischen Leben darf niemand wegen Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, wegen seiner sozialen Stellung, wegen Sprache oder Religion ausgeschlossen werden.“ (LS 95)

Maßstab für die Verwirklichung von Beteiligungsgerechtigkeit ist, ob und inwieweit die Beteiligungschancen derer verbessert werden, die bislang von der Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen ausgeschlossen sind oder an der Teilnahme am gesellschaftlichen Handeln behindert werden. Für die Fragen nach der Integration von Ausländer/inne/n bedeutet dies, dass festzustellen ist, inwieweit die geltenden Rahmenbedingungen die Teilnahme von Ausländer/inne/n, die faktisch Mitglieder der Gesellschaft geworden sind, blockieren. Wenn dies der Fall ist, so sind gerechtere Bedingungen zu schaffen, um ihnen die Teilhabe besser zu ermöglichen. Gleichzeitig sind die Betroffenen gehalten, teilzunehmen – wo es möglich ist – an den vielfältigen Institutionen der Länder, in die sie immigriert sind.

²⁷ Walter Lesch, *Unterwegs*, 256.

²⁸ Mariano Delgado, *Abschied von der Stammesmoral*, in: *Stimmen der Zeit*, H.12/90, 845.

²⁹ Vgl. Gemeinsames Wort der Evangelischen und Katholischen Kirche zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, 59ff.

HANJO SAUER

Neue Paradigmen, alte Argumente?

Zur Fundamentaltheologie von Jürgen Werbick

Mehr als zehn Jahre nach den letzten großen deutschsprachigen Hand- und Lehrbüchern der Fundamentaltheologie ist ein neuer umfangreicher Gesamtentwurf erschienen. Der Linzer Professor für Fundamentaltheologie stellt das Werk Jürgen Werbicks vor und macht dabei auf wichtige Herausforderungen gegenwärtiger fundamentaltheologischer Bemühungen aufmerksam. (Redaktion)

Wer sich heute daran macht, eine umfassende Fundamentaltheologie zu schreiben, sieht sich mit einer Fülle schier unüberwindbarer Probleme konfrontiert. Der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick hat sich dieser Herausforderung gestellt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen: entstanden ist ein gewaltiges Opus von 900 Textseiten, das einen Gesamtentwurf der Fundamentaltheologie bietet.¹ Bereits ein erster Blick in die Gliederung macht deutlich, dass sich der Vf. an den klassischen Aufbau der Traktate hält (die Gottesfrage, die Frage nach Jesus Christus und seinem Heilswerk und die Frage nach der Kirche), den zweiten Teil jedoch konsequent soteriologisch interpretiert.

Die Fundamentaltheologie will, nach Auffassung des Vfs., „Argumente zusammentragen für die Verantwortbarkeit einer religiösen Option mit dem Ziel, sich dem Aufweis ihrer Unumgänglichkeit zu nähern – der Unumgänglichkeit für Humanität, Wahrfähigkeit, Wahrheitsorientierung“ (56). Es geht ihr um die argumentative Klärung der „Intention, in der der christlich Glaubende sich auf seinen Gott ausrichtet und sich dementsprechend von

Gottes Wirklichkeit angehen lässt“ (58). Vier Hauptteile gliedern die Argumentation: Religion, Offenbarung, Erlösung und Kirche. Der Gedankengang entwickelt sich in einem fortwährenden Dialog mit den Kritikern. Dieser Dialog wird nicht nur als Aufgabe der Fundamentaltheologie proklamiert, sondern konsequent durchgeführt.

Hauptdialogpartner sind für den Vf. die Protagonisten des neuzeitlichen Welt- und Subjektverständnisses, insbesondere Kant, Hegel und als Gesprächspartner nahezu allgegenwärtig die großen Religionskritiker Feuerbach und Nietzsche. Für die Auseinandersetzung um das Verständnis der Religion ist es also immer noch das 19. Jahrhundert, das seine Schatten wirft und seine Fragestellungen virulent bleiben lässt. Die theologischen Bezugspunkte sind vielfältig: P. Tillich, H.U. v. Balthasar, E. Jüngel, aber auch K. Barth und, stärker als Zitate und Literaturangaben dies deutlich machen, J.B. Metz mit seiner politischen Theologie und der Betonung der konkreten Geschichte.

Der erste Teil „Streitfall Religion“ stellt die thematische Diskussion in eine

¹ Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 2000. (XVI + 888) Geb. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-. ISBN: 3-451-26259-2.

Reihe wichtiger Bezüge: es ist insbesondere die Wahrheitsfrage, die in ihrer Beziehung zum neuzeitlich konzipierten Subjekt in ihr Recht eingesetzt und der alle argumentative Beachtung zugewandt wird. Dem entsprechen die Überschriften: „Die Wahrheit im ‚Nicht-Anderen‘“, „Die Wahrheit der Anerkennung“ und erst vermittelt durch diese Gedankengänge, die den elementaren Anliegen von Freiheit und Emanzipation Rechnung tragen, „Wahrheit in der Beziehung zum Absoluten?“. Zu den großen Vorzügen der Argumentation gehört es, dass sie nicht willkürlich eine bestimmte Semantik als gültig voraussetzt (wie dies gerade im kirchlichen Sprachgebrauch, der sich mehr oder weniger bewusst die Definitionsgewalt anmaßt, eine kommunikative „Erbsünde“ darstellt), sondern in großer Wachsamkeit immer die Ambivalenz der Semantik mitbedenkt und sich um die Klarheit einer Unterscheidung müht.

Am Beispiel des „autoritären“ Charakters der Religion sei deutlich gemacht, was gemeint ist. In der Analyse von Erich Fromm wird die Unbedingtheit der Gottesbeziehung, die für die jüdisch-christliche Tradition charakteristisch ist, beschrieben als „Urwirklichkeit jener *autoritären Religion*, die die Anerkennung eines höchsten, unsichtbaren Machthabers fordert“ (87). Eine solche Analyse gilt es ernst zu nehmen und in behutsamer Differenzierung deutlich zu machen, dass dieser von Fromm konstatierte autoritäre Charakter sich nicht notwendig aus dem Gottesbegriff selbst ableitet, sondern sich geschichtlich geradezu im gegenteiligen Sinn als Inbegriff von Emanzipation und Befreiung gegenüber versklavenden Mächten erwiesen hat. So hat sich die Theologie an dieser Tradition und nicht an jener anderen auto-

ritären Verhaltens zu orientieren, die es unbestreitbar in der Glaubens- und Kirchengeschichte von Anfang an ebenso gab und gibt (möglicherweise sogar als „Normalfall“ einer sich „gläubig“ definierenden Gottes- und Autoritätsbeziehung!).

Gebührender Raum wird der seit Max Weber und Niklas Luhmann aufgeworfenen Frage nach der Funktionalität der Religion gegeben. Fragen ergeben sich bei der vom Vf. als Leitfaden seiner Argumentation entwickelten Krite riologie der Religion (75), die – wie ein kurzer Blick zeigt – ganz und gar vom christlichen Glaubensverständnis her entworfen ist. Wäre es nicht richtungsweisend – trotz der unbestreitbaren Schwierigkeiten, denen ein solches Projekt begegnet – in einer intensiveren Einlassung mit der Religionswissenschaft bei der Entwicklung einer solchen Krite riologie die systematische Absicht mit zu bedenken, Theoriebildung im Hinblick auf das Verstehen der großen Weltreligionen und den Dialog mit ihnen zu betreiben? Bereits A.N. Whitehead hat im Jahr 1926 in seiner Untersuchung „Wie entsteht Religion?“ den Versuch einer solchen Theoriebildung unternommen!

Als entscheidendes Resultat wird im Kapitel „Dialektik der Selbstbehauptung – Dialektik der Moderne“ festgehalten: „Gott müsste zur Sprache kommen können als befreiende Freiheit, als jene Bedingung der Freiheit, die menschliche Freiheit nicht einschränkt, sondern im wahrsten Sinn des Wortes hervorbringt. Nur wenn religiöse Beziehung und Freiheit sich wechselseitig definieren, wird Gott nicht das Nein zum Menschen und das Ja des Menschen zu Gott nicht das Nein zu sich selbst sein müssen; wird der Mensch um so menschlicher sein können, je mehr er auf Gott bezogen ist

– je vorbehaltloser er Gott als den Ursprung seiner Freiheit anerkennt und sich von ihm anerkannt weiß.“ (119) Mit dieser Vorgabe des Theologietreibens geht es um nicht weniger als um das Projekt der Versöhnung neuzeitlichen Freiheitsdenkens, dessen Dynamik sich weithin gegen kirchliche Bevormundung entwickelt hat, und biblischer Traditionen. Kommunikation wird zum Schlüsselbegriff des Verständnisses von Welt und Gesellschaft. Vorwiegend geht es dem fundamental-theologischen Religionstraktat darum, das Absolute als dieses selbst (als das Absolute *Gottes*) zur Sprache zu bringen. (170) Diese Aufgabe verschärft sich durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die dafür weithin keinen Ort oder Ansatzpunkt bieten. In kritischer Sichtung des historischen Befundes muss man sich die Illusion versagen, es hätte jemals eine Epoche der Menschheitsgeschichte gegeben, die vor der Versuchung gefeit gewesen wäre, eben dieses in der Religion angezielte und vergegenwärtigte Absolute so zu vereinnahmen, dass es zur Funktion gesellschaftlicher Bedürfnisse gemacht wurde.

Den großen Kapiteln „Religion“, „Offenbarung“, „Erlösung“ und „Kirche“ sind in geschickter Weise Zwischenreflexionen angefügt, denen die Aufgabe einer reflexiven Vergewisserung des Argumentationsganges zukommt: „Glaube und Vernunft“ (183–224), „Die Sprache des Glaubens“ (403–423), „Glaube und Sinn“ (629–653), sowie eine Schlussreflexion „Endgültigkeit und Vorläufigkeit“ (845–867), die nochmals eine Art Standortbestimmung, eine Vergewisserung des eigenen Ortes gläubiger Existenz in der Gegenwart darstellt. In vornehmer, aber hinreichend klarer Form grenzt sich der Vf. bei der Behandlung der

vernunftgemäßen Begründung des Glaubens von dem von H. Verweyen unternommenen Versuch einer „Letztbegründung“ des Glaubens ab. Eindrucksvoll wird vom Vf. die Wahrheitsproblematik ins Spiel gebracht – durchaus dem Erbe der großen scholastischen Theologie verpflichtet –, wobei die erfolgsorientierte moderne Wissenschaftslogik in ihrem Wahrheitsanspruch kritisch zu relativieren sei (207). In einer Grundoption ist an der Wahrheitsfrage gegenüber allen utilitaristischen Konzepten festzuhalten.

Auch der zweite Hauptteil „Streitfall Offenbarung“ muss im Horizont der neuzeitlichen Auseinandersetzung seit der Aufklärung gelesen werden. Insofern der Vf. ausführlich die geschichtliche Entwicklung der Bestreitung eines normativen Anspruchs von Offenbarung seit Reimarus referiert, wird die weitgehend von den Gegnern mitbestimmte kirchliche Abwehrstrategie vor dem Hintergrund der Kontrastierung von Vernunft und Geschichte deutlich, bis hin zur Position von Troeltsch: „Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn...“ (257). In breiter Darlegung kommt die Offenbarungsspekulation des deutschen Idealismus mit der hier ausgearbeiteten Kategorie der „Selbstoffenbarung“ Gottes zu Wort. Als Defizit muss angemerkt werden, dass von dem „Paradigmenwechsel im katholischen Offenbarungsverständnis“ gesprochen wird (281), der sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen hat, jedoch die theologische Leistung im Vorfeld sowie in den Auseinandersetzungen des Konzils selbst nur am Rande erwähnt wird, so dass der lehramtliche Fortschritt des Konzils nicht plastisch genug zur Geltung kommt.

Als Kommunikations-, Beziehungs- und Sprachgeschehen hält der Vf. den Begriff der Offenbarung in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils fest. Kritisch setzt er sich insbesondere mit dem „juridischen Offenbarungsmodell“ auseinander. (301ff) Das leitende Erkenntnisinteresse einer dialogischen Erschließung und Entfaltung des heilsgeschichtlichen Geschehens wird auch in den Überschriften des zweiten Hauptteils deutlich: „Was der Mensch sich nicht selbst sagen kann“ (295), „Offenbarung, das Wort, das Gott in mir spricht“ (311) und „Gottes Wort: Herausforderung und Versprechen“ (324). Unter der Vorgabe, Geschichte ausschließlich als „das Feld des Relativen und Gleichgültigen, in dem keine Rettung zu finden ist“ (329) anzusehen, wird der christliche Glaube seines genuinen Ortes beraubt, wo Zufälliges und Bedeutungsvolles, Kontingentes und Absolutes in eine unaufhebbare Beziehung zueinander treten. „Grundproblem einer Theologie der Offenbarung ist [...], wie Gottes herausfordernde Wahrheit zu ihm [dem Menschen; H.S.] gelangt [...], daß sie ihn ergreift und verwandelt.“ (341, Anm. 33)

Ein eigener Abschnitt ist der Geltung der Absolutheitsfrage angesichts pluralistischer Religionstheorien gewidmet. Der Vf. resümiert: „Absolutheit des Christentums heißt deshalb Absolutsetzung des Logos, der sich den Christen in Jesus Christus als der unüberholbare Gott-Logos erschließt und sie zum Glauben herausfordert; es kann aber nicht heißen Absolutsetzung der in christlichen Traditionen und Überlieferungsgemeinschaften unternehmenen Versuche, diesem Logos zu entsprechen.“ (386f) Entsprechend wird sprachkritisch zu Recht festgehalten, dass der Terminus „Absolutheits-

anspruch“ „geradezu blasphemisch“ sei (388). Gegenüber aller – auch kirchlichen – Vereinnahmung des Gotteswortes ist strikt festzuhalten an dessen Unverfügbarkeit, wie sie in dem Abschnitt 5.6 dargestellt wird. Der menschlichen Vernunft kommt bei der kritischen Prüfung der Ansprüche von Bedingtem, das im Gewand des Unbedingten und seines Anspruches auftritt, eine gewichtige Funktion zu (397, Anm. 70).

Eine entscheidende Rolle der Gesamtargumentation spielt das Kapitel „Streitfall Erlösung“ (425–627). Gegenüber dem Aufbau der klassischen Fundamentaltheologie, die in der Darlegung der Stellung Christi und seines Heilswerkes immer noch autoritären Strukturen verpflichtet war, erfordert die Frage nach dem konkreten Menschen und seinem Heil dringliche Bedeutung. Zentral ist die Klärung der Schlüsselbegriffe „Leid“, „Schuld“, „Sünde“, „Opfer“, wobei eine breit dargelegte Auseinandersetzung mit dem Soteriologiemodell des Anselm von Canterbury geschieht. Gegenüber einer folgeschweren Reduktion auf „bloß innere Befreiung“ hat die Soteriologie „die gesellschaftskritische Kraft christlichen Erlösungsglaubens zur Geltung zu bringen und die christliche Utopie einer Gerechtigkeit als den Horizont einer geschichtlichen Praxis zu entwerfen, die mehr sein will – und mehr sein könnte – als die Durchsetzung einer Gewalt zählenden balance of power“ (558). Sein Grundanliegen bringt der Vf. auf den Begriff, dass „die Logik der Macht in der Soteriologie der Logik der Versöhnung zu weichen“ habe (576). Problematisch ist die ausschließlich negative Verwendung des Machtbegriffs, die ihrerseits Gefahr läuft, die um sich greifende Enthaltung von politischem Engagement noch zu verstärken, statt

einen inneren Bezug von Macht und kommunikativer Vernunft einzufordern. Das zusammenfassende Schlusskapitel „Erlösung im Absoluten?“ (595–627) sucht die Dringlichkeit der soteriologischen Fragestellung nochmals vor dem gesellschaftlichen Hintergrund anzuspitzen. Der Diskurs ruft eindrucksvoll ins Bewusstsein, dass solche Versuchung nicht an den Rändern kirchlichen Selbstvollzugs lauert, sondern in dessen Mitte. Die theologisch mitzuverantwortende „Unterscheidung der Geister“ hat ihren Ort mitten in der Gemeinde der Frommen und nicht nur vor den Pforten des Heiligen.

Nach der kurzen Zwischenreflexion „Glaube und Sinn“ (629–653), die das Soteriologiekapitel von einem anderen philosophischen Potential her ergänzt, behandelt der Vf. als letzten Hauptteil die Ekklesiologie. Vor aller Augen haben sich gerade in diesem Bereich der Institutionalisierung des christlichen Glaubens die Voraussetzungen der Plausibilität entscheidend verändert. Entsprechend gründlich sucht der Vf. den Argumentationsgang aufzurollen. Er geht der Kirchenkritik und deren Voraussetzungen seit dem Umbruch der Reformation nach. Schwerpunkte finden sich bei Luther, im Pietismus, bei Kierkegaard und Solowjew. Die fundamentaltheologische Frage, die sich dabei herauskristallisiert, ist, „ob die Ekklesiogenese tatsächlich eher der Logik geschichtlich-sozialer Machtentfaltungs- und Identitätsstabilisierungsinteressen folgt als der Logik einer göttlichen Oikonomia“ (686). Ausgehend von der Modernismusproblematik entwickelt der Vf. dann eine Volk-Gottes-Theologie auf biblischer Grundlage. Der hierokratischen Versuchung wird eine „inhaltlich orientierte *Hermeneutik der Nachfolge*“ (721) gegenüber-

gestellt. Offensichtlich um die problematischen Implikationen in aller Deutlichkeit in den Blick zu nehmen, behandelt der Vf. breit die Tradition der „Leib Christi“-Metapher auf dem Hintergrund gesellschaftlich wechselnder Konnotationen („Körperschaft“, „Organismus“, die Metapher von „Haupt und Gliedern“). Besonders ausführlich kommt M.J. Scheeben mit seinem organologischen Kirchenkonzept zu Wort. Hier fällt der Befund des Vfs. besonders kritisch aus: „Die organologische Rekonstruktion des ekklesialen Leibes Christi führt zur Konstruktion einer totalen und der Tendenz nach totalitären Institution, in der für die Amtsträger eine auch die familiäre Differenzierung der Elternrollen noch übergreifende, totale Autoritätsposition reklamiert wird.“ (755) Die Rede ist von der „Tendenz zur Entsubjektivierung des Einzelnen zugunsten eines [...] Kollektivsubjekts“, und der Vf. warnt mit Recht vor einer Herabwürdigung der Gewissens-Leistung der Einzelnen „zur Anpassung an das lehramtlich-normativ Vorgegebene“ (756). Eingeklagt wird die kommunikative Wirklichkeit einer Institution, die das humane Potential der christlichen Tradition in den gesellschaftlichen Prozess einzubringen hat. Besonders bei der Behandlung der Amtsfrage (der Repräsentation und des Handelns in *persona Christi capitis*) wird deutlich, wie prekär sich Autorität (im Sinn einer ursprünglichen Glaubwürdigkeit) und Autoritäres (sei es der Strukturen, sei es der Handlungsweisen) gegenseitig ausschließen. Wird der Anspruch des Amtes überzogen, dann hat sich dessen vergegenwärtigende Symbolprägnanz erledigt.

Obwohl der Begriff der „*Communio*“ im gegenwärtigen kirchlichen Sprachgebrauch nicht selten ideologisch vor-

belastet verwendet wird, bevorzugt ihn der Vf. offensichtlich wegen seiner Nähe zum Kommunikationsbegriff, von dem her er seine Ekklesiologie zu entwickeln sucht. Zur Geltung zu bringen wäre die Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen, der gegenwärtig keinen kirchlichen Ort mehr zu haben scheint. Gegenüber der traditionellen Analysis fidei sei eine deutlicher pneumatologische Komponente ins Spiel zu bringen (805, Anm. 61). Wenn der Vf. feststellt, dass die „Selbstbezogenheit kirchlicher Kommunikation“ zum verräterischen „Kennzeichen kirchlicher Mutlosigkeit“ wird (811), dann muss nachdrücklich an das Gesamtprogramm des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert werden, wo gerade die Balance der Perspektive *ad intra* (Lumen gentium, Dei verbum) mit der Perspektive *ad extra* (Gaudium et spes) die Selbstreflexion davor bewahrt, zur autistischen Nabelschau zu werden. Die Kirche des Konzils macht sich die großen Aufgaben und Sorgen der Menschheitsfamilie zu eigen und bietet ihren Beitrag zu deren Lösung an. Kritisch muss gefragt werden: Kommt die Kirche im Sinne des konkreten, gegenwärtig lebenden Gottesvolkes insbesondere der Zweidrittelwelt tatsächlich konkret genug in den Blick, seine „Freude und Hoffnung“, seine „Trauer und Angst“? Bleiben die epochalen Fragen nach Armut und Unterdrückung, Ausbeutung und Neokolonialisierung, Christenverfolgung (durch Christen) und Terror im Blick? So wichtig es ist, sich an kontraproduktiven und falsche Praxis begründenden theologischen Theorien kritisch abzuarbeiten, perspektivisch muss deutlich bleiben, wofür die theoretische Anstrengung geschieht und in welcher Absicht.

Zusammenfassend: Jürgen Werbick ist nicht nur ein ungemein belesener Au-

tor, wie die zahlreiche, in den Diskurs eingearbeitete Literatur zeigt, sondern auch selbst ein fleißig publizierender Theologe. (Vgl. die Literaturhinweise 882f.) Die im Titel provozierend geäußerte Unterstellung (Neue Paradigmen, alte Antworten?) wird von ihm souverän falsifiziert. Eher fragt man sich, ob nicht auf weite Strecken gründlich und kenntnisreich im Rahmen der alten Paradigmen argumentiert wird. Werden – und auch diese Frage ist an das Fach als Ganzes zu richten – im Sinne der prophetischen Forderung von Johannes XXIII. die Zeichen der Zeit erkannt, die gelegentlich auch dazu zwingen, alte Fragestellungen auf sich beruhen zu lassen, um die ganze Kraft neuen globalen Herausforderungen zu widmen? Welche theologischen Projekte stehen vordringlich zur Bearbeitung an? Wo ist der Praxis des Glaubens und des Lebens des Gottesvolkes, besonders jener Gruppen, die am radikalsten von einer ständigen Existenzbedrohung betroffen sind, auf der Ebene wissenschaftlicher Theologie Beistand zu leisten? Werbicks Fundamentaltheologie ist als Ganze nachhaltig zu begrüßen. Sie bietet den breiten Blick auf einen fachlichen Diskurs, wie er in dieser Sorgfalt von einem einzelnen Autor noch nicht geleistet worden ist. Zu wünschen sind dem Werk motivierte Leser und Leserinnen, die sich weder von der Quantität noch von der geforderten Anstrengung des Begriffs abschrecken lassen und sich konsequent einarbeiten, auf diese Weise Fundamentaltheologie zu betreiben. Im Untertitel des Werkes ist davon die Rede, dass der Vf. „eine“ Fundamentaltheologie vorlegt. Am fruchtbarsten würde sie dann rezipiert, wenn sie neue mutige Versuche, sich der Verantwortung des Glaubens heute zu stellen, provozierte.

Römische Erlässe

Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, *Notwendigkeit und Dringlichkeit der Inventarisierung und Katalogisierung der Kulturgüter der Kirche* vom 8.12.1999

Nach den Dokumenten bezüglich der Bibliotheken und Archive (vgl. ThPQ 143 [1995], 289f; 145 [1997], 398ff) behandelt das vom Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Erzbischof Francesco Marchisano, am 8. Dezember 1999 unterzeichnete und Mitte März 2000 publizierte Rundschreiben an die Bischöfe „*die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Inventarisierung und Katalogisierung der Kulturgüter der Kirche*“. Damit soll das historisch-künstlerische Vermächtnis kirchlicher Institutionen besser bewahrt und bewusst gemacht werden. Dazu zählen die Kulturgüter der Architektur, Malerei und Skulpturen ebenso wie etwa Möbel, Kirchengeräte, liturgische Gewänder und Musikinstrumente. Alle diese Objekte geben Zeugnis von der Kreativität und Schönheit der christlichen Botschaft in den unterschiedlichsten Kulturen und zu allen Epochen. Sie sind Ausdruck von universaler und lokaler Spiritualität in den kirchlichen Gemeinschaften. Um die komplexen Bezüge der Güter zu ihrer ursprünglichen Verwendung zu sichern und in Erinnerung zu halten, bedarf es der *Inventarisierung* und in weiterer Folge der *Katalogisierung* dieses Erbes zur wissenschaftlichen Erschließung. Die angesproche-

nen Diözesanbischöfe sollen sich dabei zu Wortführern dieses Anliegens machen und auch die Ordensoberen dafür sensibilisieren. (In Österreich werden seit einiger Zeit derartige Datenbanken angelegt. Die Diözese Linz stellte eine dokumentierende Ersterfassung schon Mitte 1999 fertig [Kunstgutinventar], die nun dekanatsweise nach kunstgeschichtlichen Kriterien überprüft wird.)

Nach historischen Hinweisen auf die lange Tradition der Sammlung und Registrierung kirchlichen Patrimoniums und nach begrifflichen Erläuterungen zu Objekt, Methoden und Zielsetzungen der Inventarisierung und Katalogisierung der Kulturgüter wird die Bedeutung einer angemessenen Institutionalisierung hervorgehoben. Einleitend wird dabei auf c. 1283 CIC verwiesen, wonach alle Verwalter vor Amtsantritt „ein genaues und ins einzelne gehendes ... Bestandsverzeichnis der Immobilien, der beweglichen Sachen, seien sie wertvoll oder sonstwie den Kulturgütern zuzurechnen, oder anderer Sachen mit deren Beschreibung und Wertangabe anzufertigen beziehungsweise ein vorliegendes Bestandsverzeichnis zu überprüfen“ haben. Davon ausgehend soll eine immer genauere, kontextbezogene Erfassung und schematische Beschreibung erfolgen. Die diversen Umstände in den jeweiligen Ortskirchen erlauben dabei keine univoken Lösungen oder kurzfristig angelegten Arbeitsweisen, sondern bedürfen lokaler, wohlüberlegter, epistemologisch begründeter Konzepte

einschließlich des Bezuges zum spezifischen *sensus ecclesiae*, jenseits bloßer Aufzählvorgänge.

Es ist vielmehr auf jene Systemoffenheit zu achten, welche Auswertungen ebenso für touristischen oder polizeilichen Gebrauch (bei Diebstählen), wie auch für didaktische Initiativen oder (populär-)wissenschaftliche Ausstellungen ermöglicht. Es geht um eine bessere Kenntnis der Güter und ihres kultur-soziologischen Umfeldes, um Bewahrung (geklärte Eigentumsverhältnisse, Verwahrungsmodalitäten, Sicherheitsvorkehrungen etc.) und materielle Konservierung, sowie um eine Bewertung der Gegenstände auch hinsichtlich ihres Beitrages zur jeweiligen kirchlichen, religiösen, sozialen, historischen und künstlerischen Identität. So sollen auch die Kirchengemeinschaften in einem weiteren Schritt zur Auseinandersetzung mit diesem Erbe angeregt werden und spezifische Angebote im virtuellen Informationsnetz (Inter- und/oder Intranet) zur Verfügung gestellt werden. Nach Möglichkeit und Opportunität ist die Zusammenarbeit mit staatlichen und privaten Einrichtungen zu suchen, um die Kompatibilität der gesammelten Daten zu gewährleisten und einen eventuellen Informationsaustausch beziehungsweise die Kooperation mit zivilen Experten und wissenschaftlichen Institutionen zu ermöglichen.

(L'Osservatore Romano [ital.], Nr. 63 vom 16. März 2000, Supplemento A)

Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Ethik in der sozialen Kommunikation* vom 4.6.2000

In dem von Erzbischof John P. Foley, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikations-

mittel, Anfang Juni veröffentlichten Schreiben über „*Ethik in der sozialen Kommunikation*“ werden einige wichtige medienethische Grundlinien präsentiert. Ziel ist es, jene, „die beruflich im Medienbereich tätig sind, durch Festlegung positiver Prinzipien, die ihnen für die Arbeit helfen sollen, (zu) unterstützen“, und einen Dialog zu finden, „an dem alle interessierten Seiten – das bedeutet heutzutage jedermann – teilnehmen können“.

Grundsätzlich sind die modernen Kommunikationsmittel ethisch neutral; erst der jeweilige Einsatz entscheidet darüber, inwieweit die technischen Maxima auch soziale, kulturelle, politische Optima sind. Die Bandbreite dieser Möglichkeiten kann mit den Eckpunkten „Babel“ (Gen. 11, 4–8) als dem Sinnbild des Zusammenbruchs von Kommunikation und „Pfingsten“ (Apg. 2,5–11) als Symbol der „Wiederherstellung der Kommunikation durch die Kraft des vom Sohn gesandten Geistes“ beschrieben werden. Fünf Segmente werden sodann herausgegriffen, in denen die Effekte jeweils vom unterschiedlichen – positiven oder negativen – Gebrauch der modernen Kommunikationsmittel abhängen.

Wirtschaftsbereich: die Ermöglichung verantwortlicher Marktwirtschaft wird mit dem Medieneinsatz zur Absicherung eines einseitigen Neoliberalismus und seiner Verabsolutierung von Markt und Profitgier kontrastiert.

Politik: Positiver Medieneinsatz bedingt die Aufrechterhaltung „echter politischer Gemeinschaften“ und die Sicherung demokratischer Strukturen. Demgegenüber wird eine negativ geleitete Anwendung für demagogische Zwecke (Relativismus und Utilitarismus, die der heutigen ‚Kultur des Todes‘ zugrunde liegen), zur Unterstüt-

zung von Unrechtsmaßnahmen und zur Absicherung von Gewaltregimen missbraucht.

Kultur: Wissenswerter Einsatz moderner Kommunikationsmittel ermöglicht kulturelle Partizipation wie auch Pflege und Bewahrung vielfältiger kultureller Traditionen; demgegenüber sind die Schattenseiten eines missbräuchlichen Einsatzes: Enthumanisierung, ausbeuterische Behandlung sowie ein problematischer Kulturimperialismus.

Erziehung: Unübersehbaren Vorteilen eines multi-medialen Bildungsengagements stehen Anwendungen mit gegenteiligen Effekten gegenüber, wie zum Beispiel Indoktrination, seichte Unterhaltung anstelle der Förderung umfassender Bildung.

Religion: Medien sind einerseits bereichernde Instrumente der Glaubensverkündigung und Katechese, können aber ebenso zur Unterstützung von „Fundamentalismus, Fanatismus und religiöser Exklusivität, Haltungen, die Verachtung und Feindseligkeit gegenüber anderen nähren“, verwendet werden.

Um die positive Anwendung der Kommunikationsmittel zu gewährleisten, wird daher die Berücksichtigung ethischer Prinzipien eingefordert. Dabei wird neben der Beachtung allgemeiner sozialetischer Grundsätze wie „Solidarität, Subsidiarität, Gerechtigkeit, Gleichheit und Verantwortlichkeit bei der Verwendung öffentlicher Geldmittel“ eine spezifische „Medienpolitik“ entwickelt. Diese ist auf den Ebenen der *Produktion*, *Distribution* und *Rezeption* von Informationen zu konkretisieren und nimmt ihren Ausgang bei der menschlichen Person mit ihrer unveräußerlichen Würde als Freiheits- und Vernunftwesen: Grundlage ist

demnach eine „Auffassung von der menschlichen Person und ihrer unvergleichlichen Würde, ihren unverletzlichen Rechten und [eine] Auffassung von der menschlichen Gemeinschaft, deren Glieder durch die Tugend der Solidarität beim Streben nach dem gemeinsamen Wohl aller untereinander verbunden sind“. Von hier leitet sich die Forderung nach Medienfreiheit ab, die aber Grenzen im Hinblick auf den Person-Status anderer unterliegt. „Es gibt ganz offensichtlich Fälle, wo kein Recht zur Kommunikation besteht; dazu gehören zum Beispiel Verleumdung und Rufschädigung; Botschaften, die den Hass und Konflikt zwischen einzelnen und Gruppen zu schüren versuchen; Obszönitäten und Pornographie; die krankhafte Beschreibung der Gewalt. Auch die freie Meinungsäußerung sollte Prinzipien wie Wahrheit, Korrektheit und Achtung vor der Privatsphäre einhalten.“

Auf der Ebene der *Produktion* ist ein vielfältiges, diversifiziertes und diskursiv-transparentes Informationsangebot zur Verfügung zu stellen. Als zentrale Leitlinien gelten Vielfalt, Differenziertheit, Transparenz und Repräsentativität. Entscheidungen über Medieninhalte dürfen dabei nicht allein dem Markt und den Wirtschaftsfaktoren überlassen werden.

Auf der Ebene der *Distribution* sind die notwendigen Beschränkungen der Medienfreiheit zu beachten. Dabei ist auch die Öffentlichkeit – einschließlich legitimer Minderheiteninteressen – systematisch organisiert am Entscheidungsprozess über Medienpolitik mit einzubinden.

Aber auch das Publikum, die *Medien-Rezeptienten*, wird in die Pflicht genommen und die Bereitstellung angemessener Hilfen zu eigenverantwortlicher Mediennutzung gefordert. So soll auch

die Kirche durch ihre Schulen und Bildungseinrichtungen Medienerziehung anbieten. Überdies werden die Eltern an ihre erzieherische Aufgabe zu medienkritischer Auseinandersetzung wider eine kommerziell ausbeutbare Passivität (nicht nur) von Kindern erinnert.

Den kirchlichen Amtsträgern und Funktionsinhabern wird eine Ausbildung in Kommunikation empfohlen. Darüber hinaus betont der Päpstliche Rat die Beachtung einer besonderen Verantwortlichkeit der kirchlichen Kommunikationspraxis. Alle, die im Namen der Kirche sprechen, sollen gerade auf unbequeme Fragen „glaubwürdig und wahrheitsgemäß antworten, damit die Kirche heute glaubwürdig zu den Menschen spricht“. Den negativen Konsequenzen einer unge-

zügelten Globalisierung wird nicht einfach mit der Forderung nach staatlicher Medienkontrolle begegnet, vielmehr verweist man auf die Schaffung von Rahmenordnungen und institutionalisierten Selbstbindungen mit der Festlegung entsprechender ethischer Standards.

Resümierend wird festgehalten: „Der Dienst am Menschen, der Aufbau einer auf Solidarität, Gerechtigkeit und Liebe gegründeten menschlichen Gemeinschaft und das Aussprechen der Wahrheit über das menschliche Leben und seine endgültige Erfüllung in Gott waren, sind und bleiben der eigentliche Kern der Ethik in der sozialen Kommunikation“.

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 23 vom 9. Juni 2000, 7–11).

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

■ KOCHANÉK HERMANN, *Spurwechsel*. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche. Knecht, Frankfurt/M. 1988. (188) Kart. DM 29,80.

Der Spurwechsel, den der Pastoraltheologe der Ordenshochschule St. Augustin erreichen will, bezieht sich auf die pastoralen Bemühungen, die sich von gewohnten Vorstellungen lösen müssen, wenn sie einer veränderten gesellschaftlichen Situation gerecht werden wollen. K. sieht in der Beschreibung der Erlebnisgesellschaft von G. Schulze trotz einzelner kritischer Anmerkungen eine zutreffende Deutung der gegenwärtigen Gesellschaft. Nach der Darlegung der Grundaussagen von Schulze zeigt er auf, welche Auswirkungen sich aus einer Erlebnisgesellschaft für Kirche und Gemeinde ergeben. Trotz der negativen Aspekte, die einer Erlebnisgesellschaft aus anthropologischer und theologischer Sicht zu attestieren sind, muss sich eine Pastoral mit ihr auseinandersetzen und – ohne sich ihr einfach auszuliefern – nach möglichen Anknüpfungspunkten Ausschau halten.

K. hat ein verständliches und gut lesbares Buch geschrieben. Er vermeidet es, die Erlebnisgesellschaft lediglich als oberflächliche Verirrung abzutun, die dem christlichen Glauben diametral entgegengesetzt ist, und weist darauf hin, wie sehr das Erleben vom Anfang an mit dem Glauben verbunden ist.

Die Bemerkung, dass die Sorge um die Verlierer unserer Gesellschaft nicht vorschnell an die Caritas beziehungsweise Diakonie übertragen werden soll (134), verrät eine immer noch vorhandene Auffassung, nach der das caritative Anliegen in christlichen Gemeinden nicht die zentrale Stellung hat, die ihr vom Auftrag Jesu her zukäme. So wünschenswert es ist, wenn Initiationssakramente eine stetige Hinführung zu einer konkreten Gemeinde sind (139), so ist zu fragen, wie gerade dieses Anliegen in einer Erlebnisgesellschaft umgesetzt werden kann und ob hier der pastorale ‚Spurwechsel‘ radikal genug vollzogen wurde.

Vor allem aber: Das Problem liegt nicht nur in einer Erlebnisorientierung unserer Gesellschaft, sondern darin, dass die Erlebnisse weitgehend verbunden sind mit einer Diesseitsorientierung, die so stark und umfassend ist, dass auch noch das Reden von Transzendenz diesseitig bleibt. Der Konflikt zwischen dem Gottesglauben, der der Kirche aufgegeben ist, und einer im Begreifbaren verbleibenden Erlebnisorientierung ist wahrscheinlich umfassender, als es zunächst scheint. Die Kluft, die hier besteht, wird sich nicht ohne weiteres durch angepasstere pastorale Bemühungen überbrücken lassen, so wichtig und notwendig diese auch sind.

Linz

Josef Janda

■ KOCHANÉK HERMANN (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*. Kösel, München 1998. (400) Geb. DM 49,90.

In den einleitenden Beiträgen geht es um das Phänomen der Mystik in der gegenwärtigen Gesellschaft (H. Kochanek) und um die Mystik in der Geschichte der Religionen (K. Hoheisel). Unter der Überschrift *Mystik des Fernen Ostens* bearbeitet L. Köhn Fragen der chinesischen Mystik, M. v. Brück die Mystik des Hinduismus und H. Waldenfels die Mystik im Buddhismus. Die Mystik der afrikanischen Religionen (K. J. Tossou) und der nordamerikanischen Indianer ist zusammengefasst als *Mystik der Naturreligionen*. Die Beiträge über die Mystik der monotheistischen Religionen stammen von R. Schmitz (jüdische Mystik), B. Weiß und J. Zapf (Geschichte und Bedeutung der Mystik im Christentum) und A. T. Khoury (islamische Mystik). Jedem Beitrag ist ein Anhang mit mystischen Texten aus der betreffenden Religion beigegeben. Die letzten beiden Aufsätze fragen nach der Bedeutung der Mystik im Dialog der Religionen. A. Schilch erinnert an den Neuaufbruch der Mystik im 20. Jhd., J. Sudbrack setzt sich direkt mit der Bedeutung der Mystik für den Religionsdialog auseinander.

Mystik kann als Einverständnis und innerliches Einvernehmen mit der geglaubten Wirklichkeit verstanden werden. Ob dieses Einvernehmen besser durch eine vom Erleben getragene mystische Schau oder durch ein rationales Sich-Einlassen erreicht wird, bleibt zunächst offen. Die Frage ist, ob sich derjenige, der einen dieser Wege geht, auf das einlässt, worauf er zugeht, oder ob er – erlebnishaft oder nachdenkend – bei sich selber bleibt. Die Parallelen in den mystischen Erfahrungen der Religionen und die Ähnlichkeit der Sprachbilder und Geschichten, die aus ihnen kommen, begünstigen die Auffassung,

dass die mystische Erfahrung einer Begegnung der Religionen dienlicher ist als eine Auseinandersetzung über Glaubenswahrheiten.

Es ist das Verdienst der Beiträge dieses Bandes, dass sie die Parallelen in der Erlebnisweise herausarbeiten, aber auch die Unterschiede aufzeigen, die sich aus dem ergeben, was geglaubt wird. So hat zum Beispiel J. Sudbrack in seinem Beitrag mit einem Verweis auf Buber deutlich gemacht, dass auch in der mystischen Verschmelzung das Dialogische nicht ausgelöscht wird, dass es aber aufgrund des intensiven eigenen Erlebens nicht mehr wahrgenommen wird. Die Unterschiede bleiben auch im mystischen Erleben bestehen, sie können jedoch unsichtbar werden, zum Beispiel auch dadurch, dass sie in der Rezeption und bei Übersetzungen vernachlässigt werden, wie dies etwa dem Benediktiner Henri Le Saux widerfahren ist, der die Verbindung von christlicher und östlicher Spiritualität zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat. (356)

Linz

Josef Janda

■ TOMKA MIKLÓS/ZULEHNER PAUL M., *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. (Gott nach dem Kommunismus, Bd. 2) Schwabenverlag, Ostfildern 2000. (248) Paperback, DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

■ TOMKA MIKLÓS/MALAUSKAITE AUŠRA/NAVIKAS ANDRIUS/TOŠ NIKO/POTOČNIK VINKO, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien*. (Gott nach dem Kommunismus, Bd. 3). Schwabenverlag, Ostfildern 1999. (366) Paperback, DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

EU-Osterweiterung – ein Thema, das emotionell diskutiert wird, das im Blick auf die wirtschaftlichen Auswirkungen viele Ängste auslöst. Viel zu wenig werden andere Dimensionen dieses Zusammenwachsens unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen reflektiert. Weiß man überhaupt näher Bescheid darüber, was die Menschen in diesen Ländern bewegt? Das Forschungsprojekt ‚Aufbruch‘ versucht in der Publikationsreihe ‚Gott nach dem Kommunismus‘ fundiert der Frage nachzugehen, wie Religion und Kirchen im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext einiger dieser Länder verankert sind.

Band 2 bündelt und interpretiert Daten aus den zehn untersuchten Ländern über die Wechselwirkung zwischen Religion und verschiedenen Lebensbereichen beziehungsweise unterschiedlichen Lebenseinstellungen. Wie wirkt sich etwa Religion aus auf zwischenmenschliche Beziehungen, auf eine pessimistische oder optimistische

Weltsicht, auf National- und Bürgerstolz, auf die Haltung zu Werten wie Freiheit oder Solidarität? Andererseits wird gefragt, wieweit die sehr unterschiedliche religiöse Prägung der Länder durch Faktoren wie Modernisierung und die wirtschaftliche Lage erklärbar ist. Was sie allerdings nach wie vor eint, ist eine Kommunismus-nostalgie, die zwischen 28 Prozent (Slowenien) und 63 Prozent (Ukraine) liegt und offensichtlich entscheidend von der aktuellen Lebenszufriedenheit (bezogen auf Familie, Arbeit, Einkommen) abhängig ist. (199) Wieweit Christen allerdings eine aktive Kraft gesellschaftlicher Veränderung darstellen, darf bezweifelt werden. Sie zählen (mit Ausnahme der evangelischen Christen) mehrheitlich zu den gesellschaftlich und politisch ‚Desengagierten‘, nicht zu den ‚optimistischen Weltverbesserern‘: ja, mit steigender Religiosität steigt auch die Tendenz zur Weltflucht. (189) Sollte Karl Marx vielleicht doch Recht behalten mit seinem ‚Opium-Vorwurf‘ an die Religion?

Insgesamt ergibt sich ein sehr buntes, differenziertes Bild dieser Länder und die Erkenntnis, dass man ‚den Osten‘ keineswegs über einen Kamm scheren kann. Dass Länderstudien über Ungarn, Litauen und Slowenien schon in einem Band vorliegen (Band 3), hat den pragmatischen Grund, dass man dort bereits auf eine leistungsfähige Religionssoziologie zurückgreifen konnte. In Bezug auf die Religiosität sind alle drei Länder in der ‚Mittelgruppe‘ einzuordnen, doch man muss davon ausgehen, „dass die radikale Religionslosigkeit, auch die ausdrückliche Distanz zum christlichen Element in der europäischen Kultur, bald nicht weniger verbreitet sein wird als eine, wie auch immer verstandene, Religiosität“ (18) Vor allem die jüngere Generation der 18- bis 30-jährigen steht zu einem Fünftel (Litauen) bis zur Hälfte (Slowenien, Ungarn) jeglicher Religiosität fern. Von einem gesellschaftlichen Wertekonsens auf christlicher Basis wird man nicht mehr ausgehen können. Ein gemeinsames Problem ist das Erbe einer stark areligiös geprägten Bildungsschicht und eines nach wie vor durch die Propaganda der Vergangenheit belasteten Kirchenbildes. Wo ein neuer Drang nach Religion spürbar wird, dort finden diese Suchbewegungen häufig außerhalb des kirchlichen Rahmens, auch außerhalb der christlichen Tradition statt. Die Autorinnen und Autoren sprechen von ‚individualistischer Glaubensinterpretation‘ (Litauen), von ‚autonomer Religiosität‘ (Slowenien), von ‚religiöser Heterodoxie‘ (Ungarn). Sie zeichnen höchst informative Portraits ihrer Länder, der jeweiligen kulturellen Traditionen und der aktuellen Lage von Religion und Kirchen.

Das gemeinsame Schicksal der kommunistischen Regimes hat die unterschiedlichen nationalen Traditionen vielleicht etwas verdeckt, aber keineswegs ausgelöscht. Das kommunistische System war nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht ineffektiv, sondern auch in ideologischem Sinn unwirksam, behaupten *Niko Toš* und *Vinko Potočnik* auf Basis eines Vergleichs der ‚persönlichen Religiosität‘ in der Mehrzahl der untersuchten Länder: „Ein halbes Jahrhundert Staatssozialismus in Osteuropa hat offensichtlich jene kulturellen Spuren, Vorbilder, Traditionen und Wertvorstellungen nicht verwischen können, die im Jahrzehnt nach Zerfall des kommunistischen Systems allernorts wieder lebendig wurden.“ (355) Die gesellschaftlich-kulturellen Probleme, mit denen christliche Glaubensgemeinschaften zu ringen haben, sind ihrer Überzeugung nach im Osten und im Westen Europas in hohem Maße dieselben.

Linz

Markus Lehner

■ LOYA JOSEPH A. / HO WAN-LI / JIH CHANG-SHIN, *The Tao of Jesus. An Experiment in Inter-Traditional Understanding*. Paulist Press, New York 1998. (185) Kart. USD 14,95.

Die Autoren, die sich die Aufgabe gestellt haben, Übereinstimmungen in der Überlieferung des Taoismus und den Aussagen Jesu aufzuzeigen, sind im universitären Bereich tätig und in ökumenischen Fragen engagiert. Loya ist kath. Ordensmann, Wan-Li hat eine Arbeit veröffentlicht, in der sie die Weltsicht des Ecclesiastes mit der von Chang Tzu vergleicht, der im 3. Jhdt. v. Chr. gelebt und die Gedanken von Lao Tzu weitergedacht hat; Chang-Shin ist taoistischer Priester.

Die Unterschiede zwischen Taoismus und Christentum sind groß; Begriffe wie Schöpfung, Gebet, Gnade, Sünde und Erlösung, die für das Christentum grundlegend sind, lassen sich nicht in ein taoistisches Weltbild integrieren, ohne dass sie die Bedeutung verlieren, die sie in der christlichen Theologie haben. Ähnliches gilt umgekehrt für die Grundworte des Taoismus, die sich einer exakten begrifflichen Festlegung versperren. So ist das Tao als Kraft zu verstehen, die zugleich vor allem und in allem ist und wirkt und die in ihrer Immanenz transzendent ist; es kann mit den johanneischen Bezeichnungen von *Logos* und *Hodos* in Verbindung gebracht werden.

Ohne dass die bestehenden Unterschiede verwischt werden, soll aber gerade für Menschen, die auf Grund ihrer Lebensumstände in beiden Traditionen leben, sichtbar und verständlich werden, dass es vor allem in Fragen der Lebens-

weisheit und der Lebensführung nicht übersehbare Entsprechungen gibt.

In dem schön gestalteten und übersichtlichen Buch wird eine Reihe von Begriffen wie Fülle, Annehmen, Ascese, Kindsein, Ansehen, überflüssige Worte, Innerlichkeit, Demut, Tugend, Gewaltverzicht... aufgenommen und durch kurze Texte aus dem Taoismus (Tao Te Ching und andere Sammlungen taoistischer Grundtexte) und den Evangelien ins Licht gerückt. Die grundlegenden Texte werden ergänzt und verdeutlicht durch weitere Texte aus der taoistischen und christlichen Tradition. Die überwiegende Zahl der ausgewählten Stichwörter findet dabei mit einer Doppelseite das Auslangen.

Gewiss lassen sich nicht alle Worte Jesu vom Tao Te Ching her (neu) verstehen. Die Einsicht in die Selbstverständlichkeit eines absichtslosen Wirkens und eines unaufgeregten Fließens, denen eine größere Kraft innewohnt als Manchem, das mit großer Kraft und sichtbarem Interesse betrieben wird, vermag Worte Jesu jedoch aus einem vordergründigen moralischen Verständnis herauszulösen, in die sie im Laufe der christlichen Geschichte geraten sind. Das Buch vom Tao redet von der Kraft, die in Dingen und Menschen wirkt und in die diese eingebunden sind. In vergleichbarer Weise will auch Jesus das Wirken Gottes in Erinnerung rufen, das von den Menschen immer wieder aus den Augen verloren und unbemerkt oder absichtlich durch eigene Überlieferungen zugedeckt wird. Unter dem Stichwort ‚Nichtkonformität‘ wird auf die Konflikte verwiesen, die sich daraus ergeben. Der Sabbatkonflikt (Mk 2,27; Mt 12,3–8) wird dabei mit Sätzen aus dem 70. Spruch des Buches vom Tao in Verbindung gebracht: ‚(My) words have a ground (in Tao); (my) deeds have a guide (in Tao). Only, due to the lack of knowledge (of Tao) none understood me.‘ (80)

Unter der Überschrift ‚Innerlichkeit‘ wird erinnert an die Aufforderung Jesu, zum Beten den inneren Raum aufzusuchen (Mt 6,6). Dazu lautet ein Wort von Chuang Tzu: ‚The Heavenly is on the inside, the human is on the outside‘. (182) Unter dem Begriff ‚Dunkelheit‘ sind das Jesuswort vom Verlassensein angeführt (Mk 15, 34) und ein Satz aus dem 1. Spruch des Buches vom Tao: ‚Profoundly dark and ever profoundly dark, the gateway to infinite wonders.‘ (30) So ermöglicht das Nebeneinander von Texten aus zwei ähnlichen und zugleich sehr unterschiedlichen Traditionen ein neues Lesen und Verstehen. In einer absichtslosen Leichtigkeit wird der Blick geweitet und der Zugang zu den Wurzeln frei gelegt.

Linz

Josef Janda

■ GROSSE KRACHT HERMANN-JOSEF, *Kirche in ziviler Gesellschaft*. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Schöningh, Paderborn 1996. (494). Kart. DM 94,-/S 686,-/sFr 86,50.

Hinter diesem umfangreichen Werk, das 1996 an der Universität/Gesamthochschule Kassel als Dissertation im Fachbereich Erziehungswissenschaften eingereicht wurde, steht ein dringliches Anliegen: das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche in seinem Bezug zur demokratisch strukturierten und säkularen Öffentlichkeit der modernen (westlichen) Gesellschaft. Auch wenn der Autor seine Option klar erkennen lässt – dass nämlich die katholische Kirche die moderne Demokratie sowie die funktionale Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Gesellschaft(en) *anerkennen* (und nicht nur dulden) sollte –, geht er in seinen Überlegungen behutsam mit diesen heiklen Fragen um; ausführlich – manchmal etwas zu ausschweifend – zeichnet er Entwicklungen und Umbrüche dieser Konfliktgeschichte nach.

Das *erste Kapitel* (17–86) wirft einen Blick zurück auf die „Zumutungen der Neuzeit“: Die Mündigkeit der Staatsbürger beginnt in dem Augenblick, „in dem sich die Gesellschaften nicht länger als statische, einer kosmischen Ordnung angehörige Naturgebilde verstehen, sondern sich als dynamische und veränderbare Netzwerke von Sozialbeziehungen zu begreifen beginnen“ (42f). Mit diesem neuen Verständnis von politischer Öffentlichkeit konnte sich die katholische Kirche nur langsam anfreunden, wie Große Kracht im *zweiten Kapitel* (87–294) aufzeigt. Mit den drei Stichworten „Absolute Ablehnung“ (Kampf gegen Revolution, Sozialismus und Liberalismus), „Ambivalente Annäherung“ (Formung katholischer Milieus, Pressearbeit) und „Abstrakte Akzeptanz“ (Übergang vom Naturrechtsdenken zu personalen Kategorien, Kritik totalitärer Systeme, Umgang mit Medien, Würdigung demokratischer Strukturen) ist der schwierige Weg der katholischen Kirche zur echten Anerkennung demokratischer Prinzipien charakterisiert. Immer wieder wird das Grundproblem spürbar, „dass eine religiöse Wahrheit, die sich auf den freien Meinungsmarkt begibt, hier zunächst nur als eine Meinung neben anderen gilt, ohne ihre Überlegenheit einfachhin autoritativ dekretieren zu können“ (94).

Im *dritten Kapitel* (295–367) geht Hermann-Josef Große Kracht auf das Werk von Jürgen Habermas ein, dessen Beitrag – angefangen von seiner frühen Ideologiekritik bis hin zur Ausarbeitung einer umfassenden Theorie kommunikativen Handelns – er als wertvollen Impuls einer zivilgesellschaftlichen Variante politischen Denkens

(im Kontrast zur obrigkeitstaatlichen beziehungsweise liberalen Tradition [vgl. 289–294]) ansieht. Habermas' Unterscheidung von „System“ und „Lebenswelt“ (vgl. 318–324), seine Trennung der „Fragen der Gerechtigkeit“ von den „Fragen des guten Lebens“ (vgl. 336) sowie sein Versuch, die Komplexität der realen Gesellschaft mit dem Anspruch kommunikativen Handelns zu vermitteln („kommunikativ verflüssigte Volkssouveränität“ [367]), bilden den Ansatz für das vierte Kapitel (368–448). Hier versucht der Autor, nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den Anliegen der „Neuen Politischen Theologie“ (Metz) und der Diskursethik eine Verhältnisbestimmung von „Kirche“ und „Öffentlichkeit“ zu geben, die dem reflektierten Problemniveau gerecht wird; demnach vertritt er eine Auffassung, welche „die Kirche als partikuläre gemeinwohlorientierte Interpretationsgemeinschaft im Kontext einer zivilen Gesellschaft auf jenes aufklärungsoptimistische Gesellschaftsvertrauen verpflichten möchte, das sich – wenn auch nur zaghaft und rudimentär – in der neueren kirchlichen Lehrtradition ebenso findet wie – nachhaltig und explizit – in der diskurstheoretischen Interpretation des liberalen Rechtsstaates und der politischen Öffentlichkeit“ (429). Am Ende finden sich noch ein ausführliches *Literaturverzeichnis* (449–481), ein detailliertes *Abkürzungsverzeichnis* (482–488) sowie ein *Personenregister* (489–494).

Vorliegende Untersuchung stellt – im Kontrast zur uferlosen Literatur aus dem Bereich „Kirchenkrise“ und „Kirchenpolitik“ – eine wohlthuende Abwechslung dar; Große Krachts Analyse historischer und soziologischer Konstellationen ist ein wertvoller Beitrag zu einem besseren Verständnis mancher kirchlicher Phänomene der Gegenwart und verdient eine aufmerksame Lektüre.

Corrigenda: S. 96, 16./17. Zeile: Welt-erklärungs-system [Trennfehler]; S. 183, 4. Zeile v.u.: die Angaben zu Anmerkung 186 finden sich erst auf Seite 186; S. 229, 1. Zeile und S. 442, 1. Zeile v.u.: jeweils eine Leerstelle innerhalb eines Wortes.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ MÜNKLER HERFRIED (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*. (Interdisziplinäre Arbeitsgruppen. Forschungsberichte. Hg. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band 5). Akademie-Verlag, Berlin 1998. (774). Ln. DM 128,-.

Die Konfrontation mit dem „Fremden“ ist gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu einer unübersehbaren Herausforderung geworden: vor allem für das alltägliche Zusammenleben in pluralisti-

schen Gesellschaften und das politische Handeln, aber ebenso für die Sozial- und Geisteswissenschaften sowie für Philosophie und Theologie. Der hier vorzustellende Sammelband ist das Ergebnis einer dreijährigen Forschungsarbeit an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und gibt einen vorzüglichen Einblick in die Vielfalt der „Erfahrung des Fremden“.

Der einleitende Beitrag gibt an, dass „der Versuch, der Vielfalt der Fragestellungen und Materialien die Einheit eines systematischen Gesamtentwurfs abzugewinnen“ (11), gescheitert sei, sieht dieses Misslingen allerdings als „produktiv“ an, weil gerade so der Begriff des „Fremden“ in seiner Mehrdeutigkeit, ja sogar Widersprüchlichkeit erscheint. Für die Gesamtkonzeption der insgesamt zehn Beiträge sind mehrere Leitprinzipien maßgeblich: Erstens lässt sich eine kognitive-kulturelle und eine soziale Dimension von Fremdheit (vgl. 22) unterscheiden, die als „Unvertrautheit“ beziehungsweise „Nichtzugehörigkeit“ (317) zur Geltung kommt. Zweitens wird deutlich: „Fremdheit“ – im umfassenden Sinn – ist „keine Bezeichnung von Dingen oder Eigenschaften, sondern eine Qualifizierung von Beziehungen“ (12); kurz gesagt: „Fremdheit ist die ‚Definition einer Beziehung‘“ (307). Drittens – und diese These ist von weitreichender Bedeutung – erweist sich „Fremdheit“ immer wieder als „Gegenstand von Konstruktionsprozessen“ (313), nicht selten „im Sinne einer Immunisierungsstrategie“ (445, Anm. 62). Von daher wird verständlich, dass Kommunikationsprobleme zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht in verschiedenen „Sachverhalten“ gründen, sondern in anders gelagerten „Relevanzstrukturen“ des Denkens, also im „Wie des Wissens“ (350).

Angesichts der wachsenden Fremdenfeindlichkeit in Europa stellen die Überlegungen dieses Buches einen wirklich erhellenden und hilfreichen Beitrag auf hohem Niveau dar. Die sorgfältigen Untersuchungen in den einzelnen Aufsätzen, die sich mit höchst unterschiedlichen Zugängen zum Phänomen des „Fremden“ auseinandersetzen (zum Beispiel Literatur italienischer Humanisten, Stammeskonflikte in Nordghana, Entfremdungserfahrungen ostdeutscher Wissenschaftler, Ansätze der Phänomenologie, Konfrontation mit fremden Völkern im Mittelalter usw.), sind nicht zuletzt für die Theologie wichtig und bereichernd.

Corrigenda: S. 167, Anm. 45, 3. Zeile: Schritte; S. 205, 13. Zeile: Gesellschaftsentwicklung; S. 221, Anm. 8, 8. Zeile: Graduiertenkollegs; S. 313, 13. Zeile: Hinweis; ebd.: Soziologie; S. 547, 14. Zeile: europäische; S. 701 / 702: In Anmer-

kung 1 ist (mindestens) eine Zeile verlorengegangen. *Trennfehler:* S. 89, 15./16. Zeile; S. 90, 15./16. Zeile; S. 94, 3./4. Zeile v.u.; S. 207, 5./6. Zeile v.u.; S. 479, 5./6. Zeile v.u.; S. 653, Anm. 32, 1./2. Zeile; S. 683, 6./7. Zeile; S. 688, 2./3. Zeile v.u.; S. 746, 19./20. Zeile. *Fehler in der Zeichensetzung:* S. 258, Anm. 72, 1. Zeile; S. 622, 9. Zeile; S. 647, 13. Zeile.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ STASCHELT ULRICH/TURK ELWINE, *Leitfaden für Arbeitslose*. Der Ratgeber zum SGB III (Band 3). Fachhochschulverlag, Frankfurt a.M., 16. Aufl., 1999. (508) Kart. DM 20,-.

Für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland informiert der vorliegende Band in der aktuellen Auflage (Stand 1. Aug. 1999) Arbeitslose in einer sehr verständlichen Sprache und Konzeption über die Rechtslage seit der Neuordnung des Sozialgesetzbuches III (Arbeitsförderung). Auf über 500 Seiten werden hier sehr detailliert die Voraussetzungen und die Berechnung von Arbeitslosengeld dargestellt, auf soziale Hilfsleistungen und die komplexen Vorschriften bezüglich möglicher Anrechnungen von Nebeneinkünften und Abfindungen hingewiesen oder die Berücksichtigung von Einkommen und Vermögen geschildert. Dieser Leitfaden nennt nicht nur die gesetzlichen Grundlagen, sondern vermittelt praxisbezogene Antworten, die gerade von Nichtjuristen gut nachvollzogen werden können. So auch darüber, welche Arbeiten Arbeitslosen zugemutet werden können, wann eine Sperrzeit (als wichtigste Strafe des Arbeitsamtes) droht und wie sich Arbeitslose gegen ungerechtfertigte Maßnahmen wehren können. Weiterbildungskosten finden ebenso Beachtung wie die speziellen Probleme der Eingliederung Behinderter.

Umfangreich werden zudem die Fördermöglichkeiten für Arbeitslose und Betriebe, die diese einstellen wollen, beschrieben, wobei ein reichhaltiger „Ideenkatalog“ (395–406) aufgenommen wurde, um zu neuen Wegen der „Freien Förderung“ von Arbeitslosen-Projekten zu ermutigen. Durch Übersichten, Kurzangaben am Seitenrand, Tabellen und eine klare Gliederung findet sich der Interessierte schnell zurecht und wird zudem auf praktische Tipps nach den Erläuterungen aufmerksam gemacht. Beispiele und Muster-Schriftsätze verdeutlichen zudem die Anwendung auf die jeweils eigene Lebenssituation. Tatsächlich wird dieser preiswerte Band in seinem Anliegen der Bezeichnung der dahinter stehenden Initiative gerecht, dem „Arbeitslosenprojekt TuWas“.

Linz

Severin J. Lederhilger

■ KLASVOGT PETER/LETTMANN REINHARD (Hg.), *Priester mit Profil*. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes. Bonifatius, Paderborn 2000. (147) Kart.

Im Zusammenhang des gegenwärtigen Umbruchs in der katholischen Kirche steht die (gegenwärtige und zukünftige) Gestalt des geistlichen Amtes im Zentrum der Diskussion. *Peter Klasvogt* (Regens in Paderborn) und *Reinhard Lettmann* (Bischof von Münster) haben ein Bändchen herausgegeben, das sich der Frage nach dem *Profil des priesterlichen Dienstes* widmet. Die insgesamt sieben Beiträge gehen auf drei Tagungen zurück, die 1998/99 in Schwerte und Speyer stattfanden und sich mit der Situation des Gemeindepriesters in der gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche auseinandersetzen.

Die Autoren – tätig in der Pfarrpastoral, in der Priesterausbildung, in diözesanen Aufgaben und in der theologischen Wissenschaft – machen aus verschiedenen Blickwinkeln auf Probleme und Chancen des priesterlichen Dienstes aufmerksam. Die Situation, wie sie sich für viele Priester in Europa darstellt, benennt *Christian Hennecke* als „neue Un-Selbstverständlichkeit“ (39), weil viele volksskirchliche Bindungen und Stützen weggefallen sind. Von daher ergeben sich höhere Anforderungen, aber auch viele Unsicherheiten, vor allem für diejenigen Priester, die aus einer „katholischen Sozialisation“ kommen. Dass sich die Kirche aber nicht vom „Noch-Syndrom“ (23f [Reinhard Lettmann]) lähmen lassen muss und auch nicht „kognitiver Kapitulation“ (25) zu verfallen hat, zeigt vor allem *Joachim Wanke* (Bischof von Erfurt) in seinem Beitrag auf; er zeichnet auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen in der DDR das Profil des Priesters in einem dreifachen Wandel nach: vom Instrukteur zum Begleiter, vom Autoritätsträger zum Zeugen, vom Verwalter zum Inspirator (vgl. 100–104). Gerade der von Wanke vorgezeichnete Weg – die Profilierung des Priesteramtes in der Spannung von biblischem Zeugnis und gesellschaftlichem Kontext zu suchen – ist ein hoffnungsvoller Ansatz in einer Übergangszeit der Kirche. Für die Suche nach diesem schrift- und zeitgemäßen Profil des Priesters ist das vorliegende Buch ein guter Beitrag, aber erst ein Anfang.

Corrigenda: S. 25, 3. Zeile v.u.: zeigt, dass; S. 31, 9. Zeile: unausdrückliches; S. 33, 1. Zeile [Formulierung ist unverständlich]; S. 34, 3./4. Zeile v.u.: und den Dienst; S. 48, 12. Zeile: pastoralen; S. 120, 17./18. Zeile: Ursprung intuition; ebd., 21. Zeile: intellektuellen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ PEMSEL-MAIER SABINE, *Der Traum vom ewigen Leben*. Die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes. (Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz, Bd. 7) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (157)

Obwohl mancherorts Endzeitstimmungen geschürt werden, hat die Beschäftigung mit Eschatologie in Glaubensleben, Theologie und Kirche kaum Konjunktur. Auch angesichts der Jahrtausendwende ist eine von den Medien beschworene Furcht, die die Menschen wirklich umtreiben würde, faktisch ausgeblieben. Apokalyptische Vorstellungen sind für die meisten Zeitgenossen eine fremde Welt. Vom Zeitgefühl her sind Abbruch der Zeit, Ende der Zeit, Unterbrechung der Zeit völlig fremde Kategorien. Vielmehr dürfte für viele eine epikureische Lebensphilosophie bestimmend sein. Durch das Zurücktreten eines personalen Gottesbildes treten eschatologische wie alle heilsgeschichtlichen Inhalte in den Hintergrund. Die Vorliebe für Gnosis und Naturmystik hat die Renaissance einer geschichtlichen Eschatologie (Theologie der Hoffnung, Politische Theologie, Theologie der Befreiung), wie sie in den vergangenen Jahrzehnten zu vermerken war, wieder zurückgedrängt. Christliche Antworten auf die Frage: Was dürfen wir hoffen? haben an Überzeugungskraft verloren. Diese Diagnose ist der Hintergrund des vorliegenden Bandes.

Die Verfasserin, Professorin für Dogmatik und Religionspädagogik an der katholischen Fachhochschule Freiburg i.B., möchte zum einen die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes – auf Auferweckung, ewiges Leben und Vollendung der Welt – verständlich zur Sprache bringen, zum anderen methodisch-didaktische Zugänge dazu erschließen. Das gelingt ihr auf ganz ausgezeichnete Weise. Souverän in der dogmatischen Diskussion wie in hermeneutischen Fragen, versiert in Methodenfragen umkreist sie folgende Themenbereiche: Apokalyptik, Hoffnung auf Auferstehung, Auferweckung Jesu, Auferstehung im Tode oder am Ende der Zeit, Auferweckung des Leibes oder Unsterblichkeit der Seele, Wiederkunft Christi und Ende der Welt, Vollendung, Gestalt christlicher Zukunftshoffnung. Die einzelnen Kapitel sind in einen theologischen und einen praktischen Teil gegliedert. Der theologische Teil beginnt mit einer Problemskizze, fasst die wesentlichen in der eschatologischen Literatur diskutierten Aspekte zusammen und schließt mit ausgewählten Zitaten. Der praktische Teil enthält sowohl Materia-

lien (Bilder, Symbole, Skizzen, Arbeitsblätter, Texte, Gedichte, Lieder, Tänze, Phantasie Reisen etc.) als auch konkrete Methodenvorschläge und Anregungen, wie auf kreative Weise damit gearbeitet werden kann.

Das Buch bietet eine präzise und übersichtliche systematische Einführung in zentrale Themen der christlichen Eschatologie. Es eignet sich aber auch vorzüglich als Arbeitsbuch für Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Mitarbeitern im pastoralen Dienst, Religionslehrern und Studierenden der Theologie und Religionspädagogik sei es sehr empfohlen.

St. Pölten

Manfred Scheuer

BIBELWISSENSCHAFT

■ GUBLER MARIE-LOUISE, *Im Haus der Pilgerschaft. Zugänge zu biblischen Texten*. (ÖBFZPhTh 37) Universitätsverlag, Freiburg/CH 1999. (300)

„Die tiefste Erfahrung des Menschen ist nicht der Mensch, sondern Gott.“ (220) Wer zu einer solchen Erfahrung aufbrechen möchte, indem er sich gleichsam auf eine ‚Pilgerreise‘ durch die biblischen Schriften begibt, kann sich dabei von einer Theologin führen lassen, die es meisterhaft und einfühlsam – wie dies eben nur eine Frau vermag – versteht, auf vielfältige Wegmarken aufmerksam zu machen, um dort zu verweilen. In allen Beiträgen dieser Aufsatzsammlung schimmert das doppelte biblisch orientierte pastorale Anliegen durch, den Menschen durch den „Trost der Schrift“ (Röm 15,4) in allen Lebenssituationen Orientierung und Hoffnung zu geben sowie die Heilige Schrift in den Pfarren und Gemeinschaften lebendige Wirklichkeit werden zu lassen. Dies gelingt der Verfasserin auf äußerst eindrucksvolle Weise nicht nur durch neue Fragestellungen (vor allem im vierten, vorwiegend Frauenthemen gewidmeten Teil) und eine nuancierte Exegese, sondern in hohem Maße auch durch die Aktualisierung beziehungsweise Illustration der Bibeltexte mit Hilfe von Beiträgen von (theologischen) SchriftstellerInnen wie etwa N. Sachs, K. Marti und immer wieder dem begnadeten D. Bonhoeffer – haben doch diese „seit jeher Unfassbares besser ‚zur Sprache‘ gebracht als theologische Diskurse“ (221); in dieser Hinsicht großartig sind die beiden Seiten über das ‚hörende Herz‘ von 1 Kön 3,9 (229f). Wenn gleich mancher ‚Exeget‘ zu oft Verweise auf die (wichtigste) Sekundärliteratur vermissen könnte, um eines der (vermeintlichen) Kriterien von Wissenschaftlichkeit erfüllt zu wis-

sen, so wird der ‚Pilger‘ für berührend formulierte Durchblicke (etwa zur matthäischen Weihnachtbotschaft [29ff] oder zu den Themen Krankheit [57ff] und Kindsein [68ff] in der Bibel), am Wesentlichen orientierte Überblicke (beispielsweise über die lebendige Vielfalt in der Frühen Kirche [50ff]), gekonnte, leicht verständliche Darstellungen komplizierter Zusammenhänge (wie zum Beispiel der biblischen Opfer- und Sühnevorstellungen [126ff] beziehungsweise der messianischen Frage [164ff]), ‚erschreckend‘ scharfsichtige Bestandsaufnahmen (etwa der Situation der Gemeinde von 1 Joh [146ff]) sowie treffende Kritik (an einem bestimmten Predigtstil resp. einer bestimmten Art tiefenpsychologischer Auslegung [119f]) dankbar sein. Trotz des gelegentlich eigenwilligen Sprachgebrauchs (zum Beispiel „Sorge zu“ statt „für“ [154]) nehmen ansprechende Formulierungen und eine große Sensibilität für die Sprache der Bibel die/den LeserIn ein und belegt eine intelligente (wohlwollend) kritische Analyse der ‚Apostolischen Meditation‘ *Mulieris dignitatem* (257ff), wie wenig eine differenzierte Sicht der Textsorten sowie die Berücksichtigung der Bildhaftigkeit der biblischen Sprache in die höheren Kreise der römischen Hierarchie bislang durchgedrungen sind, sodass die Argumentationsgänge in manchen Passagen derartiger Dokumente absurd anmuten und die Intention der Aussagen der Schrift geradezu entstellen.

Der sowohl gesamtbiblische als auch ökumenische Zugang der Verfasserin zu den Texten der Schrift vervollständigt den überaus positiven Gesamteindruck, dem gegenüber die kritischen Anfragen als Pedanterie erscheinen mögen – sei’s drum: In erster Linie bleibt unverstündlich, warum bei der Redigierung keinerlei Sorgfalt darauf verwendet wurde, um Orthographie (nebenbei: die Umschriften des Hebräischen sind haarsträubend, manche sogar völlig falsch [270]) und Beistrichsetzung sowie, zumal dankenswerterweise ein Register erstellt wurde, vor allem die Bibelstellen noch einmal zu kontrollieren (spätestens bei Weish [statt Sir] 41,1f [179] hätte man stutzig werden müssen und die mehr als vierzig unrichtigen Angaben korrigieren können). Nicht ganz so bibelfeste LeserInnen werden bei etlichen zusammenfassenden Anspielungen die Verweise auf die betreffenden Stellen vermissen, wie auch das Interesse an einer vertiefenden Lektüre der Werke von L. Kolakowski oder Y. Congar durch fehlende Quellenangaben (103ff) erlahmen wird. Einige wenige Unschärfen (zum Beispiel Maria als ‚geschichtliche‘ Marke der Geburt Jesu [11] oder ein unkritischer Umgang mit den Texten im Dienste einer billigen feministischen Effekthascherei [15ff]) übergeht

man gerne, drängt jedoch auf die künftige Vermeidung von D. Sölles ärgerlicher, weil mehr als missverständlicher und deplatzierte Begriffsneubildung (249).

Wer auch immer die Seiten dieses Buches ‚durchgeht‘, wird dankbar für das Empfangene die Zeit bestens nützen, (insbesondere als Mann) vieles lernen und reiche Erfahrungen (mit Gott und sich) machen (vgl. 230).

Wien

Alfred Friedl

■ BRAULIK GEORG, *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997. (285). Kart. S 577,-.

Das ist schon der zweite Band an Aufsätzen, den B. hiermit vorlegt und mit dem er seine Forschungsarbeit zum Buch Deuteronomium aus den Jahren 1989 bis 1996 nochmals in konzentrierter Form zur Diskussion stellt. Das ist sehr verdienstvoll, weil in dieser Form eine Zusammenschau der Ergebnisse viel leichter möglich ist. Insbesondere gilt das für die Beiträge, welche die Redaktionsgeschichte des Buches Dtn betreffen, mit denen B. der Forschung ganz entscheidende Impulse gegeben hat. Namentlich genannt seien die Aufsätze: „Die Funktion von Siebenergruppen im Endtext des Deuteronomiums“ (S. 63–79), „Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22 und 25,13–16“ (S. 147–182) und „Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitgesetz und Deuteronomium 19–25“ (S. 183–223). Weitergeführt hat B. auch seine Überlegungen zu Kapitel 4, und zwar einerseits in Auseinandersetzung mit dem Buch von D. Knapp unter dem Aspekt der Literaturkritik (S. 29–61), andererseits aber theologisch in dem Beitrag „Weisheit im Buch Deuteronomium“ (S. 225–271). Soweit ein kurzer Einblick in den reichhaltigen Band, der eindrucksvoll vorausweist auf den großen Kommentar, den Verf. vorbereitet.

Linz

Franz Hubmann

■ KREMER JACOB, *Enthüllungen der Zukunft. Tod – Rettung – Weltgericht*. (Topos plus Taschenbücher, Bd 317) Friedrich Pustet, Regensburg 1999. (159) Kart.

Die sogenannte „Jahrtausendwende“ mit ihrer großen Palette an Zukunfts- und Endzeitvisionen war für Jacob Kremer ein Anlass, den biblischen Hintergrund solcher „Enthüllungen der Zukunft“ aufzuarbeiten und einem breiten Publikum zu erschließen. Kremer, 1972–1995 Professor für Neues Testament an der Kath.-Theol.

Fakultät der Universität Wien, geht – gründlich und dennoch knapp – auf eine Reihe biblischer Texte ein, die mit „eschatologischen“ Fragen (Tod, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben) in Zusammenhang stehen.

Ein erster Teil (11–18) bringt Vorüberlegungen zum Verständnis bildhafter Aussagen und Ausdrucksweisen des Alten und Neuen Testaments. Im zweiten Teil (19–86) kommen die Themen „Tod und Auferstehung“ sowie „Parusie und Weltgericht“ zur Sprache; durch zahlreiche Textbeispiele verdeutlicht Kremer, dass die biblischen Vorstellungen nicht als systematische „Lehre“ oder „Jenseitsinformationen“ zu verstehen sind, sondern als „Appelle zu einem Leben im Hinblick auf die unbestreitbare und für alle Menschen maßgebliche Begegnung mit Christus, dem Herrn“ (81). Der dritte Teil (87–127) setzt sich speziell mit den Ostererfahrungen des Paulus, der Frauen und der Jünger auseinander. Auch hier macht Kremer auf die verengte neuzeitliche Fragestellung, „wie es eigentlich gewesen ist“ (123), aufmerksam, welche sich letztlich „dem Verständnis des in der Heiligen Schrift bezeugten Wirken Gottes in der Geschichte Israels sowie im Leben Jesu und dessen Auferstehen“ (127) verweigert. Nach dem Ausblick (128–129) und den Literaturhinweisen (130–132) findet sich noch ein Bildteil (133–159) mit einer interessanten Auswahl an Darstellungen zur behandelten Thematik.

Dieses Büchlein ist für alle, die eine kurze und gediegene Hinführung zum biblischen Verständnis der Zukunft des Menschen brauchen, eine wertvolle Hilfe.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ SCHOLL NORBERT, *Ein Bestseller entsteht: Das Matthäusevangelium*. Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (158) Kart. DM 26,80/S 196,-/sFr 25,-.

Das vorliegende Buch versucht, die Entstehung des Matthäusevangeliums nachzuerzählen. Dies geschieht nicht wie in Einleitungswissenschaft und biblischer Theologie üblich in distanziert-rekonstruktiver Form, sondern romanhaft-ausmalend: Die einleitungswissenschaftlichen Annahmen werden in bewusst fiktiver Erzählform konkretisiert und in Dialogen des vorgestellten Evangelisten mit seiner Frau, seinen Freunden, Gemeindemitgliedern sowie jüdischen und heidnischen Gesprächspartnern vorgeführt. Der Versuch, in der Art eines historischen Romans in ein biblisches Buch einzuführen, ist nicht neu (vgl. zuletzt: L. Schenke, *Das Buch Johannes*, Düsseldorf 1997) und lebt ganz von der Fähigkeit des Autors, die wissenschaftlich erschlossenen Le-

benumsstände, religiös-kulturellen Hintergründe und theologischen Absichten des Hagiographen in ein historisch stimmiges, aber anschaulich und spannend erzähltes Szenario zu gießen. Obwohl die breiten Kenntnisse und die gutgemeinte Absicht von Sch. zu würdigen sind, konnte mich die Lektüre weder bibelwissenschaftlich noch literarisch wirklich zufriedenstellen: Allzu unverblümt werden nämlich durchwegs moderne Fragestellungen (etwa: Wie gehen *wir heute* mit dem Wiederverheiratsverbot, der Israeltheologie und der antipharisäischen Polemik, den harten Gerichtsworten, der Menschensohn-Christologie, dem Blutverantwortungsruf des jüdischen Volkes, dem Auferweckungsglauben etc. im MtEv um?) von fiktiv-antiken Personen diskutiert und im heutigen Sinn beantwortet. Und das wirkt dann m.E. auf weite Strecken so, als ob ein heutiges Matthäus-Seminar in *historischer Maskerade* abgehalten wird. Die historische Bewusstseinslage der an der Entstehung beteiligten Personen wird aber weder ansichtig noch dem modernen Betrachter als Gesprächsgegenüber, an dem man sich produktiv reiben könnte, angeboten. (Nicht, dass bewusste Anachronismen nicht als literarisches Mittel eingesetzt werden dürften, nur müsste dies mit viel mehr Ironie und Doppelbödigkeit geschehen. Mein persönliche Folgerung aus diesem Versuch: Wenn Bibelwissenschaft, dann eben Bibelwissenschaft – als historische Fragestellung in bewusst modernem und theologischem Problemhorizont; wenn historischer Roman, dann lieber gleich *Ben Hur* oder *Quo Vadis...*).

Die Grundannahmen der Erzählung, die übrigens auch in einem eigenen Anmerkungsteil ausgewiesen und vorgestellt werden: Matthäus ist bei Sch. ein heidenchristlicher (!) Großkaufmann aus Antiochia. (Sein naher Bezug zum Judentum rührt von seiner Ehe mit einer – sehr resolut und sympathisch gezeichneten – Jüdin her, die so intensiv mitarbeitet, dass das MtEv eigentlich eine Koproduktion des Paares ist.) Als Quellen verwendet er das vorliegende Markusevangelium, die Logienquelle und einzelne Traditionen, die ihm von Freunden und Gönnern vermittelt werden. Er schreibt um 90 n.Chr., als es in seiner Kirche bereits deutlich „frühkatholische“ Tendenzen gibt, die ein allgemeines Leitungsamt mit Berufung auf Petrus einführen wollen. (Matthäus widersetzt sich dieser Tendenz, die durch seinen innergemeindlichen Gegner Ignatius, den späteren Bischof von Antiochia, repräsentiert ist. Dieser Ignatius ‚zitiert‘ übrigens nicht nur seine eigenen Briefe, sondern auch die späteren Konzilien und sogar den Katechismus der katholischen Kirche von 1993!) Die Briefe und die Theologie des Paulus (!) und die johanneische Tradition

kennt und benützt er, wenn schon nicht in seinem Evangelium, so doch in den theologischen Diskussionen darüber. – Viele der Annahmen und Auslegungen kann ich teilen, über manches muss man diskutieren, manches sehe ich anders. In einem Themenfeld hat Sch. m.E. aber wirklich daneben gegriffen: Wiewohl seine *theologische* Auslegung des urchristlichen Auferweckungsglaubens Richtiges trifft, sind die fiktiven Überlegungen und inneren Monologe des Evangelisten zum Thema „Wie kam es zum Osterglauben?“ (108–117; inklusive der Jesus-in-Indien-Theorie und der Überlegungen zu dem, was „Halluzination“ bedeutet, Anm. 111) für einen antiken Menschen absolut deplatziert und verzerren das Bild dergestalt, dass ich mich über diese Form des Anachronismus wirklich geärgert habe.

Also: Ein kenntnisreich geschriebenes Buch, ein nicht uninteressanter Versuch, der mich persönlich in seiner Durchführung aber überhaupt nicht überzeugte.

Linz

Christoph Niemand

DOGMA T I K

■ 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.

Mit „Ich glaube – Amen“ hatte 1968 Joseph Ratzinger die Einführung in seine Vorlesungen über das Apostolicum überschrieben. Der Autor, Jahrgang 1951, Inhaber des Lehrstuhles für Liturgiewissenschaft an der Universität Paderborn mit den Riten des östlichen Christentums als einem der Schwerpunkte, widmet das wissenschaftlich unterbaute, kompensiöse Lesebuch „Menschen guten Willens, die Zugänge zum Glauben der Christen suchen“ (17), um „seine möglicherweise völlig unbekannten und darum auch nicht erwarteten Reichtümer zu erschließen“ (664).

Viel ist zu loben. Etwas wahllos herausgegriffen: der geistesgeschichtliche Kontext; viele Ein- und Durchblicke samt guten sprachlichen Prägungen; die Kritik an Hasenhüttl, Ohlig und Küng. Originell ist die Einfügung von Liedern samt Noten. Unübersehbar positiv ist der Tenor des Buches: Leben als Schlüsselbegriff, „überborden des Leben“ im dreieinen Gott. Erst recht zu begrüßen ist die Erschließung des Glaubens aus Blickwinkeln des östlichen Christentums, etwa von der Verklärung her. Dem Ökumenismus sollte eine solche Einbindung nur willkommen sein.

Jedoch müssen auch Anfragen erlaubt sein. Es wären deren viele. Etwas breiige Redundanzen ergeben sich vermutlich aus der meditativen Zielsetzung. Untertitel wären hilfreich. Der Leser muss sich wiederholt an negative Pauschalurteile, logisch bekanntlich verpönt, gewöhnen: zum Beispiel an das über den „Popanz eines aufgeblasenen Justizapparates und der ganzen menschlichen Rechtssprechung“ (531). Lässt 1968 grüßen? Dass das Christkönigsfest Ersatz der Monarchien durch die Hypermonarchie Christi des Königs und ohne jedes Fundament in der Frömmigkeit des christlichen Volkes gewesen sein soll (304ff), kam uns in der NS-Zeit nie zum Bewusstsein; wohl aber waren die Feierstunden vor allem der Jugend ein gefährliches Bekenntnis, dass Jesus Herr ist, nicht Hitler. Es war biblisch fundierte Herrschaftskritik.

In der Einbindung der Orthodoxie ist die Tendenz spürbar, die ostkirchliche Sicht als strahlend überlegene Lösung der Probleme wie eine Ikone darzustellen, die westkirchliche aber zu entstellen. Wenn ein orthodoxer Lieblingsautor, ein gewisser Christos Yannaras, zu Worte kommt, behauptet er schier jedesmal das geistesgeschichtlich und theologisch unausweichliche Münden des Westens in den Tod Gottes, in Nihilismus und Atheismus. Bereits die Gotik sei auf dem Weg in den bösen Rationalismus: „eine zu Stein gewordene Orgie von Logik und abstrakter Mathematik“, analog zur Gotik die Theologische Summe des Thomas (30). Immerhin ließe sich der Polemik gegen das „filioque“ mit dem oft zitierten Urs von Balthasar eine „Tyrannei des rein monarchischen Vaters“ entgegenhalten, „dessen zwei Hände (Sohn und Geist, J.S.) nichts anderes zu tun haben, als seine Befehle auszuführen“ (Theologik III,196) – den Atheismus erst recht unausweichlich postulierend! Nicht nur die Macht des unitarischen Gottes ist bedrohlich.

Bei aller berechtigten Kritik an der westlichen Trinitätstheologie wäre ein komplementäres Denken angebracht, dass man nämlich „über eine Konvergenz zweier weltlich nicht integrierbarer Trinitätsbilder, die gemeinsam über sich emporweisen, nicht hinauskommen kann. Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen, das innerpersonale Modell das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen“ (ders., Theologik II,35). Wer von abendländischen modalistischen Tendenzen redet, sollte auch gegenüber eigenen tritheistischen wachsam sein.

Ein anderer Komplex: die abendländische Satisfaktionslehre. Anselm und den Reformatoren bleibt nichts erspart. Gern folgt man dem Autor auf weite Strecken. Es fehlt aber die intensive

Suche nach dem biblisch und theologisch harten Kern. Also eine „veräußerlichte Satisfaktionslehre, Anselm missverstehend“ (ders., *Pneuma und Institution* 401)? Von deren Verurteilung wird auch der Gekreuzigte des Isenheimer Altars getroffen. (Er war von den Antonitern als Hochaltarbild für die unter den Krämpfen der Mutterkornvergiftung furchtbar Leidenden bestimmt.) Und mitgetroffen ist die ganze abendländische Kreuzesfrömmigkeit. Der Gekreuzigte der Gotik sei ein Abfall vom Sieger der Ostkirche. (Hinter dem Gekreuzigten von Isenheim, auf der zweiten Schauseite, leuchtet die Auferstehung Christi, der Sieg des Lichtes über die Finsternis, des Lebens über den Tod; von dieser Auferstehung heißt es, sie sei die herrlichste der Welt.) Bleibt nicht Kunzler (nur er?) hinter dem Kreuz Christi und damit hinter der immer drängenderen Theodizeefrage zurück? In seinen Texten lässt sich „Kreuz“ meist durch „Tod“ ersetzen. Zwischen Tod und Tod am Kreuz liegen aber Welten – und noch größere zwischen Tod am Kreuz und dem Tod des geliebten Sohnes Gottes am Kreuz. Wiederum statt Konkurrenz Komplementarität?

Linz

Johannes Singer

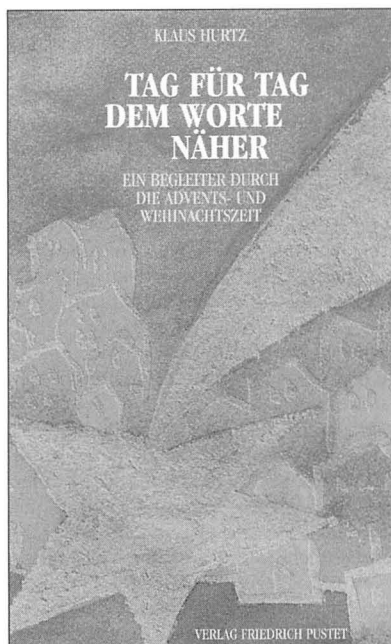
■ LONERGAN BERNARD J.F., *Gnade und Freiheit*. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin. Übersetzt und herausgegeben von Philippe H. Fluri und Giovanni B. Sala SJ. (STS, Bd 8) Tyrolia, Innsbruck-Wien 1998. (187) Kart. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

Mit dieser Veröffentlichung wird eine wichtige Studie des bekannten Theologen *Bernard Lonergan SJ* (1904–1984), die 1942 an der Gregoriana in Rom als Dissertation eingereicht wurde, erstmals im deutschsprachigen Raum vorgestellt.

Lonergans Untersuchung setzt sich mit der Frage des Thomas von Aquin auseinander: „Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem“ (In II Sent., d. 26, q. 1, a. 5). Es geht dabei um eine Kontroverse, die bis auf Augustinus' Streit mit den Pelagianern zurückreicht: Wie kann die Kontingenz der menschlichen Akte mit der absoluten Wirksamkeit der Gnade Gottes vermittelt werden (vgl. 133)? Lonergan erweist sich als genauer Interpret der Texte des Thomas, führt aber die detaillierten Untersuchungen über das Wesen der „operativen Gnade“ (das heißt der Gesamtheit der „habituellen Gnaden ...“, die im Augenblick der Rechtfertigung eingegossen werden“ [61]), immer wieder auf den größeren theologischen Zusammenhang von Freiheit und Gnade zurück.

Thomas von Aquins Verständnis der Freiheit wird von Lonergan als integrale Synthese einer längeren theologischen Tradition dargestellt

„Wir wohnen Wort an Wort“



dieses Zitat von *Rose Ausländer* stellt Klaus Hurtz seinem Buch voran. Auch den 24 Beiträgen des Buches ist immer ein Aphorismus, ein Zitat vorangestellt. Sie stammen u.a. von *Marcel Proust, André Gide, Ernst Jünger, Klaus Hemmerle, Joseph Ratzinger, Seneca, Heinz Mack, Heinrich Fries, Ulla Hahn...* und werden in den anschließenden Texten weitergeführt und vertieft. Vom Reichtum der Geborgenheit ist da die Rede, von der Wahrnehmung der Wirklichkeit, vom Lächeln des Lichts, von der Chance des Schenkens, von Gotteshäusern als Menschenhäuser... Man merkt es allen Beiträgen an, wie wichtig dem Autor die Sprache, das Wort ist und so stehen dann auch die Beiträge, dem Anlass entsprechend, unter den zwei großen Themenkreisen: „Im Anfang war das Wort“ und „Das Wort ist Fleisch geworden“.

Hier gelingt es, **Weihnachten Tag für Tag durch Worte näher zu kommen.**

Voller Anregungen für Predigten und alle, die sich und andere besonders auf Weihnachten vorbereiten wollen.

Ein Buch ist ein Geschenk – dies ein besonderes.

Neu im Herbst 2000:

Klaus Hurtz
Tag für Tag dem Worte näher
 Ein Begleiter durch die Advents- und Weihnachtszeit
 79 Seiten, kart.
 DM / sFr 16,80 / öS 123,-
 ISBN 3-7917-1725-1

Verlag Friedrich Pustet
www.pustetverlag.de



(Augustinus, Anselm, Petrus Lombardus, Albert der Große, Philipp der Kanzler), die aber in der späteren Auslegung wieder zerfiel, wie das besonders im Gnadenstreit des 17. Jhs. deutlich wurde. Den thomistischen Ansatz fasst Lonergan in seiner These zusammen: „Ein und dieselbe Gnade ist also operativ wie auch kooperativ; sie ist operativ, wenn Gott alleine handelt; sie ist kooperativ, wenn Gott und der Wille gemeinsam eine Wirkung hervorbringen“ (156).

Auch wenn die scholastische Begrifflichkeit und der theologiegeschichtliche Standort dieser Untersuchung – aus gegenwärtiger Perspektive – nicht (mehr) leicht nachzuvollziehen ist, gibt das vorliegende Buch einen guten Einblick in die Methodik und intellektuelle Redlichkeit der thomistischen Theologie. Das – auf den ersten Blick befremdende – Thema der „operativen Gnade“ bringt ein Problem zum Ausdruck, das in der jahrhundertlangen Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten eine wichtige Rolle spielte und bis hinein in die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung“ (Nr. 19–21) zum Tragen kommt. *Giovanni B. Sala SJ*, der dieser Ausgabe ein ausführliches Vorwort (7–35) voranstellte und ein detailliertes Literaturregister (175–179) sowie Personen- und Sachregister (180–187) anfügte, hat damit einen echten theologischen Brückenbau geleistet.

Corrigenda: S. 11, 2. Zeile v.u.: englischen; S. 15, 9. Zeile v.u.: entdecken; S. 81, 8. Zeile v.u.: Trotzdem; S. 116, 2./3. Zeile v.u.: die Formulierung „Gott als transzendentaler Handwerker“ ist äußerst missverständlich; S. 133, 9. Zeile: Gnade; S. 166, 6. Zeile: allgemeineren. – Einige Zeichensetzungsfehler irritieren beim Lesen: S. 47, 14. Zeile; S. 51, 12. Zeile; S. 127, 8. Zeile; S. 137, 2. Zeile v.u.; S. 140, 8. Zeile v.u.; S. 150, 13. Zeile; S. 174, 4. Zeile v.u.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Zugegeben, auch hier tut man sich nicht so leicht mit diesem Anspruch. C. Wolfgang Müller, eine anerkannte Autorität im Bereich der Wissenschaft sozialer Arbeit, bekennt in seinem Einleitungsbeitrag, er hätte es noch vor zehn Jahren abgelehnt, sich in einem Sammelband zu ethisch-moralischen Fragen der sozialen Arbeit zu Wort zu melden. Ein derartiger Zugang galt als ideologieverdächtig. Stöbert man etwas in den Beiträgen, so erhält man den Eindruck, dass ein gewisses Pathos von Aufopferung, Mildtätigkeit und ‚gutem Herzen‘ in der christlichen Tradition an dieser weit verbreiteten Reserviertheit nicht ganz unschuldig gewesen ist. Es ist bezeichnend, dass ein Beitrag zum Thema ‚Christliche Ethik und Soziale Arbeit‘ von *Alfred Kirchmayr*, einst Assistent bei Ferdinand Klostermann, sich ganz deutlich davon abzugrenzen sucht. Im Anschluss an Thomas von Aquin hebt er Vernunft und Liebesfähigkeit als die Säulen christlicher Ethik heraus. Als heute entscheidende christliche Tugenden nennt er die Phantasie, den Widerstand gegen die herrschende Verdummung sowie den heilsamen Zorn.

Dass christliche Ethik keine konsensfähige Basis für die gesamte soziale Arbeit in einer pluralistischen Gesellschaft sein kann, dürfte allerdings ohnehin einsichtig sein. Auf internationaler Ebene ist es eher die allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die im Bereich sozialer Arbeit als ethische Basis gilt. Auch die Formulierung von Ethikcodes für die berufliche soziale Arbeit, eine zuletzt aus den USA auf Europa übergreifende Bestrebung, basiert letztlich auf diesem Fundament, wie die betreffenden (teilweise englischsprachigen) Beiträge zeigen.

Eine systematische Auseinandersetzung mit der Umsetzung von Menschenrechtsbestimmungen in die Praxis sozialer Arbeit bringt der Band allerdings nicht, eher ein Kaleidoskop unterschiedlichster Zugänge. Er ist jedoch nur ein Beispiel für einen wahren Ethikboom in diesem Bereich, der wohl mehr als nur eine Modeerscheinung ist. Caritasorganisationen als große christlich orientierte Träger sozialer Arbeit werden gut daran tun, sich ohne Besserwisserei an dieser Diskussion zu beteiligen, und sie erhalten dabei hoffentlich qualifizierte theologische Unterstützung.

Linz

Markus Lehner

ETHIK

■ PANTUCEK PETER/VYSLOUZIL MONIKA (Hg.), *Die moralische Profession. Menschenrechte & Ethik in der Sozialarbeit*. SozAKTIV e.V., St. Pölten 1999.

Beruflich für Moral zu sorgen, das prägte über Jahrhunderte hinweg wesentlich das Selbstverständnis des Klerus. Heutzutage ist man diesbezüglich bescheidener und zurückhaltender geworden, und siehe da: Plötzlich erscheint ein Buch, in dem die Sozialarbeit als ‚moralische Profession‘ vorgestellt wird, ohne dass dieser Anspruch mit ‚Gänsefüßchen‘ versehen wird.

FESTSCHRIFT

■ OLLIG HANS-LUDWIG/WIERTZ OLIVER J. (Hg.), *Reflektierter Glaube*. Festschrift für Erhard

Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Dr. Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach 1999. (268) Kart. DM 83,-.

Die dreizehn Beiträge dieser Festschrift würdigen die vielfältige Lehr- und Forschungstätigkeit des Geehrten, der lange Jahre als Dogmatiker an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Frankfurt tätig war. Zur Sprache kommen sowohl „klassische“ Fragestellungen wie der Säkularismus, das Verhältnis von Theologie und Kirche als auch die „autonome Moral“, aber ebenso Entwicklungen in der Befreiungstheologie, in der feministischen und kontextuellen Theologie; zwei Aufsätze reflektieren Anliegen der ignatianischen Spiritualität beziehungsweise die (Neu)Profilierung der kirchlichen Ämter.

Einer der interessantesten Gedanken dieses Sammelbandes dürfte der Vorschlag von *Jon Sobrino SJ* sein, die Theologie des Martyriums weiterzuentwickeln und sie zu verstehen als „Leiden für die Gerechtigkeit“. Diese – auf konkreten Erfahrungen der Kirche Mittelamerikas basierende – Überlegung impliziert, „dass man das ‚odium fidei‘ auch im Sinn des ‚odium iustitiae‘ verstehen kann, einer Gerechtigkeit, die so sehr mit der Praxis Jesu übereinstimmt“ (206). Von daher ergeben sich auch interessante Anknüpfungspunkte zur Ausarbeitung einer Theologie der Religionen. – Für die Festschrift insgesamt gilt, was *Hans-Joachim Höhn* in seinem Beitrag ausführt, dass nämlich Theologie wesentlich als *Prophylaxe* zu verstehen sei: „Sie dient der Verhinderung von negativen Folgen gedankenloser religiöser Praxis. Insofern wird die erste Konsequenz kritischer Theologie nicht darin bestehen, dass sie ihre Adressaten gläubiger macht. Sie wird sie zunächst nachdenklicher machen.“ (47).

Corrigenda: S. 66, 7./8. Zeile: ... die nicht einfach mit der faktisch geltenden übereinstimmt; S. 78, Anm. 23: Die Formulierung von *Zarazaga*, die Theologie Rahners gehe von den „grundlegenden Strukturen des transzendentalen Subjekts“ aus, ist ziemlich irreführend; S. 99, 17. Zeile: Es scheint nicht ...; S. 101, 20./21. Zeile: zu-gleich [Trennfehler]; S. 131, 8. Zeile v.u.: Gottesgedanken; S. 158, Anm. 23, 12. Zeile: Theologinnen; S. 159, Anm. 27, 5. Zeile: Schmetterer; S. 183, 12. Zeile: Todkranken; S. 187, 8./9. Zeile v.u.: geglaubt [Trennfehler]; S. 190, 10. Zeile: tödlich; S. 260, 14./15. Zeile: Zu-gangsweg [Trennfehler]; S. 264, 7. Zeile v.u.: Bd. IV (nicht „II“). – Über *Erhard Kunz* findet sich zwar eine Bibliographie (263–265), aber keinerlei Information zu seinem Lebenslauf und seiner Tätigkeit.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

J A H R B U C H

■ JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN AUGUSTINER-CHORHERREN-KONGREGATION 1999. In *unum congregati*. Jg. 46. Klosterneuburg o.J. [1999]. (150, zahlreiche s/w-Abb., 2 Farbtafeln). Kart.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN AUGUSTINER-CHORHERREN-KONGREGATION 2000. In *unum congregati*. Jg. 47. Klosterneuburg o. J. [2000]. (144, zahlreiche s/w-Abb., 2 Farbtafeln). Kart.

Unter der redaktionellen Verantwortung der Augustiner-Chorherren Ferdinand Reisinger (St. Florian) und Ferdinand Hutz (Vorau) wird das „Kommunikations- und Dokumentationsmedium der Österreichischen Kongregation der Augustiner-Chorherren“ seit 1999 in der Form eines Jahrbuches vorgelegt. Neben den Jahresberichten der sechs Österreichischen Stifte und der Augustiner-Chorfrauen von Goldenstein finden sich in den Bänden Beiträge zur Spiritualität und Geschichte sowie Informationen über einzelne Projekte und Institutionen. Rez. hat aus fachlichen Gründen mit besonderem Interesse im Jahrbuch 1999 den Redaktionsbericht von Josef Etzlstorfer über „Das deutsche Proprium der Augustiner-Chorherren“ (56–61) gelesen. Im Jahrbuch 2000 regten ihn etwa die Berichte über „Die neue Osterkapelle im Stift Herzogenburg“ (Ambrosius Straka; 68f) und über das neue „Florianter Messgewand von Maria Moser“ (Peter Assmann; 69–71) mit den beigefügten Abbildungen (vor S. 73) an. Als Detailstudie zum Verhältnis des Nationalsozialismus zur Kirche beeindruckten ihn auch die Informationen über „Die Vorauer Stiftskirche als Hallenbad“ (Ferdinand Utz; 138–142). Doch wäre sicher auch vieles andere der Erwähnung wert wie zum Beispiel die Beiträge, die sich auf die Regel oder das Werk Augustins beziehen. Ohne Zweifel schaffen sich die Augustiner-Chorherren mit ihren Jahrbüchern literarische Visitenkarten, die viele gerne in die Hand nehmen und mit Freude und Gewinn lesen werden.

Linz

Winfried Haunerland

K I R C H E N G E S C H I C H T E

■ SAINTITZER LUKAS (Bearb.), *Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan*. Kritische Edition und Übersetzung (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 19). OÖ. Landesarchiv, Linz 1999. (381) Geb. S 420,-.

Die bekannteste unter den österreichischen Klausnerinnen war Wilbirg von St. Florian († 1289). Ihr Leben ist nicht nur aufschlussreich für eine eigenartige Form christlicher Lebensverwirklichung im Mittelalter, sondern bietet darüber hinaus auch zahlreiche lokalhistorische Informationen. Die wichtigste Quelle über Wilbirg verdanken wir Propst Einwik Weizlan von St. Florian (1295–1313). Seine Aufzeichnungen lagen bisher in keiner kritischen Ausgabe vor. L. Sainitzer hat nunmehr eine solche besorgt, S. Haider hat die ursprünglich als Dissertation erstellte Arbeit redaktionell betreut. Eingearbeitet konnten auch einige von K. Rehberger aufgefundenen Hs.-Fragmente werden. Erfreulicherweise wurden dem lateinischen Original auch eine deutsche Übersetzung und ein Register beigelegt. Mit dem Ergebnis wurde eine wertvolle Grundlage vor allem zur Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts verfügbar gemacht, wofür dem Bearbeiter und dem ÖÖ. Landesarchiv aufrichtig gedankt sei.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GADILLE JACQUES/MAYEUR JEAN-MARIE (Hg.), *Liberalismus, Industrialismus, Expansion Europas 1830–1914*. (Die Geschichte des Christentums Bd. 11). Deutsche Ausgabe hg. von GRECHAT MARTIN, Herder, Freiburg 1997. (1110). Ln. DM 248,-/S 1.810,-/sFr 248,-.

Der Band eröffnet einen Zugang „zu einer der faszinierendsten Epochen der Kirchengeschichte, die ebenso ereignisreich wie schillernd war“ (M. Greschat). Die behandelte Zeit reicht vom Aufkommen des Liberalismus bis zu dessen Scheitern, was zwei Belege andeuten mögen: Th. de Jouffroy schrieb 1825 seinen revolutionären Aufsatz „Das Ende der Dogmen“, während hundert Jahre danach G. Weill feststellte: „In allen Nationen und in allen Kirchen hat eine religiöse Erneuerung stattgefunden“ (1). Die damit zum Ausdruck gebrachte Entwicklung wurde von der Romantik beflügelt. Es war eine „konservative Erneuerung als Antwort auf den revolutionären Geist“. Daraus ergab sich ein großer missionarischer Eifer. Nun erst wurde die Kirche im eigentlichen Sinne „Weltkirche“ (2). Parallel dazu ereignete sich eine andere Bewegung. Demokratische Praktiken begannen sich durchzusetzen, totalitäre Systeme – wie die hierarchisch strukturierte römisch-katholische Kirche – wurden in Frage gestellt, antiklerikale und antirömische Tendenzen zeichneten sich ab. Damit ist, wenn auch sehr grob, der Rahmen für die politischen und kirchenpolitischen Ereignisse und die geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen der Epoche abgesteckt.

Ein Buch von mehr als 1100 Seiten Umfang verschließt sich einer adäquaten Rezension. Der reiche Inhalt soll jedoch durch einige Schlaglichter erhellt werden, auch seien einige kritische Bemerkungen angebracht.

Im 1. Teil wird der aufkommende Liberalismus von 1830 bis 1860 behandelt. Dieser stellte auch den Kirchenstaat und das Papsttum in Frage. Man bewegte sich auf ein geeintes Italien zu. Die „liberalen“ und „demokratischen“ Strömungen ergaben auch ein innerkirchliches Konfliktpotential. Mit der Enzyklika „Mirari vos“ (1832) bezog Papst Gregor XVI. Gegenpositionen, die auf eine Stärkung der päpstlichen Zentralgewalt hinausliefen. Entgegen der in der Überschrift angegebenen Zeitgrenze behandelt J. Gadille auch bereits den weiteren, von Pius IX. fortgesetzten Weg (1864: Syllabus gegen Zeitirrtümer, 1870: Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, die freilich nur ungenügend erläutert wird). In diese Zeit fällt auch das Bewusstwerden der „Sozialen Frage“, was zunächst durchaus auch „Annäherungen zwischen den frühen sozialen Katholiken und den frühen Sozialisten“ ergab (31). Nach Ansicht des Verfassers halten die „ersten sozial-katholischen Strömungen“ an Bedeutung durchaus einen „Vergleich mit der Sozialistischen Internationale“ aus (39). Neben verschiedenen Konflikten gab es auch manche religiöse Aufbrüche, die u.a. in einen „neuen Missionseifer“ mündeten, wie J. Gadille beziehungsweise J.-F. Zorn für die beiden Kirchen darlegen. Dass freilich durch die Missionen auch dem Kolonialismus der Weg bereitet wurde, stellt eine besondere Tragik dar.

Im 2. Teil wird das Christentum in Europa für die Zeit von 1830 bis 1860 länderspezifisch behandelt, wofür einige Beispiele angeführt seien. In Frankreich erlebte die katholische Kirche nach der Revolution von 1830 ein neues Aufblühen, war jedoch weiterhin gallikanischen Einflüssen ausgesetzt (J. Gadille); auch „für die französischen Protestanten war die Mitte des 19. Jh. eine eher günstige Zeit“ (A. Encrevé, 191). In England wurde im Zuge der Industriellen Revolution das hierarchische System der anglikanischen Kirche in Frage gestellt, was zu „einem ungewöhnlichen Anwachsen der Dissenters“, also der von der Staatskirche getrennten religiösen Gruppen, führte. Auch die Katholiken nahmen stark zu, nicht zuletzt durch die Einwanderung arbeitssuchender Iren. Dadurch notwendig gewordene Zugeständnisse an Dissenters und Katholiken lösten bei den Anglikanern, die darin „eine offizielle Ermüdung“ zur „Gleichgültigkeit in religiösen Fragen“ erblickten, eine Besinnung auf ihre „apostolischen“ Grundlagen aus. Das bedingte sowohl eine Annäherung an den als auch eine neue Auseinandersetzung mit dem

Katholizismus (Oxford-Bewegung). Im Übertritt J.H. Newmans, des späteren Kardinals, zur katholischen Kirche sah sein ehemaliger Freund E.B. Pusey das „vielleicht ... wichtigste Ereignis sei dem Zerfall der kirchlichen Einheit“ (227). Damals wurde auch die katholische Hierarchie in England wiederhergestellt, was antikatholische Ausschreitungen zur Folge hatte, obwohl der Erzbischof von Canterbury darin nichts Ungesetzliches fand (230f). Insgesamt war zu Beginn des Viktorianischen Zeitalters ein Erstarren der Glaubenskraft zu verzeichnen (J. Gadille). Noch stärker als anderswo wurde das religiös-kirchliche Leben in Italien von der politischen Entwicklung bestimmt (J.-D. Durant). Es handelt sich ja um die Periode der Einigung Italiens unter gleichzeitiger Ausschaltung des direkten politischen Einflusses von Kirche und Papst, was umgekehrt zu einem in diesem Ausmaß bis dahin nicht vorhandenen Papalismus führte. Einen guten Überblick über die katholische Kirche in Deutschland vermittelt V. Konzernius. Mit länderweiser Unterschiedlichkeit stand die aus der Säkularisation hervorgegangene Kirche nach wie vor unter staatlichem Einfluss, der durch Konkordate geregelt wurde. Der Versuch, der kirchlichen Entfaltung enge Grenzen zu setzen, ergab Konflikte (Kölner Ereignis), aber auch ein neues katholisches Selbstbewusstsein (katholische Bewegung). Über den Protestantismus „vom Vormärz zur deutschen Einheit“ handelt M. Greschat. Hier waren die staatlichen Einflüsse noch größer als beim Katholizismus. In Preußen milderte König Friedrich Wilhelm IV. die strenge „Staatskirchlichkeit“ seines Vaters durch das Religionspatent von 1847, „das den Kirchenaustritt erleichterte und die Bildung eigener religiöser Gemeinden ermöglichte“. Vor diesem Hintergrund ist auch die Anordnung zur Vollendung des Kölner Domes zu sehen. Die Trennung von Kirche und Staat brachte erst die Revolution von 1848. Sehr kompakt ist die Darstellung von V. Konzernius über Österreich-Ungarn. Für den Vielvölkerstaat bildete die katholische Kirche, der 80,3 Prozent der Bevölkerung angehörten, eine Art Klammer, weshalb sie vom Staat in Dienst genommen wurde. Eine Trennung beginnt sich ab 1848 abzuzeichnen. Erwähnung hätte der Umstand verdient, dass die erste „Bischofsversammlung“ (1849), die um die Freiheit der Kirche rang, noch vom Innenminister einberufen wurde, weil darin noch ein Nachwirken der früheren Bindungen zum Ausdruck kommt. Das Konkordat von 1855 brachte eine neue Allianz von Thron und Altar. Die Aufkündigung des Konkordates (1870) erfolgte von seiten des inzwischen liberal gewordenen Staates. Zu korrigieren ist auf S. 331 Anm. 10 der Verweis auf „Gatz, Bischöfe der deutschsprachigen Länder“,

wo Bischof Störmayer von Djakovo nicht vorkommt.

Der 3. Teil erfasst die „Zeit der Demokratie und der europäischen Expansion“ in den Jahren von 1860 bis 1914. Die Überschrift ist wenig überzeugend, geht es doch inhaltlich um Kirche und Christentum. Behandelt werden: die „Theologie und Spiritualität in der katholischen Welt“ (J. Gadille), „Das protestantische Denken“ (A. Encrevé), die „Missionstheologien“ und die „Anfänge des Ökumenismus“ (J. Gadille und J.-F. Zorn), „Modernismus und Religionswissenschaften“ (J. Gadille), der Antiklerikalismus und die von den Päpsten Leo XIII. und Pius X. dagegen entwickelten Strategien (J. Gadille) sowie die „Soziale Frage“ (J.-M. Mayeur). Damit ist das Spektrum der brennenden Zeitfragen zumindest angedeutet. Greifen wir ein paar Aspekte heraus. Die von Leo XIII. forcierte Durchsetzung des Neothomismus wollte der Überwindung des vorhandenen Pluralismus dienen. Mit der starken Betonung der „Unwandelbarkeit der Tradition“ aber wurde die „historische Dimension“ vernachlässigt, was die vom Papst befürwortete Öffnung gegenüber den modernen Wissenschaften („Aeterni Patris“, 1879) wieder in Frage stellte (348–350). Tatsächlich war der theologische Fortschritt, etwa auf den Gebieten der Kirchengeschichte und der Bibelkritik (425), aber nicht aufzuhalten. Freilich stieß die historisch-kritische Methode auf vielfältigen Widerstand; die Modernismuskrise begann sich zu entfalten. Die Entwicklung in Deutschland wird von J. Gadille leider nur gestreift. Dass es hier keinen „Modernismusstreit“ gegeben habe (428), wird man so nicht sagen können. Der schon unter Leo XIII. einsetzende Antimodernismus verschärfte sich unter Pius X., der gegenüber den erfolgten wissenschaftlichen Aufbrüchen „die Unterwerfung unter die überlieferten Formen der religiösen Wahrheit“ wieder erreichen wollte (443).

Teil IV ist – länderweise geordnet – demselben Zeitraum gewidmet wie Teil III. Aus Raumgründen kann hier nur auf Deutschland und Österreich kurz eingegangen werden. V. Konzernius zeigt treffend, dass die „Kirchenkrise um das I. Vaticanum“ in Deutschland nicht nur den Kulturkampf auslöste, sondern auch ein Innovationspotential freilegte, wie zum Beispiel die Gründung des „Zentrums“ beweist. Bemühungen, auch auf wissenschaftlichem Gebiet den Anschluss an die Zeit zu finden (Reformkatholizismus) stießen in Rom leider auf Widerstand, wo selbst die 1876 gegründete „Görresgesellschaft“ als „modernistischer Geheimbund“ galt. Beim deutschen Protestantismus im Kaiserreich, den M. Greschat behandelt, war die Ausgangslage ein buntes Gemisch verschiedener landeskirchlicher Traditionen, die miteinander nicht

einmal durch Abendmahlsgemeinschaft verbunden waren (658). Erst der gesellschaftliche Wandel im Zuge der Industrialisierung und das Bewusstwerden der Sozialen Frage, nicht zuletzt auch der „neue Kurs“ Kaiser Wilhelms II. bedingten eine gewisse Sammlung der Kräfte, der freilich in dem Maße ein neues Auseinanderdriften folgte, als sich ein imperialer Nationalismus durchzusetzen begann und eine (allzu) rationalistische Theologie dem Frömmigkeitsbedürfnis der Menschen, besonders auch der Jugend, nicht mehr entsprach. Das allzu knappe Österreich-Kapitel von V. Konzemius ist wohl redaktionell von dem die Zeit von 1830 bis 1860 (S. 327ff) behandelnden getrennt worden; dabei wurde weder die zeitliche noch die sachliche Grenze genau getroffen. Die Entstehung des Altkatholizismus, der in Ried i. I. und in Wien doch eine gewisse Rolle spielte, kommt nicht zur Sprache. Eingegangen wird aber auf die (verspätete) Wahrnehmung der Sozialen Frage und die im Zusammenhang damit stehende Gründung der Christlich-sozialen Partei.

Auf den interessantesten 5. Teil über das östliche Christentum, den 6. Teil über die „Neue Welt“ mit einem guten Abschnitt über die Anfänge des Fundamentalismus und den 7. Teil über die „äußere“ Mission in den einzelnen Ländern, wofür der Kolonialismus neue Möglichkeiten schuf, auch wenn er zugleich eine große Belastung bedeutete, kann hier nicht mehr eingegangen werden.

Insgesamt bietet das Buch ein kolossales Gemälde der Epoche von 1830 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs, wobei der Blick in zunehmendem Maße weit über Europa hinausgeht. Dieser Umstand verhindert – trotz des großen Buchumfangs – den wohl von manchen Benützern erwarteten Detailreichtum.

LinZ

Rudolf Zimnhöbler

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Band X. Hg. von Gerhard B. Winkler. Tyrolia, Innsbruck 1999. (444) Geb.

Die Edition der sämtlichen Werke Bernhards von Clairvaux in lateinisch/deutscher Textpräsentation hat mit Band X als Registerband, erstellt von Gerhard B. Winkler, ihren Abschluss gefunden. Als 1990 Band I erschien, war die Fülle der zu leistenden Arbeit schwerlich vorauszusehen; aber der Gesamtherausgeber hatte der Editionsarbeit klare Grundentscheidungen vorgegeben (siehe Band I, Vorwort, 9). Jedem Liebhaber der von J. Leclercque/Hartmut Rochais edierten S. Bernardi Opera (acht Bände, Rom 1957/77) ist dieser bewährte Text nunmehr nicht nur ansprechend neu zu Händen; dem Leser wird überdies neben der deutschen Übersetzung eine kom-

petente Texterschließung geboten, die über die Einbindung in die Lebenswelt Bernhards hinaus auch die Weite des Horizonts erkennbar werden lässt, in dem sich die gediegene Bildung des „Doctor Melifluus“ und seine sich in seiner Tätigkeit als Abt, Prediger, Seelsorger und Kirchenmann aussprechende Genialität bewährt.

Das Gesamtwerk überblickend, – siehe Band X, Vorwort, 10 –, betont der Gesamtherausgeber, dass er kein „Opus perfectum“ vorgelegt hat. Des ungeachtet aber soll nicht unerwähnt bleiben, dass bei gründlicher Lektüre der neun Textbände nicht verborgen bleibt, mit welcher selbstverständlicher Sorgfalt Gerhard B. Winkler kritische Anfragen, gelehrte Zwischenrufe und wichtige ergänzende Hinweise zu Werk und Quellen Bernhards in den Fortgang seiner Editionsarbeit einbezogen hat. So darf diese Gesamtedition, in nicht einmal zehn Jahren abgeschlossen, uneingeschränkte Anerkennung für sich beanspruchen.

Einen eigenen Hinweis verdient, dass Band X – nach dem Vorwort und dem Verzeichnis der Abkürzungen und Sigel – die Register in sorgfältiger Differenzierung darbietet: I. Personen (89–167), II. Orte (169–199), III. Themen und Motive (201–290), IV. Schriftsteller des klassischen Altertums (291–295), V. Väter und Kirchenschriftsteller (297–313) sowie VI. Bibelzitate (315–444). Darin kommt zutreffend zum Ausdruck, was die Gesamtedition bietet: Exemplarisch wird in der Präsentation der gesamten Werke Bernhards seine Zeit und deren geistiges und geistliches Profil gezeichnet. Der Bandbreite der zeitgenössischen Bildung korrespondiert die Dynamik dieser Epoche, die – von beeindruckender Mobilität gekennzeichnet – den Reichtum abendländischen Geisteserbes als aktuelle Herausforderung begreift und annimmt. Hierzu gehört auch die selbstverständliche Rückbindung theologischer Reflexion an die Heilige Schrift, und zwar in sehr zielgerichteter Auswahl und Auslotung alttestamentlicher Aussagen und einem breiten Ausschöpfen der Schriften des Neuen Testaments, verbunden mit einem pastoralen Grundimpuls, der die Alltagspraxis mit christlicher Lebensformung verzahnen will. So gelingt es Bernhard von Clairvaux, eine eher „konservative“ – mönchische – Spiritualität mit scharfsichtiger Analyse aktueller Geistesströmungen zu versöhnen. – Und nicht zuletzt werden wir eines Theologen ansichtig, der die menschliche Individualität nicht bloß mit der „ratio“, sondern von dem einzig rechtfertigenden Handeln Gottes am Sünder her begründet. Selbstfinden in Selbstaufgabe wird damit zum „Programm“ einer Reformbewegung, die sich als läuternder Impuls auch organisierter Kirchlichkeit und Institutionalität begreift.

Die Präsentation der „Sämtlichen Werke Bernhards“ widersteht dem Versuch verklärender Geschichtsklitterung. Bernhard ist nämlich nicht nur für die Reformatoren, sondern auch für die Väter des Konzils von Trient eine hochgeachtete, wegweisende geistliche Persönlichkeit gewesen. (Siehe H. Jedin, *Das Konzil von Trient*, II, 209 u. ö.). Bei dem Versuch, christliche Anthropologie mit Verweis auf die ungeschuldet gewährte göttliche Rechtfertigung zu konturieren, verbietet es Bernhard, eine theologische repristinierende Frontstellung des XVI. Jahrhunderts als bleibend gültig zu behaupten und sich so geschichtlich gewachsenen Aktualitäten mit den ihnen eigenen Anfragen faktisch zu entziehen. Bernhard mahnt, aus biblischem Fundament heraus das Gesamt christlicher Glaubensgeschichte wahr- und ernstzunehmen. Und dazu gehört das urchristliche Bekenntnis zur „Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica“, auch von den Reformatoren nachdrücklich unterstrichen.

Es ist zu wünschen, dass dank der umfassenden Werkedition Bernhard von Clairvaux als „Lehrer“ von vielen heute neu entdeckt wird. Angesichts der globalen Herausforderung, auf die das Christentum in diesem Jahrtausend trifft, wird christliche Ökumene zur existentiellen Forderung. Bernhard war kein blinder Fortschrittsoptimist. Gerade deshalb ist er, der selbst göttliche Offenbarung, Heilige Schrift und in der Kirche bevollmächtigt bewahrte Tradition des „wahren Glaubens“ als Fundament christlicher Alltagspraxis überzeugend bewährte, ein umso glaubwürdiger Mahner für unsere Zeit. Bernhard, der das seinerzeitige Ringen um die Entdeckung neuer Dimensionen im Verständnis von Glaube und Kirche eher als Bedrohung ansah, hat am Ende doch seinem langjährigen Widersacher Petrus Abaelard nicht mehr widersprochen, als dieser ihm in einem Brief schrieb: „Gleichheit in allem sei die Mutter des Überdrusses, das Verschiedene sei nicht unvereinbar; es werde zusammenklagen zum Lobe Gottes“ (siehe Epistel 10, PL 178, 340).

Bei Bernhard von Clairvaux in die Schule zu gehen, dazu hat uns Gerhard B. Winkler O. Cist. mit der von ihm besorgten Edition der Sämtlichen Werke Bernhards zu Recht ermutigt. Möge ihm ein großer Leserkreis dies danken.

Bochum

Wendelin Knoch

Nachdem 1994 mit Band 3 dieses Lexikons das Innviertel in der Aufarbeitung der Ortsnamen nach historischen und vor allem sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkten zum Abschluss gekommen ist, liegt nun ein erster Band über das Hausruckviertel vor. Erfasst sind 1.446 Ortsbezeichnungen, die nach dem Schema: Aussprache im Dialekt, Urkundenbelege, Etymologie und Literatur behandelt werden. Dass die Benützung wegen der Gliederung nach Bezirken (statt durchlaufend nach dem Alphabet) ein wenig erschwert wird und ein ständiges Nachschlagen im Register nötig macht, das nicht die entsprechende Seitenzahl nennt, sondern die Nummer, unter der das Stichwort eingeordnet ist, wurde von mir schon bei der Besprechung der früher erschienenen Bände angemerkt.

Bei Mondsee überrascht die etymologische Rückführung des genitivischen Ortsnamens (Maninseo, Lunaelaco) auf die sichelförmige Gestalt des Sees (28). Ob nicht die lateinische Sprachform bereits eine frühe Volksetymologie darstellt und der Ableitung Konrad Schiffmanns vom Personennamen Mano (Ortsnamen-Lexikon Bd. 3, 336) der Vorzug zu geben ist? Attersee (früher Atarhof, auch Aterhoven) wird mit idg. adro (Wasserlauf) in Beziehung gesetzt (88), eine Deutung, die ebenfalls von der bisher üblichen abweicht. Schiffmann legt auch hier einen Personennamen zugrunde und erklärt das Wort mit „bei den Höfen des Ather“ (Bd. 3, 34). In solchen Fällen der Divergenz wäre man für eine kurze Auseinandersetzung mit den bisherigen Deutungsversuchen dankbar gewesen.

Angemerkt sei, dass Attnang-Puchheim noch als Markt geführt wird (195), obwohl es seit 1990 Stadt ist.

Insgesamt erweist sich das Lexikon als eine Informationsquelle ersten Ranges. Die Fülle der aufgenommenen Belege macht es auch für den Historiker und Heimatforscher zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk. Eine zügige Fortsetzung und weite Verbreitung liegt im Interesse der Forschung.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

■ REUTNER RICHARD/BITO HELEN/WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Vöcklabruck. Südliches Hausruckviertel*. (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich Bd. 4) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1997. (XI u. 295, 32 Karten). Kart. S 847,-.

■ RASCHZOK KLAUS, *Christuserfahrung und künstlerische Existenz*. Praktisch-theologische Studien zum christomorphen Künstler selbstbildnis. (Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie 32) Peter Lang, Frankfurt/Main 1999. (464, 33 s/w Abb.) Kart. S 792,-.

Gegenstand dieser Studie ist das in der bildenden Kunst des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts zu beobachtende Phänomen der Gleichgestaltung mit Christus im Künstlerselbstbildnis beziehungsweise in der Gestaltung eines Christusbildes mit Porträtzügen des Künstlers. In kritischem Anschluss an die Untersuchungen von Siegfried Gohr, Renate Liebenwein-Krämer, J.A.Schmoll gen. Eisenwerth, Horst Schwebel und Philippe Junod entwickelt der Autor mit dem Begriff des „christomorphen Künstlerselbstbildnisses“ einen differenzierten Ansatz kunstwissenschaftlicher und theologischer Interdisziplinarität.

Den I. Teil bilden exemplarische Analysen von Werken Paul Gauguins, James Ensors, Edvard Munchs, Alfred Kubins, Joseph Beuys' und Herbert Falkens, die durch weitere Beispiele von Künstlern und einer Künstlerin (Frida Kahlo) des 20. Jahrhunderts ergänzt werden. Ausgehend von präzisen Bildbeschreibungen, die in einem jeweils zweiten Schritt biographisch kontextualisiert werden, akzentuiert Raschzok die für jede künstlerische Position spezifische existentielle, kunsthistorische und geistesgeschichtliche Bedeutung. Diesen Befund charakterisiert er in einem II. Teil vor dem Hintergrund der biblischen sowie frömmigkeits- und geistesgeschichtlichen Tradition, um ihn abschließend zu pastoralpsychologischen Deutungsmodellen in Beziehung zu setzen.

Positiv hervorgehoben sei neben dem umfangreichen kunsthistorischen und geistesgeschichtlichen Materialbefund die begriffliche Klarheit und methodisch differenzierte Vorgangsweise, die eine entscheidende Voraussetzung für den Dialog von moderner Kunst und Theologie darstellt. Abschließend der Autor selbst: „Christuserfahrung und künstlerische Existenz erhellen einander damit gegenseitig und leisten ihren eigenständigen Beitrag zu einer noch ausstehenden Gestaltlehre des christlichen Glaubens, innerhalb deren der ästhetischen Dimension eine entscheidende Bedeutung zukommt.“ (391)

Linz

Monika Leisch-Kiesl

LEXIKON

■ THEOLOGISCH REALENZYKLOPÄDIE (TRE) hg. von G. Müller. de Gruyter, Berlin/New York 1997, Bd. 28, 1–804 Pürstinger – Religionsphilosophie. DM 394,–.

■ THEOLOGISCH REALENZYKLOPÄDIE (TRE) hg. von G. Müller. de Gruyter, Berlin/New York 1998, Bd. 29, 1–798 Religionspsychologie – Samaritaner. DM 394,–.

■ THEOLOGISCH REALENZYKLOPÄDIE (TRE) hg. von G. Müller. de Gruyter, Berlin/New York 1999, Bd. 30, 1–813 Samuel – Seele. DM 394,–.

Die Benutzer der TRE werden in den drei hier vorgestellten Bänden 72 Biographien, 34 theologisch-philosophische Artikel, 30 Sachartikel, 20 Stichworte zu biblischen Traditionen und 15 Beiträge über Länder, Städte und Einrichtungen finden. Die umfangreichsten und gewichtigsten Abschnitte sind folgenden Themen gewidmet: *Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie* (28, 197–256), *Rechtfertigung* (28, 282–364), *Religion...Religionswissenschaft* (28, 504–766; 29, 1–67); *Sakramentalien, Sakramente* (29, 648–703); *Schöpfer/Schöpfung/Schöpfungsordnung* (30, 250–358); *Heilige Schrift...Schriftlesung* (30, 402–563; *Seele* (30, 733–773). Die große Zahl der Biographien zeigt, dass für das Konzept der TRE die Personen im Traditionsprozess eine bedeutende Rolle spielen: die Überlieferung der Wahrheit fließt durch die Perspektive der individuellen Existenz. Es ist verständlich, dass die Auswahl der Namen vom Interesse an der reformatorischen Überlieferung geleitet ist, aber es bleiben doch widerspenstige Zufälligkeiten, zum Beispiel: Rilke kommt vor (29, 208–214), aber nicht Bennis, nicht Brecht; Johannes Scheffler (30, 83–87), aber nicht die Droste-Hülshoff, Johann Michael Sailer (29, 638–641), aber nicht Matthias Joseph Scheeben, das Haupt der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Mit besonderer Aufmerksamkeit und mit Gewinn habe ich gelesen die Informationen über *Rache* (28, 82–88), *Raffael* (28, 95–106), *Ranke* (28, 133–138), *Reinheit* (28, 473–497), *Renaissance* (29, 74–87), *Reue* (29, 99–109), *Römische Religion* (29, 311–319), *Rosenkranz* (29, 401–407), *Rubens* (29, 452–457), *Savonarola* (30, 60–62), *Schicksal* (30, 102–122). Beim losen Blättern in früheren Bänden ist mir die Bevorzugung der Schriftsteller und darstellenden Künstler aufgefallen, von den Musikern werden nur Bach (5, 90–94) und Schütz (30, 568–570) berücksichtigt, nicht Mozart, Haydn, Bruckner, Schubert. Beim Lesen des Artikels *Schönheit* (30, 235–249) sind mir einige Fragezeichen mehr als sonst aufgestiegen. Die Option für die platonische Sicht will ich nicht kritisieren, ich meine aber, dass die Antike nicht nur von diesem Namen repräsentiert wird. Wer auf ihre Tradition zurückgreift, müsste einerseits die kosmologische Seite der Schönheit, andererseits die gnostische Absage an alle Schönheit der Welt beachten. Dazu kommt die ambivalente Rolle des Schönheitsbegriffes in den Versuchen einer Theodizee seit Augustinus. Vielleicht hätte auch ein intensiverer Blick auf die katholische Liturgie einige Aufschlüsse gebracht zum Problem, wie das Schöne im Raum des Gebetes praktisch vor-

kommen kann. Die Ästhetisierung aller Lebensbereiche, vor allem auch der Politik, produziert in der Gegenwart eine Reihe von Problemen, die mit den alten konfessionell bedingten Fragestellungen allein nicht mehr bestanden werden können.

Im 30. Band, der mit dem schönen Stichwort *Seele* schließt, ist die TRE an einer Zahl angelangt, die einmal mehr Anlass ist, sie zu loben, dankbar zu sein, dass sie uns geliefert wird, eine Fundgrube, ein Labyrinth, ein Schatz und ein Netz an Wissen, an dem wir Leser mitknüpfen können, weil es da und dort eine offene Masche hat.

Salzburg

Gottfried Bachl

LITURGIE

■ DUFFRER GÜNTHER (Hg.), *Ein Leben für die singende Gemeinde*. Heinrich Rohr zum 95. Geburtstag. (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 10) Mainz 1997. (116). Brosch. DM 5,-.

Die in der Reihe „Mainzer Perspektiven“ erschienene Festschrift zum 95. Geburtstag von Heinrich Rohr, die vom Referat für Öffentlichkeitsarbeit des Bistums Mainz herausgegeben wurde, mag zwar von ihrer Aufmachung und ihrem Umfang her recht unscheinbar wirken, sie birgt jedoch reiche Informationen über Leben und Werk des Kirchenmusikers. Der kleine Band – herausgegeben von Rohrs Mainzer Weggefährten Günther Duffrer – bietet eine Vielfalt an Informationen über die Arbeit Rohrs in den vergangenen gut 75 Jahren. So traf Rohr bereits in den 20er Jahren mit Abt Ildefons Herwegen/Maria Laach und anderen Vertretern der Liturgischen Bewegung – wie Romano Guardini – zusammen; Begegnungen, die ihn offensichtlich in seinem weiteren Wirken maßgeblich beeinflusst haben.

Es ist nun nicht das vorrangige Bestreben dieses Bandes, eine (musik-)wissenschaftliche Gesamtwürdigung der Arbeiten Rohrs vorzulegen. Auch eine kritische Auseinandersetzung mit den von Rohr vorgelegten Kompositionen aus dem Bereich der sogenannten „Deutschen Gregorianik“ – wie: „Christuslob“, „Kleines Antiphonale zum Stundenbuch“, „Deutsches Meßantiphonale“ – etwa in Abgrenzung zu den Arbeiten Godehard Joppichs fehlt in diesem Band, wobei Duffrer anstatt des oftmals von Rohrs Kritikern gebrauchten Begriffs der „Deutschen Gregorianik“ den Begriff „Sprechgesang“ vorschlägt. Besonders aufschlussreich erscheint in diesem Zusammenhang die durch Duffrer vorgenommene Relecture eines Artikels von Rohr (57–69) aus

dem Jahr 1949 über die „Natürliche Grundlage der Gregorianik“.) Doch mag das Fehlen einer solchen kritischen Auseinandersetzung nur vordergründig ein Manko sein, denn ein solches Vorgehen entspräche auch gar nicht der Intention dieser Festschrift.

Der Band will vielmehr den Menschen und Kirchenmusiker Heinrich Rohr näherbringen. Die vielfältigen – teilweise sehr persönlich eingefärbten – Berichte von Kollegen Heinrich Rohrs über die Zusammenarbeit mit ihm, die Berichte von Menschen, die bei ihm kirchenmusikalische Werkwochen besucht haben und begeistert waren, machen deutlich, dass Rohr vor allem ein wichtiger Kommunikator für ein in der liturgischen Bewegung grundgelegtes, im II. Vatikanum erneuertes Liturgieverständnis war und ist; ein Kommunikator auch für eine Auffassung von Kirchenmusik, die – ganz im Sinne des Konzils – die „plena et actiosa participatio“ aller Gläubigen in der Feier der Liturgie anleitet und fördert. Eine Übersicht über die Lebensdaten und die Werke Heinrich Rohrs beschließen das lesenswerte Bändchen.

Münster

Martin Stuflesser

■ THALER ANTON, *Die gottesdienstliche Gemeinde hat Zukunft*. Zur Theologie des Gottesdienstes (Studien zur Pastoralliturgie 15). Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (203) Kart. DM 58,-/sFr 55,-/S 423,-.

Der frühere Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda möchte mit seinem Buch zeigen, „dass der Gottesdienst und mit ihm die gottesdienstliche Gemeinde keine Auslaufmodelle sind“ (11). Dabei versucht er soziologische (15–27) und anthropologische Gegebenheiten (28–38) ernst- und aufzunehmen. Liturgietheologisch zentral sind seine Überlegungen über „Die Gemeinde im Gottesdienst“ (39–142). Hier greift Thaler manches auf, was er in seiner Habilitationsschrift (*Gemeinde und Eucharistie*. Freiburg/Schweiz 1988) grundgelegt hat: In zehn Kapiteln werden tragende Begriffe und Gegebenheiten betrachtet vor allem im Blick auf die Gemeinde, die durch die Eucharistiefeier konstituiert wird. Dass Wortgottesdienste heute häufig Ersatzfunktion haben, führt dazu, dass „Die Gemeinde im Wortgottesdienst“ überwiegend unter dem Gesichtspunkt der priestertlosen Gottesdienste behandelt wird (anders allerdings erfreulicherweise die Überlegungen zur Stundenliturgie). Stärker auf die konkrete Praxis zielende pastoralliturgische Überlegungen beschließen das Buch (143–192), dem ein Literaturverzeichnis (192–199) und ein Personenregister (201f) beigegeben ist.

Deutlich stellt Thaler heraus, dass die Feier der Eucharistie der einzelnen Ortsgemeinde ihre ekklesiale Würde schenkt. Von hierher kann verständlich werden, warum Ortskirche und Gottesdienstgemeinde nicht nur als Teil der Universalkirche gesehen werden können. Im Einzelnen wäre natürlich diskutabel, wie das Zueinander der relativen Selbstständigkeit der einzelnen Ortsgemeinde etwa zur Ortskirche zu beschreiben ist. Doch dass Kirche in jeder Eucharistiefeier Ereignis wird, dürfte wohl kaum zu bestreiten sein und auch gut begründen, dass die Sorge um den Gottesdienst allen Einsatz lohnt.

Nun ist es ohne Zweifel sachgerecht und verdienstvoll, als Ausgangspunkt (pastoral-)soziologische Erkenntnisse zu wählen. Die Kurzlebigkeit solcher Voraussetzungen bringt freilich die Gefahr mit sich, dass der Verweis auf ältere Literatur problematisch ist. Umso irreführender, dass gerade die aktuellste Studie von 1994 (H. Lindner, *Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie*) gleich zweimal (in Anm. 4 und im Lit.-Verz., korrekt dagegen in Anm. 6) auf das Jahr 1964 datiert wird. Auch der Rückgriff auf Umfragen, die 1987 veröffentlicht wurden (160f), lässt die Frage aufkommen, ob der damalige Trend heute noch verlässlich ist. Erstaunlich ist freilich, dass manche aktuellen pastoralen Überlegungen schon kurz nach dem Konzil im Gespräch waren – vgl. etwa das Plädoyer für offene kirchliche Gruppen aus dem Jahr 1970 (161).

Nur anreißen kann Thaler die Frage nach den Zulassungskriterien für die Eucharistie (184); dabei deutet er seine Argumentationen eher schlagwortartig an. Bedauerlich ist darüber hinaus, dass Quellen häufig nur aus zweiter Hand zitiert werden (defizient auch das Verzeichnis der Quellen S. 199) und dass gerade für manches treffende Wort zwar ein Autor genannt, aber kein bibliographischer Beleg gegeben wird. Offensichtlich hat die neue Aufgabe Thalers als Generalvikar in St. Gallen eine gründlichere redaktionelle Bearbeitung des Manuskriptes verhindert.

Linz

Winfried Haunerland

ÖKUMENE

■ HELL SILVIA, *Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell*. Herder, Freiburg 1998. (498). Kart. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-/€ 46,66. ISBN 3-451-26547-8. Die Innsbrucker Habilitationsschrift bietet eine breite Auseinandersetzung mit dem katholischen und evangelischem Verständnis der Ehe

(-schließung) und der Trauung. Dass die Ehe zwischen Getauften nach katholischem Verständnis ein Sakrament ist, nach evangelischer Überzeugung jedoch nicht, gehört zu den bekannteren konfessionellen Unterschieden. Erstaunlicherweise wird im ökumenischen Gespräch nur selten ausführlicher darüber nachgedacht und gearbeitet. Die gewachsene Zahl konfessionsverschiedener Ehen macht es sicher noch dringlicher, die unterschiedlichen konfessionellen Positionen zu sichten und auf mögliche Konvergenzen zu befragen.

In einem ersten Teil, der freilich mehr als die Hälfte des Buches ausmacht (21–264), geht H. ausführlich dem Eheverständnis in evangelischer und katholischer Sicht nach und fragt nach den jeweils zugrundeliegenden Optionen. Im zweiten Teil zeichnet sie die geschichtliche Entwicklung der kirchenamtlichen Stellungnahmen zur konfessionsverschiedenen Ehe nach (265–371). Der dritte Teil ist konkreten Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe (zum Beispiel gemeinsamer Eucharistieempfang, Trauungsformen), ekklesiologischen Konsequenzen und der Suche nach einem theologischen Modell für die konfessionsverschiedene Ehe gewidmet (373–475). Bibliographie (477–493; Beykirch fehlt) und Personenregister (495–498) beschließen das Buch.

H. zeigt in ihrer Studie einerseits die Vielfalt auch der innerkonfessionellen Ansätze, lässt aber andererseits deutlich die kontroverstheologische Grundfrage erkennen, ob die Ehe allein der Schöpfungsordnung zuzurechnen ist oder doch auch etwas mit rechtfertigender beziehungsweise Erlösungsgnade zu tun hat. Insofern greift natürlich eine Lösung zu kurz, die allein im Rückgriff auf einen engeren oder weiteren Sakramentsbegriff beziehungsweise in der Erinnerung an die Unterscheidung von sacramenta maiora und minora die theologischen Unterschiede erledigt sieht. H. versucht zu Recht aus der Sinngestaltung der Trauungsfeier nach einem möglicherweise gemeinsamen Modell für das theologische Verständnis der konfessionsverschiedenen Ehe zu fragen und sieht dies in einer Theologie des Segens gegeben. Denn auch im evangelischen Verständnis besitze der Segen „in einem gewissen Sinn auch eine wie auch immer näher zu bestimmende sakramentale Dimension“ (453).

H. belegt dies mit einem Segensgebet aus der 1988 von der Kirchenleitung der VELKD herausgegebenen „Agende für evangelischlutherische Kirchen und Gemeinden“, nach der die Schöpfungswirklichkeit Ehe über sich hinaus auf den Bund Gottes mit seinem Volk und auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche weist. Allerdings

gehört dieser Segenstext lediglich zu den Auswahltexten; skeptischer aber noch stimmt die Beobachtung des Rez., dass dieser Text Vorlage für einen der zwei Segnungstexte in der „Gemeinsamen Feier der Trauung“ von 1995 war, bei der Übernahme aber genau die Aussagen, die einen bundestheologischen und christologischen „Mehrwert“ der christlichen Ehe zum Ausdruck bringen, gestrichen wurden. Waren diese Sätze doch innerevangelisch nicht konsensfähig?

Rez. jedenfalls würde sich freuen, wenn sich diese Skepsis als unbegründet herausstellen würde und H.s Interpretation des kirchlichen Segens das Selbstverständnis beider Konfessionen träge: „In der Segenshandlung beider Kirchen wird nämlich Mann und Frau verheißen, dass sich das, was in der Taufe grundgelegt worden ist, auf ihr nun gemeinsames Leben auswirkt, dass ihr schöpfungsmäßiges Ja-Sagen-Zueinander berufen ist, zur *communio* in Christus zu werden. Mann und Frau wird in einem performativen Akt zugesagt, dass sich die göttliche Verheißung auf ihr Leben auswirkt und sie ihr Leben aus ihr heraus gestalten dürfen“ (466f). Hier liegt in der Tat nicht nur der Ansatz für ein theologisches Verstehen der konfessionsverschiedenen Ehe, sondern auch für ein konfessionsverbindendes Eheverständnis.

Linz

Winfried Haunerland

PASTORALTHEOLOGIE

■ KROCKAUER RAINER, *Sterne in der Nacht*. Botschaften von Kindern an der Grenze des Lebens. Kösel-Verlag, München 1999. (142)

Kaum etwas macht so hilflos wie die schwere Erkrankung und das Sterben eines Kindes. Rezepte gegen diese Hilflosigkeit bietet auch das vorliegende Buch nicht. Vielmehr betont es, dass gerade die Suche nach schnellen Antworten den Weg zu einer hilfreichen Begleitung verstellt. Diese kann nur als offener Weg des Voneinander-Lernens gestaltet werden, wobei todkranke Kinder und Jugendliche ihren Eltern und seelsorglichen Begleitern oft weit voraus sind: Es gilt sensibel zu sein und ihre Botschaften zu verstehen, die oft in Bildern und Geschichten verschlüsselt sind.

Auf der Basis von Aufzeichnungen des Münchener Klinik-Seelsorgers Michael Först hat Rainer Krockauer, Professor an der Kath. Fachhochschule Nordrhein-Westfalen in Aachen, konkrete Schicksale von Kindern und Jugendlichen aufgegriffen. Mit Einfühlungsvermögen und theologischer Kompetenz kommentiert und interpretiert er die Erfahrungen in ihrer Begleitung. An den

geschilderten Szenen und Gesprächen wird ganz deutlich: Seelsorgliche Begleitung in derartigen Lebenssituationen ist kein zu erlernendes Handwerk. Voraussetzung ist die Bereitschaft, sich selbst auf die Realität von Leben und Sterben und die damit aufbrechenden spirituellen Fragen einzulassen. Das anschaulich gestaltete Buch lädt dazu ein und gibt ermutigende Anregungen.

Linz

Markus Lehner

■ KARRER LEO, *Die Stunde der Laien*. Von der Würde eines namenlosen Standes. Herder, Freiburg i.Br. 1999. (351)

Eine ‚*Summa theologica laicorum*‘, eine umfassende Darstellung der Fragen um die Laien in der katholischen Kirche? Wer sonst könnte sich an eine solche Aufgabe wagen als Leo Karrer, der erste Laie auf einem pastoraltheologischen Lehrstuhl (Fribourg/Schweiz). Von Beruf Theologe – in der Kirche Laie, bereits der Begriff ‚Laientheologie‘ illustriert die Sprengkraft der Thematik, wie sie im Untertitel des Bandes zum Ausdruck kommt.

Zunächst zieht der Autor einen weiten historischen Bogen von den urchristlichen Gemeinden bis herauf zu den Kirchenvolksbegehren unserer Tage. Es ist faszinierend zu verfolgen, wie sich das christliche Leben von Laien auch nach ihrer ‚amtlichen Enteignung‘ (31ff) in immer neuen Formen entfaltet und die Kirche mitprägt. Als zentrale aktuelle Herausforderung gilt es eine Form des Katholizismus zu überwinden, die sich als Bollwerk zwischen Kirche und Gesellschaft verstanden hat, den Brückenschlag zu den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Aufgabenbereichen zu wagen: ‚Vom Bollwerk zum Brückenbau‘ (215) lautet die Parole.

Leo Karrer wird nicht müde, den Laienbegriff nicht nur in Abgrenzung vom Klerus zu verstehen, sondern ihn positiv zu füllen. „Die Laien sind es, die die Abgründigkeiten und Chancen der Wirklichkeit als Christen gleichsam in der Kirche verkörpern und ‚materialisieren‘, das heißt die Realität der Welt im Lichte des Glaubens anzunehmen, zu interpretieren und zu gestalten gerufen sind. Sie sind dafür verantwortlich, dass die Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Welthaftigkeit zu Gott finden und in der Kirche ankommen kann.“ (297) Wenn auch dieses ‚Leben in der Welt‘ ihr spezifischer Beitrag zum kirchlichen Leben sei, so könne man doch daraus keineswegs eine exklusive Kompetenzverteilung zwischen Klerus und Laien im Sinne von Heildienst – Klerdienst ableiten. In derartigen Versuchen spiegle sich eine subtile Abwertung, wurzelnd in einer langen Tradition der

Gegenüberstellung von sakral und profan, kirchlich und weltlich. In ausführlichen theologischen Argumentationsgängen versucht der Autor zu zeigen, dass eine derartige Abwertung im Widerspruch zum Inkarnationsgeschehen, zur pneumatischen Qualität von Kirche und zu ihrer Sakramentalität steht.

Positiv ist zu vermerken, dass dieses Werk nicht fixiert ist auf die innerkirchlichen Konfliktlinien zwischen Klerus und Laien, wenn auch diese nicht ausgeblendet werden. Breiten Raum nehmen Überlegungen zu einem christlichen Leben in der Gesellschaft ein, auf individueller Ebene („Das ganz gewöhnliche Leben im Humus der Alltagserfahrung“ – 186ff) wie bei der Suche nach neuen Formen gemeinschaftlichen, verbandsförmigen Engagements. Im innerkirchlichen Bereich ist es ein Anliegen Karrers, bestehende Formen beratender Mitwirkung von Laien zu effektiver Mitverantwortung und Mitentscheidung aufzuwerten (Stichwort ‚Synodale Kirche‘). Auch wenn dies manchen enttäuschen mag, am Schluss des Bandes steht kein kirchenpolitischer Forderungskatalog, sondern ein Kapitel mit spirituellen Impulsen zu Fragen wie dem Umgang mit Leistung und Erfolg, Enttäuschung und Hoffnung in der Pastoral.

Über manche Details könnte man streiten, etwa über die These, dass die Idee der Katholischen Aktion durch das Zweite Vatikanum überwunden sei (103). Immerhin ist im Dekret über das Laienapostolat der Katholischen Aktion ein eigener Abschnitt gewidmet (AA 20), was der Autor unter den Tisch fallen lässt. Insgesamt ist ihm jedoch ein wertvolles Buch gelungen, das konsequent von der Kirche und dem gemeinsamen Auftrag aller Christinnen und Christen her denkt und damit eine konstruktive Gesprächsbasis zwischen Laien und Klerikern bietet. Theologische Laien allerdings werden wohl häufig von der Begrifflichkeit überfordert sein.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ VOLONTÉ PAOLO, *Husserls Phänomenologie der Imagination*. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Hg. Karl-Heinz Lembeck/Ernst Wolfgang Orth/Hans Rainer Sepp. II. Kontexte, Band 2). Karl Alber, Freiburg 1997. (304). Ln.

Vorliegende Arbeit des jungen Philosophen Paolo Volonté ist Teil eines europäischen Forschungsprogramms für Phänomenologie und wurde im Dezember 1995 von der Universität

Freiburg i.Br. als Dissertation angenommen. Thema der Untersuchung ist Husserls Verständnis von „Imagination“ im Gesamtzusammenhang seiner Erkenntnistheorie: „Inwiefern übernimmt das, was wir normalerweise als Imagination bezeichnen, eine transzendente Funktion im Aufbau der Erkenntnis?“ (45) Das „Phänomen der Einbildung“, das in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine durchaus unterschiedliche Einschätzung erfuhr, stellt für Volonté keine empirische Angelegenheit dar, sondern „einen möglichen Zugang zum philosophischen Grundproblem“ (23). Dieses entscheidende Problem allen Philosophierens aber besteht in der *Sinnfrage*.

Mit diesem Verständnis von Philosophie als „Erforschung des Sinnes“ (23, Anm. 2) geht Paolo Volonté einem Anliegen Husserls nach, das sich quer durch sein vielschichtiges und schwieriges Werk verfolgen lässt: Philosophie ist Infragestellung der „natürlichen Einstellung“ des Menschen, „Streben nach der Überwindung des Selbstverständlichen“ (60) durch Rückgang auf Evidenz. Gerade der Vollzug der (phänomenologischen) Reduktion macht deutlich, worum es Philosophie letztlich geht, nämlich um die „Freilegung des echten, geprüften und dadurch unbezweifelbaren Weltsinnes“ (67f).

Auf dem Hintergrund dieser phänomenologischen Grundoption geht Volonté sehr sorgfältig auf die Bedeutung der „imaginativen Akte“ in Husserls Bewusstseins- und Erkenntnis Konzepten ein. Insofern philosophisches Fragen nicht „gegenständlich“ strukturiert ist, sondern „den Sinn-für-mich dessen, was mir begegnet“ (236f), zu erfassen versucht, zeigt sich die konstitutive Rolle der *Imagination* beim Zustandekommen von Erkenntnis. Nicht bloß als „Anschauung des Abwesenden“ (252), sondern als integrales Moment eines sinnhaften Begreifens von Wirklichkeit kommt die Phantasie beim Erkenntnisakt zur Geltung.

Volontés Untersuchung zeichnet sich durch einen selbständigen und souveränen Umgang mit Husserls Philosophie aus und führt so über die Reflexion eines Aspektes der Phänomenologie immer wieder „zur Sache selbst“ (47). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (289–297), Personenregister (298–300) und Sachregister (301–304) beschließen den Band.

Corrigenda: S. 22, 5. Zeile: psychophysischen; S. 38, 18. Zeile: unterschiedlichen; S. 44, 4./5. Zeile v.u.: Grundeinstellungen [Trennfehler]; S. 46, 5./6. Zeile: Baumgarten [Trennfehler]; S. 46, 9. Zeile: [muss wohl heißen:] nicht den geeigneten Standpunkt ...; S. 51, 12./13. Zeile: Übereinstimmung [Trennfehler]; S. 51, Anm. 6, 2./3. Zeile: Erkenntnistheorie; S. 88, Anm. 127,

9. Zeile: Spätphilosophie; S. 90, Anm. 130, 6. Zeile: [Ausführungszeichen ist falsch gedruckt]; S. 115, Anm. 23, 2./3. Zeile: DASselbe; S. 117, Anm. 29, 1. Zeile v.u.: publiziert; S. 125, 1./2. Zeile: Horizont-umwandlung [Trennfehler]; S. 145, Anm. 127, 1. Zeile: [muss wohl heißen:] keinen Rückfall auf das Humesche Problem ...; S. 167, Anm. 26, 1. Zeile: kurze; S. 177, 11. Zeile v.u.: unendlichen; S. 184, Anm. 81, 3. Zeile: erwähnte; S. 271, 8. Zeile: auf [statt: „an“]; S. 274, 7. Zeile v.u.: [muss wohl heißen:] bin ich an der ...; S. 279, 9./10. Zeile v.u.: Erkennt-nisakt [Trennfehler]; S. 287, 1./2. Zeile: erkennt-nistheoretische [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ CHRISTE WILHELM, *Kirche und Welt*. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers. (FTS 50) Knecht, Frankfurt a.M. 1996. (308) Kart. S 531,-/DM 68,-/sFr 68,-.

Das Verhältnis von Kirche und Welt ist nicht ein für allemal auf eine fixe Formel zu bringen, weil es sich um zwei geschichtliche Größen handelt, die ständigem Wandel unterworfen sind. Beide Bereiche einer adäquaten Bestimmung zuzuführen, scheint besonders in einer Zeit wie der unsrigen dringlich, die tiefgreifenden Wandelerscheinungen in Gesellschaft, Kultur und Kirche unterworfen ist. Ohne eine grundlegende zeitgemäße Besinnung auf Wesen und Verhältnis von Kirche und Welt sind deshalb gerade heute pastorale und kerygmatische Konzepte gefährdet, in kurzatmige rezepthafte Suchbewegungen auszuarten, die einer spezifisch theologischen Fundierung entbehren. Christes solide Studie bietet einen beachtlichen Beitrag für die theologische Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt.

Den Kern von Schleiermachers Ansatz bildet nach dem Vf. die „konstitutive Bezogenheit von Gottes- und Weltbewusstsein“ (29) mit dem Ziel des „Bestimmtheits der Welterfahrung durch das Gottesbewusstsein“ (53). Das Gottesbewusstsein ist dem Menschen in ungenständlicher Weise quasi als Existential eingestiftet. Um konkrete Gestalt anzunehmen, bedarf dieses Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit jedoch der Welt, bedarf es des menschlichen Transzendents des In-der-Welt-Seins. Christe untersucht im ersten Teil (10–120) hauptsächlich anhand der „Glaubenslehre“ (1821/22 beziehungsweise 1830/31) den dreifachen Weltbegriff Schleiermachers: sündige Unheilswelt, gute Schöpfung und Kirche. Die sündige Welt ist nach ihm ein evolutiv zu überwindendes Durchgangsstadium, welches

das Gottesbewusstsein an seiner Gestaltwerdung hindert. Das Weltbewusstsein bedarf unweigerlich der Religion, damit es zur Vollendung *des in ihm* gegründeten Humanum gelangt. Im Prozessgeschehen eignet sich das Christentum das ethisch-humane Konstitutivum an und führt es zu seiner wahren Bestimmung. Die *Kirche als eine Gestalt von Welt* ist für Schleiermacher die zu ihrer Vollendung gebrachte Welt. Im zweiten Teil (121–264) wird Welt als Gegenüber zur Kirche behandelt: Die außerkirchliche Welt wird in einem linear-kontinuierlichen Prozess der „Kirchewerdung“ sozusagen in das Gottesbewusstsein integriert. Christe behandelt dabei auch Schleiermachers Aussagen zu aktuellen Fragen wie die Todesstrafe oder die Gleichstellung von Mann und Frau.

Abgesehen von einer ausgewogenen Einbeziehung der Schleiermacher-Kritik K. Barths und der fachspezifischen Sekundärliteratur wird die folgenreiche Wirkungsgeschichte ausgeklammert; dem ist einiges abzugewinnen, wird dadurch doch der Vater moderner protestantischer Theologie nicht mit den Augen seiner Kritiker gelesen. Häufig geäußerte Verwerfungsgesten, Schleiermacher rede, „als ließe sich der Glaube rein deduktiv aus anthropologischen Voraussetzungen entwickeln“ (H. Berkhof, 200 Jahre Theologie, 56), erscheinen durch die Lektüre dieser ursprünglich als Dissertation bei G. Greshake entstandenen Arbeit ohnehin unglaubwürdig. Gezielt zeigt jedoch der Vf. auch seinerseits deutliche Defizite von Schleiermachers Kirche-Welt-Verständnis auf, die bis heute problematische Knotenpunkte bleiben: Gott wird in seiner Theologie letztendlich der Transzendenz beraubt; seine Offenbarung und damit die Kirche werden mit der Welt übergebühlich identifiziert (35). Die nötige Differenz scheint systematisch nicht hinreichend begründet, denn das inhaltliche Proprium christlichen Glaubens bringt im Grunde lediglich eine Potenzierung der latent immer schon in der Welt gegebenen Gottesgewissheit (239). Folglich bringt Christus „*materialiter* dem Menschen nichts Neues. Er ist nur der freilich unüberbietbare und unlösbare Anreger und Entfacher eines menschlichen Vermögens, der zu realisieren hilft, was transzendental immer schon gegeben ist“ (96). Die Geschichte droht bei Schleiermacher „zum bloß empirischen Ablauf des apriorischen göttlichen Dekrets zu werden“ (131), in dem das personal-dialogische Gnadengeschehen zwischen Gott und Mensch deterministisch und naturalistisch gezeichnet und der Mensch gemäß der reformatorischen Anthropologie und Rechtfertigungslehre gegenüber seinem Schöpfer als rein passiv dargestellt wird (45, 269).

Der „Schluss: Zusammenfassung – Kritik – Perspektiven“ (265–284) bleibt zwar der systematischen Präzision der vorangehenden Seiten treu, wirft aber leider erst am Ende des Buches die Problematik auf, dass sich die Rahmenbedingungen seit Schleiermacher grundlegend verändert haben, weshalb eine direkte Übertragung seiner Verhältnisbestimmung unzeitgemäß wäre. Diese Erwägungen sollten bereits eingangs Platz gefunden haben; sie könnten im Zuge der kritischen Darstellung zu einem Nachdenken darüber anregen, worin denn nun genau Schleiermachers Aktualität liegt, welche seiner Aspekte neu bedacht werden sollten und wo Zeitbedingtes eine Distanznahme erfordert.

Linz

Andreas Eckerstorfer

SOZIALLEHRE

■ MENSEN BERNHARD, (Hg.), *Arbeit*. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Steyler Verlag, Nettetal 1999, (117). DM 29,80.

Wohin entwickelt sich die Arbeitsgesellschaft? Das ist eine Frage, die sich immer mehr aufdrängt. Was weiß der Mensch mit sich anzufangen, wenn nicht mehr die Arbeit das allein beziehungsweise primär Sinngebende und Identitätsstiftende ist? Wird damit die Arbeit problematischer, kostbarer? Oder fremder und schwerer verständlich?

Die in diesem Band gesammelten sechs Beiträge wurden als Vorträge an der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 1998/99 vorgelegt; Orts- und Anlassbezug weisen die Weite des Horizonts auf: Arbeit ist nicht an allen Orten, vor allem nicht jederzeit gleich verstanden und vollzogen worden. Darum eröffnet der Soziologe (Friedrich Fürstenberg) den Reflexionsgang mit der Thematik „Arbeit im sozialkulturellen Wandel“ (9–18). Als fundiertester ist der zweite Aufsatz anzusehen: Der Jesuit Gerd Haeffner fragt differenziert, ja diffizil nach der „Bedeutung der Arbeit für den Menschen“ (19–38). Im soziologischen Äquivalent fragt Lutz Zündorf nach der „gesellschaftlichen Bedeutung der Arbeit“ (51–70). Die Fragen, die die Arbeitslosigkeit aufwirft, sind eine Kontrastfolie zur Welt der Arbeit. Und welche Rolle spielt die Freizeit(gestaltung)? Das sind die Themen im Umfeld, die nicht ausgeklammert werden dürfen.

So befasst sich dieser Band in sehr abgerundeter Weise mit einer Thematik, die viel mehr Aufmerksamkeit verdient als ihr zukommt.

Linz

Ferdinand Reisinger

SPIRITUALITÄT

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

Dieses Buch ist unter demselben Titel erstmals 1980 erschienen. Diese vierte Auflage wurde mit Beiträgen Ratzingers (Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika Redemptoris Mater von Papst Johannes Paul II; Du bist voll der Gnade. Elemente biblischer Marienfrömmigkeit; Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine) wesentlich erweitert.

Beide Autoren greifen die Richtlinien Pauls VI. (Marialis cultus) für eine rechte Erneuerung der Marienverehrung auf: diese muss auf die Trinität, auf Christus, auf die Kirche ausgerichtet sein, auf biblischer Grundlage stehen und damit ökumenisch tragbar sein, sie darf schließlich auch die besonderen anthropologischen Akzente der Gegenwart nicht außer Acht lassen. Mariologie ist so für beide nicht von Christologie und Ekklesiologie zu lösen. Mariologie wird aber auch zur Gewähr für die Eigenständigkeit der Schöpfung, zur Bürgschaft des Schöpfungsglaubens und zum Siegel einer recht gedachten Schöpfungslehre. Beide sehen es als Charakteristische des Marianischen an, dass es personalisierend ist (Kirche nicht als Struktur, sondern als Person und Gottesbeziehung, Eigenständigkeit der Schöpfung im Gegenüber zum Schöpfer, des Leibes Christi zu Zuordnung zum Haupt, und dass es den Bereich des Herzens, den affektiven Bereich einbezieht und so den Glauben in den tiefsten Wurzeln des Menschseins festmacht. Marianische Frömmigkeit steht für beide in der Spannung von theologischer Rationalität und gläubiger Affektivität. Beide wenden sich gegen ein rein maskulines, strukturelles und institutionstheoretisches Kirchenverständnis. Zentral ist für beide das Gewicht auf der Vermittlung, die von der einzigen Mittlerschaft nicht exklusiv, sondern inklusiv zu denken ist. Ohne die freie Zustimmung Marias kann Gott nicht Mensch werden. Gnade hebt dabei Freiheit nicht auf, sondern schafft sie.

Balthasar bringt zudem seine zentralen theologischen Anliegen mit ein: der Zugang zur Wirklichkeit Gottes erschließt sich dialogisch durch die Mutter, die Urvertrauen und Selbstbewusstsein ermöglicht. Das gilt auch für Marias Verhältnis zur Person und zum Werk ihres Sohnes. Zudem greift er von der Mariologie das Verhältnis zwischen Aktion und Kontemplation, Jung-

fräulichkeit und Fruchtbarkeit, Pneuma und Institution, Amt und Charisma auf. Ekklesiologie lässt sich nicht eindimensional, sondern nur im Beziehungsgefüge Maria – Petrus – Johannes entwerfen.

Ansätzen in der Gegenwart beziehungsweise jüngeren Vergangenheit wie bei der Mariologie in der Theologie der Befreiung oder in der feministischen Theologie stehen beide Autoren skeptisch bis ablehnend gegenüber. Paul VI. war in dieser Hinsicht vermutlich offener und moderner. Maria sollte nicht reaktionären Kreisen in der Kirche überlassen werden. Gegenüber einer isolierten Mariologie, aber auch gegenüber militanten und pathologischen Formen der Marienfrömmigkeit geben Ratzinger und Balthasar ein Niveau vor, das nicht unterschritten werden darf.

Freiburg i.B.

Manfred Scheuer

■ MARX REINHARD/SCHALLENBERG PETER (Hg.), *„Ihr seid der Brief Christi“*. Priestersein im Zeugnis von Therese von Lisieux, Johannes XXIII. und Romano Guardini. Bonifatius, Paderborn 1999. (146) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80.

Der vorliegende Band geht auf eine Tagung der Priesterinitiative „Johannes XXIII.“ von Paderborner Priestern zurück, die sich mit dem katholischen Priesterbild und Fragen priesterlicher Identität in einer gewandelten Welt befasste. Andreas Wollbold beschreibt priesterliches Leben nach Therese von Lisieux (Klarer als Kristall?), Stefan Zekorn untersucht die Spiritualität des Priesters, wie sie im Geistlichen Tagebuch Johannes XXIII. (Gehorsam und Friede) zu finden ist, und Karl-Heinz Wiesemann geht dem Selbstverständnis Romano Guardinis als Priester und Theologe (Märtyrer geistiger Versuchungen) nach. Systematisch angelegt sind die Beiträge der Herausgeber: Reinhard Marx sieht den Priester als Zeugen und Werkzeug des Hl. Geistes, Peter Schallenberg dogmatische und moraltheologische Überlegungen zum katholischen Priesterbild kreisen um die evangelischen Räte.

Die skizzierten Priesterbilder leiden nicht unter Idealisierung. Vielmehr kommen sie aus nüchternen, liebender Wahrnehmung, aus ihrer Einbindung in gesellschaftliche Situationen, aus der Anfechtung in jeweils konkreter Zeit. Höchst anregend ist zum Beispiel, Guardinis Dostojewskij-Interpretation als Selbstspiegelung für sein Verständnis als Priester und Theologe zu lesen oder den „Engel“ als Modell-Gestalt des Priesters zu entdecken. So ist er Grenzgänger, Hüter der Transzendenz, der den Raum offen hält in einer sich selbstverschließenden Zeit. Erfrischend das

Anliegen der Therese von Lisieux: Priester aus der Isolation herauszuführen, vor Verstiegenheiten oder inhaltsleerer Frömmerei abseits vom Alltagswerk zu bewahren. Der „gütige Hirt und Vater“ mit dem „sanftmütigen und demütigen Herzen“, als den die Welt Johannes XXIII. erlebt hat, ist die Frucht eines lebenslangen Gehorsams in dem Bemühen, „alles auf Gott zu beziehen“, und zwar „in ständiger Vertrautheit mit Jesus“.

Es tut gut, die Theologie des Ordo nicht von vornherein auf Fragen der Zulassungsbedingungen oder der Kompetenz reduziert zu sehen. Der Blick auf Gestalten der Tradition entkrampft, wenn man sich in falschen Alternativen von Klerikalismus oder Säkularisierung festrennt. Zudem hilft er in Verweigerungsstrategien und Lähmungstendenzen. – In diesem Sinn ist das Buch gerade jüngeren Priestern zu empfehlen, die das II. Vatikanische Konzil positiv rezipieren und auf der Suche nach einer lebendigen, welt-priesterlichen Spiritualität sind.

Linz

Manfred Scheuer

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ ARENS EDMUND/HOPING HELMUT (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (QD183) Herder, Freiburg 2000. (199) Kart. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,-.

GEBARA IVONNE, *Die dunkle Seite Gottes*. Wie Frauen das Böse erfahren. (Theologie der dritten Welt, Bd. 27) Herder, Freiburg 2000. (224) Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 38,-.

GITTINS ANTHONY J. (Hg.), *Life and Death Matters. The Practice of Inculturation in Africa*. (Studia Instituti Missiologici 72) Steyler Verlag, Nettetal 2000. (175) Kart. DM 29,80.

LEHNER MARKUS (Hg.), *Mauerblümchen Theologie*. Zur Rolle der Theologie im Wissenschaftsbetrieb. (Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Bd. 12) Forum St. Stephan, Wien 2000. (67) Kart.

WAGNER GERHARD, *Herausforderung Vielfalt*. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie. (Wissen und Studium 3) Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1999. (113) Kart. 24,80.

WEIRER WOLFGANG/ESTERBAUER REINHOLD (Hg.), *Theologie im Umbruch*. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. (Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 6) Styria, Graz 2000. (350) Geb. S 298,-/DM 40,80/sFr 39,-.

WESSELY CHRISTIAN/LARCHER GERHARD (Hg.), *Ritus – Kult – Virtualität*. (Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 5) Styria/Graz und F. Pustet/Regensburg 2000. (202 + CD-ROM) Geb. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ BERGER RUPERT, *Ihr seid in Christus auferweckt*. Gestaltungselemente für Trauerfeiern. Bernward bei Don Bosco, München 2000. (96) Kart. DM 24,80.

ERNSPERGER BRUNO, *Aufbruch braucht Gestaltung*. Impulse für die Gemeindeentwicklung. Tyrolia/Innsbruck und Grünewald/Mainz 1999. (152) Kart. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

KAUFMANN JÜRGEN/KREITMEIR CHRISTOPH/WAGNER MAXIMILIAN, *Ein Quell in unserer Wüste*. Wegbegleitung in einem Trauerkreis. Echter, Würzburg 2000. (172) Kart. DM 34,-/S 248,-/sFr 32,-.

LEIMGRUBER STEPHAN/MÜLLER LUDGER, *Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit*. (Kirchenrecht im Dialog, Heft 2) Bonifatius, Paderborn 2000. (100) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80.

SCHLÖGEL HERBERT, *Profi & Profil*. Zum Ethos pastoraler Berufe. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (127) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,50.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BONGARDT MICHAEL, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen. (ratio fidei, Bd. 2) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (349) Kart. DM 68,-/S 496,-/sFr 64,50.

DIE JOHANNES BRIEFE. Übersetzt und erklärt von Johannes Beutler. (Regensburger Neues Testament) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (216) Ln. DM 48,-/S 350,-/sFr 45,50.

SCHOLTISSEK KLAUS, *In Ihm sein und bleiben*. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. (HBS 21) Herder, Freiburg 2000. (436) Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 93,-.

STEINS GEORG (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*. Die heilende Kraft der Klage. Echter, Würzburg 2000. (175) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

DOGMATIK

■ OTT HEINRICH/OTTE KLAUS, *Die Antwort des Glaubens*. Systematische Theologie in 50 Artikeln.

Unveränderter Nachdruck der 3., überarbeiteten und erweiterten Auflage. Kohlhammer, Stuttgart 1999. (544) Kart. DM 35,-/S 256,-/sFr 32,50.

WALDENFELS HANS, *„Mit zwei Flügeln“*. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. Bonifatius, Paderborn 2000. (141) Kart.

ETHIK

■ WANNENWETSCH BERND, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (366) Geb. DM 79,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ CHRISTEN EDUARD/KIRCHSCHLÄGER WALTER (Hg.), *Erlöst durch Jesus Christus*. Soteriologie im Kontext. (Theologische Berichte, Bd. 23) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2000. (148) Brosch. sFr 25,-/DM 29,80/S 218,-.

HÜTTER REINHARD, *Theologie als kirchliche Praktik*. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie. (BevTh 117) Kaiser, Gütersloh 1997. (290) Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 92,-.

STECK WOLFGANG, *Praktische Theologie*. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. I. (Theologische Wissenschaft 15,1) Kohlhammer, Stuttgart 2000. (686) Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE/WITTSTADT KLAUS (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963. Grünewald/Mainz und Peters/Leuven 2000. (721) Ln. DM 128,-.

BEDOUELLE GUY, *Die Geschichte der Kirche*. (Amateca, Bd. XIV) Deutschspr. Ausgabe: Bonifatius, Paderborn 2000. (316, 16 Farbbabb.) Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 64,-.

BUTTERWECK HELLMUT, *Österreichs Kardinäle*. Von Anton Gruscha bis Christoph Schönborn. Ueberreuter, Wien 2000. (224) Geb.

GATZ ERWIN, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band VI: Die Kirchenfinanzen. Herder, Freiburg 2000. (512) Ln.

GRESCHAT MARTIN (Hg.), *Deutsche und polnische Christen*. Erfahrungen unter zwei Diktaturen. (Konfession und Gesellschaft, Bd. 19) Kohlhammer, Stuttgart 2000. (204) Kart. DM 35,-/S 256,-/sFr 32,50.

REINGRABNER GUSTAV, *Joseph Schnaitberger – Bergmann und Exul Christi*. Evangelischer Presseverband, Wien 2000. (183) Kart.

POBITZER JOHANNA, *Das Gründercharisma des Sebastian Schwarz (1809–1870)*. Gründer des Institutes der Armen Schulschwester / Franziskanerinnen von Vöcklabruck. St. Peter, Salzburg 2000. (248, 50 Abb.) Geb. S 250,-/DM 34,50/sFr 32,-.

LEXIKA

■ TRE – THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Band 31: *Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie*. De Gruyter, Berlin 2000. (823) Ln.

LITURGIE

■ THALER ANTON, *Die gottesdienstliche Gemeinde hat Zukunft*. Zur Theologie des Gottesdienstes. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (Studien zur Pastoral-liturgie, Bd. 15) (203) Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

ÖKUMENE

■ SEIFERT KATHARINA, *Glaube und Politik*. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89. (EthSt, Bd. 78) Benno, Leipzig 2000. (378) Brosch. DM 48,-.

PASTORALTHEOLOGIE

■ HUXEL KIRSTEN, *Die empirische Psychologie des Glaubens*. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (448) Kart. DM 79,80/S 583,-/sFr 73,-.

KROCKAUER RAINER, *Sterne in der Nacht*. Botschaften von Kindern an der Grenze des Lebens. Kösel, München 1999. (142) Geb.

MOSER ULRICH, *Identität, Spiritualität und Lebens-sinn*. Grundlagen seelsorglicher Begleitung im Altenheim. (S.Th.P.S. 42) Echter, Würzburg 2000. (383) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

NAURATH ELISABETH, *Seelsorge als Leibsorge*. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (Theologie heute, Bd. 47) (276) Kart. DM 59,85/S 437,-/sFr 54,-.

PROBST MANFRED/AUGUSTIN GEORGE (Hg.), *Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion*

in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit. (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt, Bd. 3) Eos, St. Ottilien 2000. (416) Brosch. DM 35,-.

PHILOSOPHIE

■ BLUM PAUL RICHARD (Hg.), *Philosophen der Renaissance*. Eine Einführung. Primus, Darmstadt 1999. (245) Geb. DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

KREIMENDAHL LOTHAR (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Eine Einführung; *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Eine Einführung. Primus, Darmstadt 1999. (269; 253) Geb. Je DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

MOOREN THOMAS, *Making The Earth A Human Dwelling Place*. Essays in the philosophy and anthropology of culture and religion. Echter/Würzburg und Oros/Altenberge 2000. (351) Kart. DM 80,-.

TRAVERSO ENZO, *Auschwitz denken*. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburger Edition, Hamburg 2000. (368) Geb. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ BITTER GOTTFRIED (Hg.), *Religionsunterricht hat Zukunft*. Borengässer, Bonn 2000. (VI + 97) Kart. DM 15,80/S 115,-/sFr 15,-.

GREINER ULRIKE, *Der Spur des Anderen folgen?* Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften. (Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 11) Lit-Verlag, Münster 2000. (389) Brosch. DM 49,80.

HÖRING PATRIK C., *Jugendlichen begegnen*. Jugend-pastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (358) Kart. DM 59,85/S 437,-/sFr 54,-.

SCHNIDER ANDREAS (Hg.), *Erfahrungen mit Puzzle- und Glasperlenspielen im Cyberspace: Netburger. Das Brötchen im Netz*. Manumedia, Graz 1999. (171) Brosch. S 210,-/DM 30,-.

SPIRITUALITÄT

■ LEIMGRUBER STEPHAN (Hg.), *Gottes Geist bei den Menschen*. Grundfragen und spirituelle Anstöße. Don Bosco, München 2000. (132) Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,50.

RODENBACH NORBERT, *Nur zornig ist er echt?* Eine dialogische Einführung in die Jesusforschung. Selbst-verlag, Dinslaken 1999. (142) Kart. DM 16,80.

Katholisch-Theologische Hochschule Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 1999/2000

1. Rektorat

Rektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger O.Praem, Professor des Kirchenrechts (Beginn der zweiten Amtsperiode am 1. Juli 2000);

Prorektor: Dr. theol. Dr. theol. habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie.

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Mit dem Ende des Studienjahres wurde Prof. Dr. theol. Dr. phil. Karl Rehberger CanReg emeritiert.

3. Honorarprofessur

Mit Rechtswirksamkeit vom 1. Jänner 2000 berief der Magnus Cancellarius der KTHL, Diözesanbischof Dr.h.c. Maximilian Aichern, den Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft an der Hochschule, Dr. theol. Dr. theol. habil. Markus Lehner zum Honorarprofessor für Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft.

4. Ehrenpromotion

Am 31. Mai 2000 erhielt Univ.-Prof. Dr. DDr.h.c. Johannes Schasching SJ das Ehrendoktorat der Theologie. Er ist damit der erste Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

5. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden am 1. Juli 2000 spon- diert:

Birgit Götzfried (Regensburg): *Mysterium tremendum zur Jahrtausendwende. Theologische Implikationen in der Gegenwartsliteratur am Beispiel der Romane von Dean Koontz* (Dog- matik);

Michaela Maria Leppen (Garsten): *Das „Nur“ verweigern ... Zur Neubewertung von Haus-, Erziehungs- und Pflegearbeit auf dem Hintergrund der Feministischen Wirtschafts- ethik* (Moraltheologie);

Dipl.-Ing. Christa Meuwissen (Bad Hall): *I mecht a Schwesta werd'n, des wor allwei schau mei Gedaunga! Eine historisch-anthropologische Untersuchung über das Frauenbild der Bene- diktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mari- ens, Steinerkirchen an der Traun* (Kirchenge- schichte);

Elisabeth Mühlböck (Zwettl/Rodl): *Men- schenrechte? Zur philosophischen Begründung der Menschenrechte* (Philosophie);

John Nirappel (Kerala/Indien): *Zum Dienst- charakter des Priesteramtes* (Spirituelle Theo- logie);

Christoph Pfeiffer (Tribuswinkel): *„Ich aber bin unter euch wie der, der bedient“ (Lk 22,27c). Die historische Entwicklung der kirchlichen Dia- konie und des amtlichen Diakonats* (Kirchen- geschichte);

Ute Reithuber (Kremsmünster): *Strecke deine Hand aus über dieses Paar ... Die Segenshand- lung und ihre Texte bei der kirchlichen Trauung* (Liturgiewissenschaft und Sakramenten- theologie);

Johann Wimmer (Peterskirchen): *„... Komm, stell dich in die Mitte“ (Mk 3,3). Seelsorge als Begleitung von Menschen mit ‚Behinderung‘* (Pastoraltheologie).

6. Thomas-Akademie

Zu der Thomas-Akademie am 18. Jänner 2000 wurde Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl, emeritierter Ordinarius für Dogmatik in Salzburg, eingeladen. Das Thema seines Festvortrages lautete: *„Lässt er sich gratu- lieren? Vermutungen zum Geburtstag Jesu“*.

7. Dies Academicus

Der Dies Academicus vom 15. November 1999 stand unter dem Thema *„Markt und Moral. Zum Modell einer integrativen Wirt- schaftsethik“*. Als Hauptreferent sprach Univ.-Prof. Dr. Peter Ulrich (Universität St.Gallen).

8. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF-Hörfunk/Religion und der Evangelischen Superintendentur Oberösterreich veranstaltete die KTHL vom 14.–16. Juli 1999 eine Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster mit dem Thema: „*Der Mythos der Zahl – Das Jahr 2000*“. Vom 12.–14. Juli 2000 fand die diesjährige Ökumenische Sommerakademie zum Thema „*Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes*“ statt.

9. Publikationen

Neben der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ geben die Professorinnen und Professoren der KTHL seit diesem Studienjahr eine neue Schriftenreihe mit dem Namen „Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge“ heraus. Bisher erschienen sind:
Bd. 1: Rudolf Langthaler (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium*.
Bd. 2: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Der Mythos der Zahl – Das Jahr 2000. Apokalyptik in der Event-Gesellschaft*.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE LINZ

BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

MITTWOCH, 15. NOVEMBER 2000

Eucharistie und Abendmahl***Theologie und Ökumene vor einer neuen gesellschaftlichen Herausforderung***

Innerhalb des Gesprächs zwischen den Konfessionen gehört die Frage der Interkommunion bzw. der gegenseitigen Zulassung zu den Sakramenten („eucharistische Gastfreundschaft“) zu den drängenden, aber dennoch ungelösten Problemen. Der theologische Fortschritt, der am 31. Oktober 1999 in der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ seinen öffentlichen Ausdruck fand, ermutigt auch, sich um mehr Gemeinsamkeiten in der gottesdienstlichen Praxis zu bemühen. Doch wächst gleichzeitig der Verdacht, dass die Mitfeier der Messe bzw. des Abendmahles vielen immer weniger für ihren Glauben und ihr alltägliches Leben bedeutsam erscheint und dass insofern der zentrale kirchliche Vollzug auch innerhalb der Glaubensgemeinschaft(en) an Plausibilität verloren hat. In diesem komplexen Feld liturgisch-sakramentalen Handelns ist nach Orientierung und Perspektiven zu fragen.

10:00 – 12:30 Uhr

Kirchengemeinschaft und Feier der Eucharistie***Zur ökumenischen Diskussion um einen folgenreichen Zusammenhang***

Prof. Dr. Dorothea Sattler (Gesamthochschule Wuppertal)

Evangelische Anmerkungen: Prof. Dr. Gunther Wenz

Diskussion

14:00 – 17:00 Uhr

Für uns gegeben***Evangelische Abendmahlslehre und -praxis in ökumenischer Perspektive***

Prof. Dr. Gunther Wenz (Universität München)

Katholische Anmerkungen: Prof. Dr. Dorothea Sattler

Diskussion

20:00 – 21:30 Uhr

Konzert in der Ursulinenkirche

„Abendmahl“ – Musik und Texte zur Eucharistie

Christian Havel (Tenor), Peter Paul Kaspar (Orgel)

Evangelische Kantorei Linz (Leitung: Erich Posch)

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 148. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunkthemen:

Universalität und Weltkirche

- Heinrich Fasching: Die Herausforderungen der Weltkirche zu Beginn des dritten Jahrtausends 3 – 11
- Walter Raberger: Welt – Kirche: Weltkirche 12 – 24
- Józef Niewiadomski: Global village und Weltkirche 25 – 32
- Franz Gmainer-Pranzl: Verheißene Einheit und fragmentarische Identität. Von der Realisierung christlicher Hoffnung in der Lebenswelt der Ortskirchen 33 – 44
- Ilona Riedel-Spangenberg: Die Struktur der katholischen Kirche in neuer Perspektive 45 – 56

Spiritualität – lebensprägend

- Manfred Scheuer: Aufmerksamkeit und Hoffnung. Koordinaten christlicher Spiritualität 114 – 121
- Michael Plattig: Zeichen für die ganze Kirche. Zur Bedeutung der Orden und ihrer Spiritualität 122 – 131
- Peter Pawlowsky: Kompensation eines Herzfehlers. Gibt es eine Spiritualität der Laien? 132 – 138
- Brunhilde u. Thomas Leyener: „... du zeigst mir den Pfad zum Leben ...“ (Ps 16,11) Alltag und geistliches Leben im Pastoralen Dienst 139 – 145
- Elmar Gruber: Priestersein heute 146 – 151
- Peter Hofer: Mundwerker im Dienste Gottes und des Lebens. Spiritualität und Predigt 152 – 160
- Chiara Hoheneder: Exerzitien im Alltag – ein Weg zur gelebten Spiritualität. „Gott in allen Dingen suchen und finden“ (Ignatius von Loyola) 161 – 168
- Matthias Scharer: Spiritualität als Schulkultur 169 – 175

Schöpfung und Geschöpflichkeit

- Ferdinand Dexinger: „Wir alle sind das Werk deiner Hände“ (Jes 64,7). Die Schöpfung als Werk Gottes in der biblischen Religion 226 – 239
- Franz Gruber: „Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5). Grundlinien einer Theologie der Schöpfung 240 – 249
- Winfried Haunerland: Brauchen wir ein neues Fest? Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie 251 – 261
- Christoph Baumgartinger: Vertrauen in die Welt sichern. Schöpfungstheologische Dimensionen in der Volksfrömmigkeit 262 – 268
- Herbert Kalb: Tierschutz und Religionsfreiheit. Zum Schächten nach dem Erkenntnis des österreichischen Verfassungsgerichtshofs vom 17.2.1998 269 – 275
- Karl Werner Boissl: Das Tier in Therapie und Pädagogik 276 – 280
- Marian Machinek: Die Idee des Kreationismus in der philosophisch-theologischen Tradition Polens 281 – 286

Gottesrede – Gottesfrage

- Jan Kerkhofs: Gott in der Alltagssprache der Europäer 338 – 347
- Thomas Kroll: „... deine Bilder stehn vor dir wie Namen“. Auf der Suche nach Gott im Kino der Gegenwart 348 – 357
- Ludger Schwienhorst-Schönberger: Gottesbilder des Alten Testaments 358 – 368
- Clemens Sedmak: Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie ... 369 – 378
- Ottmar Fuchs: Gott ist kein Hampelmann 379 – 386

Abhandlungen:

Hans-Joachim Sander: Glauben im Format 2000 – ein ökumenisches Ohrmachtsproblem. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache der Kirchen	58 – 68
Sabine Pemsel-Maier: Frauen in der Seelsorge – theologische Begründung und praktische Konkretion	70 – 78
Franz Gruber: Wahrheit und unbedingter Sinn. Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II	176 – 184, 288 – 299
Adam Seigfried: Ein Meilenstein der Ökumene: Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre	185 – 198, 301 – 309
Josef Gelmi: Wichtige päpstliche Dokumente zur Inquisition und Hexenverfolgung	388 – 395
Bernhard Eder: Katholische Soziallehre und Migration. Zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Ordnung	396 – 404
Hanjo Sauer: Neue Paradigmen, alte Argumente? Zur Fundamental- theologie von Jürgen Werbick	405 – 410

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	80 – 83, 310 – 313, 411 – 414
--	-------------------------------

Autorenverzeichnis:

v. Balthasar Hans Urs, Leben aus dem Tod (M. Scheuer)	109
Maria für heute (M. Scheuer)	331
Bär Michael, Homiletik im Priesterseminar Passau 1828–1964 (R. Zinnhobler)	101
Baumer Iso, Niklaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach (M. Scheuer)	110
Baumgartner Hans Michael / Waldenfels Hans (Hg.), Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts (M. Hofer)	328
Baumgartner Konrad (Hg.), Gemeinde gestalten (M. Lehner)	217
Berger Rupert, Neues Pastoralliturgisches Handlexikon (W. Haunerland)	102
Bernhard v. Clairvaux / Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke, Bd. X (W. Knoch)	430
Boberski Heiner, Der nächste Papst (R. Zinnhobler)	89
Bontz Herbert, Unzeitgemäße Gottsuche (F. Gmainer-Pranzl)	223
Bramly Serge / Rheims Bettina, INRI (H. Sauer)	317
Brandt Hans Jürgen / Hengst Karl, Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (R. Zinnhobler)	98
Braulik Georg, Studien zum Buch Deuteronomium (F. Hubmann)	422
Brocker Manfred / Nau Heino (Hg.), Ethnozentrismus (F. Gmainer-Pranzl)	85
Bsteh Andreas / Mirdamadi Seyed M. (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und religiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive (J. Janda)	108
Butzkamm Aloys, Mit der Bibel im Heiligen Land (F. Hubmann)	203
Christe Wilhelm, Kirche und Welt (A. Eckerstorfer)	437
Deeken Andreas, Glaube ohne Begründung? (A. Eckerstorfer)	329
Die Große Bibel der Moderne (M. Leisch-Kiesl)	325
Dittrich Achim, Protestantische Mariologie-Kritik (F. Gmainer-Pranzl)	209
Duffrer Günther (Hg.), Ein Leben für die singende Gemeinde (M. Stuflesser)	433
Eizinger Werner, Wortgottesdienste. Die Werktage der Fasten- und Osterzeit I + II Die Sonn- und Feiertage der Fasten- und Osterzeit (M. Stuflesser)	89
Auf dem Weg zu Gott (Ch. Baumgartinger)	90
Fahr Friedrich (Hg.), Kirchensteuer (S. Lederhilger)	202
Feige Gerhard (Hg.), Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis? (F. Gmainer-Pranzl)	88
Fischer Brigitte, Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans (J. Janda)	86
Fuchs Guido, Mahlkultur (M. Stuflesser)	215
Füglister Notker, Die eine Bibel – Gottes Wort an uns (F. Hubmann)	321

Gadille Jacques / Mayeur Jean-Marie (Hg.), Liberalismus, Industrialismus, Expansion Europas 1830–1914 (R. Zinnhobler)	428
Ganzer Klaus, Kirche auf dem Weg durch die Zeit (R. Zinnhobler)	97
Gaukesbrink Martin, Die Sühnetradition bei Paulus (Ch. Niemand)	91
Glaser Franz, Frühes Christentum im Alpenraum (R. Zinnhobler)	214
Grosse Kracht Hermann-Josef, Kirche in ziviler Gesellschaft (F. Gmainer-Pranzl)	418
Grossruck Johann, Das Stift Schlägl und seine Pfarren im Dritten Reich (J. Ebner)	211
Guggenberger Wilhelm, Niklas Luhmanns Systemtheorie (F. Gruber)	95
Gubler Marie-Louise, Im Haus der Pilgerschaft (A. Friedl)	421
Hahnen Peter, Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (J. Habringer)	223
Halter Hans / Lochbühler Wilfried (Bearb.), Ökologische Theologie und Ethik I–II (A. Riedl)	321
Hartmann Gerhard / Schnith Karl (Hg.), Die Kaiser (R. Zinnhobler)	100
Hauke Manfred, Die Firmung (W. Haunerland)	102
Hell Silvia, Die konfessionsverschiedene Ehe (W. Haunerland)	434
Heller Andreas / Heimerl Katharina / Husebö Stein (Hg.), Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun (M. Lehner)	321
Hofer Michael, Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit (F. Gmainer-Pranzl)	106
Hollerweger Hans, Lebendiges Kulturerbe Turabdin (D. Winkler)	202
Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (M. Scheuer)	221
Inhoffen Peter u.a. (Hg.), Demokratische Prozesse in den Kirchen? (R. Zinnhobler)	319
Jahrbuch der Österreichischen Augustiner-Chorherren-Kongregation 1999; 2000 (W. Haunerland)	427
Kampert Otmar, Das Sterben der Heiligen (R. Zinnhobler)	325
Kapellari Egon, Zu Pfingsten in Jerusalem (W. Haunerland)	205
Karrer Leo, Die Stunde der Laien (M. Lehner)	435
Kaspar Peter Paul, Zur Firmung (W. Haunerland)	205
Klasvogt Peter / Lettmann Reinhard (Hg.), Priester mit Profil (F. Gmainer-Pranzl)	420
Kochanek Hermann, Spurwechsel (J. Janda)	415
(Hg.), Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt (J. Janda)	415
Körner Bernhard u.a. (Hg.), Bischofsbestellung – Mitwirkung der Ortskirche? (R. Zinnhobler)	319
Kranemann Benedikt, Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster (W. Haunerland)	103
Kraus Wolfgang, Zwischen Jerusalem und Antiochia (Ch. Niemand)	207
Kremer Jacob, Enthüllungen der Zukunft (F. Gmainer-Pranzl)	422
Krockauer Rainer, Sterne in der Nacht (M. Lehner)	435
Kunzler Michael, Amen, wir glauben (J. Singer)	423
Langthaler Rudolf (Hg.), Theologie als Wissenschaft (W. Beinert)	316
Liebmann Maximilian (Hg.), Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche (R. Zinnhobler)	319
List J. / Schmitz H. (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts (D. Kitta)	215
Lonerger Bernhard J.F., Gnade und Freiheit (F. Gmainer-Pranzl)	424
Loya Joseph / Ho Wan-Li / Jih Chang Sin, The Tao of Jesus (J. Janda)	417
de Lubac Kardinal Henri, Meine Schriften im Rückblick (J. Hörmandinger)	331
Lütz Manfred, Der blockierte Riese (W. Haunerland)	84
Macculloch Diarmaid., Die zweite Phase der englischen Reformation (G. B. Winkler)	100
Machovec Milan, Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen (M. Hofer)	218
Malek Roman (Hg.), Hongkong (F. Gmainer-Pranzl)	85
Marböck Johannes, Weisheit im Wandel (F. Hubmann)	208
Marx Reinhard / Schallenberg Peter (Hg.), „Ihr seid der Brief Christi“ (M. Scheuer)	439
Mensen Bernhard (Hg.), Globalisierung (F. Gmainer-Pranzl)	318
Arbeit (F. Reisinger)	438
Moll Helmut (Hg.), Zeugen für Christus (R. Zinnhobler)	210
Müller Karl / Ustorf Werner (Hg.), Einleitung in die Missionsgeschichte (J. Janda)	104
Münkler Herfried (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde (F. Gmainer-Pranzl)	418
Mvuanda Jean de Dieu., Inculturer pour évangéliser en profondeur (F. Gmainer-Pranzl)	87

Nohl Hermann, Einführung in die Philosophie (M. Hofer)	106
Ollig Hans-Ludwig / Wiertz Oliver J. (Hg.), Reflektierter Glaube (F. Gmainer-Pranzl)	426
Pantoucek Peter / Vyslouzil Monika (Hg.), Die moralische Profession (M. Lehner)	426
Pax Christi Oberösterreich (Hg.), Franz Jägerstätter (M. Würthinger)	213
Peitz Heinz-Hermann, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie (F. Gruber)	326
Pemsel-Maier Sabine, Der Traum vom ewigen Leben (M. Scheuer)	420
Raschzok Klaus, Christuserfahrung und künstlerische Existenz (M. Leisch-Kiesl)	432
Ratzinger Card. Joseph / v. Balthasar Hans-Urs, Maria – Kirche im Ursprung (M. Scheuer)	438
Reuter Rainer, Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments I (Ch. Niemand)	91
Reuntner Richard / Bito Helen / Wiesinger Peter, Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Vöcklabruck. Südliches Hausruckviertel (R. Zinnhobler)	431
Rogowski Cyprian, Die catechetische Unterweisung in Polen nach dem II. Vatikanischen Konzil (F. G. Friemel)	330
Sainitzer Lukas (Bearb.), Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan (R. Zinnhobler)	427
Sallaberger Johann, Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1468–1540) (R. Zinnhobler)	214
Schmidinger Heinrich (Hg.), Zeichen der Zeit (F. Gmainer-Pranzl)	203
Schmidt-Leukel Perry, Theologie der Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	93
Schneiders Werner, Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert (M. Hofer)	106
Scholl Norbert, Ein Bestseller entsteht: Das Matthäusevangelium (Ch. Niemand)	422
Schubert Kurt, Bibel und Geschichte (F. Hubmann)	322
Sepp Hans Rainer, Praxis und Theoria (F. Gmainer-Pranzl)	107
Spendel Stefanie Aurelia / Wagner Marion (Hg.), Maria zu lieben (E. Stadlmeier)	221
Stadler Alisia, Die Psalmen (F. Hubmann)	208
Staschelt Ulrich / Turk Elwine, Leitfaden für Arbeitslose (S. Lederhilger)	419
Steinkamp Hermann, Die sanfte Macht der Hirten (H. Deisenberger)	105
Strahm Doris, Vom Rand in die Mitte (F. Gmainer-Pranzl)	94
Thaler Anton, Die gottesdienstliche Gemeinde hat Zukunft (W. Haunerland)	433
Theologische Realenzyklopädie TRE Bd. 28; Bd. 29; Bd. 30 (G. Bachl)	432
Thönnies Dietmar, Gottesdiensten vorstehen (Ch. Freilinger)	206
Marienfeiern im Kirchenjahr (Ch. Freilinger)	206
Tomka Miklós / Zulehner Paul Michael, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (M. Lehner)	86
Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas (M. Lehner)	416
Tomka M. / Malauskatté A. / Navikas A. / Toš N. / Potočnik V., Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien (M. Lehner)	416
Treml Hubert, Spiritualität und Rockmusik (I. Kögler)	219
Uhl Florian / Boelderl Artur (Hg.), Rituale (P. Ebenbauer)	314
Venard Marc (Hg.), Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750) (R. Zinnhobler)	322
Volonté Paolo, Husserls Phänomenologie der Imagination (F. Gmainer-Pranzl)	436
Wagner Marion, Die himmlische Frau (M. Bayer)	200
Waldenfels Hans, Gottes Wort in der Fremde. (F. Gmainer-Pranzl)	209
Weiler Rudolf (Hg.), Der Tag des Herrn (F. Gmainer-Pranzl)	319
Weiss Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden (R. Zinnhobler)	101
Ziebertz Hans Georg, Religion, Christentum und Moderne (J. Janda)	88
Eingesandte Schriften:	110, 332, 439
Register	444

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Heimat bieten oder Wege begleiten“
Hadwig Müller:	 Im Übergang zu einer noch nicht gewussten Kirche
Vera Francz:	 „Kirche im Gegenwind“

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. 0732/784293-4142, 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	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
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 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

Gottesdienste, die auf die Lebenswelt von Schule und Familie Bezug nehmen



Anton Dinzinger / Heidi Ehlen
Gottes bunter Regenbogen

Thematische Gottesdienste im Jahreskreis
für Schule und Gemeinde

Reihe: Konkrete Liturgie

204 Seiten, zahlr. s/w-Abb., kart.

DM 29,80 / sFr 28.- / ÖS 218,- / ISBN 3-7917-1733-2

32 praxisnahe Gottesdienstmodelle für die verschiedensten Anlässe: für Schulanfang oder -ende, für Feiern zur Einführung in den Glauben, für Erntedank, Kirchweih, Weltmissions-sonntag... Hilfreich die generellen Hinweise zur Vorbereitung und Durchführung der Gottesdienste. Mit zahlreichen Abb. und altersgerechten Liedern.

Anregungen, für neue, zeitgemäße Formen der Gottesdienstgestaltung



Gepriesen bist du, Herr

Gebete für Wortgottesdienste
mit Kommunionsspendung

Reihe: Konkrete Liturgie. 104 Seiten, kart.

DM / sFr 19.80 / ÖS 145,- / ISBN 3-7917-1726-X

Immer mehr Gemeinden feiern auch an den Werktagen Wortgottesdienste mit Kommunionsspendung. Dazu sind ganz eigene, neue Gebete erforderlich, Texte, die nicht auf eine Messe bezogen sind. Deshalb enthält das Buch auch keine Modelle, sondern zeitlose Texte: z. B. Eröffnungs- und Schlussgebete, neue Lieder zur Übertragung selbst und eucharistische Lobpreisgebete nach der Übertragung. Auch für eucharistische Anbetungsstunden geeignet.

Verlag Friedrich Pustet
www.pustetverlag.de



Die Frage nach Gott in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft

Auf neuestem Diskussionsstand bietet Wolfgang Klausnitzer den Stoff des fundamentaltheologischen Traktats „Gott und Religionen“. Die behandelten Themen sind hochaktuell:

- **Existiert Gott?**– Christliche Entwürfe
- **Gottesbilder der Weltreligionen**
(Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam)
- **Gibt es „Heil“ außerhalb des Christentums?**
- **Wie verhält sich das Christentum zu anderen Religionen?**
- **Die Herausforderung durch Atheismus und Nihilismus**
- **Wie kann man das Wort „Gott“ theologisch verantwortet gebrauchen?**
- **Gibt es eine adäquate Gottesanrede?**

Fast täglich führt uns die multikulturelle Gesellschaft die Brisanz solcher Frage vor Augen. Der Bamberger Fundamentaltheologe leitet zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesen Themen an und zeigt Wege der Vermittlung. **Besonders akzentuiert werden die Fragen um das Zusammenleben der Religionen.**



Neu im Herbst 2000:

Wolfgang Klausnitzer
Gott und Wirklichkeit
Lehrbuch der Fundamentaltheologie
für Studierende und Religionslehrer
392 Seiten, kart.
DM 38,- / sFr 36,- / öS 277,-
ISBN 3-7917-1730-8

Verlag Friedrich Pustet
www.pustetverlag.de

