

S. Kovacic zeigen, dass es, trotz offizieller Religionsfreiheit, auch dort eine rigide Unterdrückung der Kirche gab sowie Versuche, über patriotische Klerusvereinigungen die Rombindung zu lockern, was aber kaum gelang. Als eine Institution, die sich dem totalitären Regime nicht gebeugt hatte, genoss die Kirche ab 1990 sogar erhöhtes Ansehen.

Viel stärker wirkte sich, wie die Ausführungen von G. Feige erkennen lassen, die Kirchenverfolgung in Rumänien aus. Hier unterlagen die Kirchen einer „lückenlosen“ staatlichen Kontrolle (143). Doch die vorhandene starke Widerstandskraft der Katholiken verhinderte zum Beispiel die Bildung einer „Friedenspriesterbewegung“. Die gegenwärtige Normalisierung der Verhältnisse ist noch im Gange und sieht sich „vielen ungelösten Problemen“ gegenüber (149).

E. Gatz schildert das „Staatskirchentum“ in der Zeit des herrschenden Kommunismus in Tschechien, das sich als eine Form eines neuen Josephinismus kennzeichnen lässt (198), sich aber zum Unterschied von diesem als durchwegs kirchenfeindlich erwies, was man jedoch mit Hilfe einer „Friedenspriesterbewegung“ zu kaschieren versuchte. Das Überleben des Katholizismus ist u.a. auch einer starken „Untergrundkirche“ zu danken (220). Das kirchliche Leben blieb auch nach dem kurzen Prager Frühling „geknebelt“ (212). Das „Gesetz über die Freiheit des religiösen Lebens“ 1991 beendete „das System staatlicher Kirchenhoheit“ (217). Die Zurückhaltung Roms gegenüber der ehemaligen Untergrundkirche mit ihren geheim geweihten Bischöfen, Priestern und Priesterinnen löste bei den Betroffenen und ihren Anhängern Enttäuschung bis Erbitterung aus (220). Heute gehören etwa 42% der Bevölkerung Tschechiens der katholischen Kirche an, die sich um die Behebung der materiellen und geistigen Schäden aus der Zeit der Verfolgung müht. In dem ausgezeichneten Beitrag von G. Adrianyi über Ungarn lässt sich nachvollziehen, wie raffiniert vorgegangen wurde, um den Kommunismus zu etablieren (Fusion mit der Sozialdemokratischen Partei) und die Kirche möglichst zu unterwandern. Von der brutalen Niederschlagung des Aufstands von 1956 waren auch die katholische Kirche und ihr Klerus betroffen. 1961 waren fünf von elf Diözesanbischöfen sowie 1514 Geistliche in Haft beziehungsweise amtsbehindert. Ein 1964 abgeschlossenes Abkommen mit dem Hl. Stuhl brachte in Wirklichkeit vor allem dem Staat Vorteile, dem zum Beispiel die Kandidaten für Bischofsstühle vorzuschlagen waren (255). Dass Rom darauf einging, wirkt fast makaber, wenn man bedenkt, dass man heute in dieser Frage den Ortskirchen keine echte Beteiligung zubilligt. Angestrebt und

weithin erreicht wurde in Ungarn eine Gleichschaltung der Amtsinhaber mit dem Regime, was zur Entstehung einer Gegenbewegung von engagierten Priestern und Gläubigen führte (vgl. G. Bulany). Diese stieß bei der Kurie jedoch eher auf Ablehnung.

Unsere knappen Ausführungen dürften gezeigt haben, dass es sich bei diesem Band nicht nur um ein wichtiges Nachschlagewerk handelt, sondern dass darüber hinaus eine erste zusammenfassende Darstellung der Leidensgeschichte der katholischen Kirche unter dem Kommunismus geboten wird. Gewünscht hätte man sich gerade für diesen Band die Beigabe mehrerer Übersichtskarten, da sich im behandelten Zeitraum vor allem die Diözesangrenzen geändert haben. Dankbar ist man aber für die verlässlichen Register, die nicht nur Orte und Personen, sondern auch Sachbezüge erschließen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

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

■ HENSE ANSGAR, *Glockenläuten und Uhrenschlag*. Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 32) Duncker & Humblot, Berlin, 1998. (418) DM 124,-/S 905,-/sFr 110,50.

Ein „Trend zur Glocke“ wird wieder festgestellt – auch in den neu errichteten Kirchenbauten von Stadtrandsiedlungen. Es bedarf nicht erst der Abhaltung von „Internationalen Glockentagen“ (wie sie vom Glockenreferat der Diözese Linz im Stift St. Florian im Herbst 2000 organisiert wurden), um auf die facettenreichen, damit verbundenen Fragestellungen hinzuweisen, denn bereits die Diskussion um Mobilfunkanlagen in Kirchtürmen führt zu kontroversen Diskussionen und rückt ein Nachdenken über die Funktion von Glockentürmen stärker denn je ins Bewusstsein.

Damit ist aber auch die hier zu besprechende Dissertation, die an der Juristischen Fakultät der Universität Freiburg angenommen wurde, aufgrund ihrer Themenstellung von der Kategorie „Kuriosa“ in den Bereich „interessantes Nachschlagewerk“ umzusortieren. Bei näherer Betrachtung erweist sich nämlich die Frage nach den juristischen und kanonistischen Implikationen von „Glockenläuten und Uhrenschlag“ als signifikantes Beispiel des fragilen Verhältnisses von Kirche und Staat, von Symboltheologie und säkularen Bürgerwünschen, wobei die Kultusfreiheit zum Gradmesser wird. Zwar gibt es in

dieser Arbeit nur wenige Österreich-Bezüge (zum Beispiel 158, 173), doch haben die Argumentationen und Problemanzeigen durchaus überregionale Bedeutung. Dies gilt vor allem für die kultur-, sozial- und theologiegeschichtlichen Exkurse oder die mentalitätshistorischen Erläuterungen.

Nach einer kurzen Einführung in den materiellen Gegenstand (die Glocken) wird zunächst auf den „innerkirchlichen Bereich“ eingegangen (Teil 1). Dabei stellt der Verf. die von der staatlichen Judikatur getroffene und gelegentlich auch von kirchlichen Institutionen rezipierte Differenzierung des Glockenläutens als „liturgisch“ und des Zeitschlagens als „nichtsakral“ in Frage, indem er den jeweiligen (ökumenischen) Symbolgehalt und die vielfältigen Funktionsüberschneidungen vom/ins Profane(n) erläutert. In detaillierten Angaben werden die universal- und partikularkirchlichen Aspekte des „Glockenrechts“ sowohl der katholischen Kirche (im CIC/1983 finden sich nur noch mittelbare Normen, und diözesan dominieren technische Richtlinien) als auch des evangelischen Kirchenrechts erörtert, wobei die geschichtlichen oder aktuellen Missbrauchsmöglichkeiten eines politisch motivierten Glockenläutens illustrativ angesprochen werden.

Im 2. Teil werden die Grundlagen der Kultusfreiheit in der staatlichen Glockengesetzgebung von der Reformation bis zum Nationalsozialismus behandelt. Kirchtürme und Glockengebrauch waren immer schon bedeutsame Zeichen (korporativer) öffentlicher Kultusfreiheit und konnten bei ihrer Verweigerung als Instrument konfessioneller Dominanz eingesetzt werden, bis schließlich die Gesichtspunkte kommunaler Polizeiordnungen bestimmend wurden. Im Dritten Reich erkannte das Regime die (identitätsstiftende und kommunikative) Symbolkraft der Glocken und versuchte ungeniert die Verfügungsmacht darüber zu erlangen, während man das Gut freier Kultusausübung (individuell wie korporativ) immer mehr beschnitt. Charakteristisch ist das Bestreben damals, „die Kirchen zu entpolitisieren und das öffentliche Leben zu entkonfessionalisieren“ (185), wozu auch die Glockenpolitik und Glockenhoheit diene.

Im 3. Teil werden schließlich die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Kirchenglockenläutens erarbeitet, wobei schon die Einbeziehung der diesbezüglichen Rechtsprechung zu den brisanten Fragestellungen führt. Dabei lässt ein Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichtshofes (1994) aufhorchen, wonach „sogar ein Gebetsläuten nicht mehr als Religionsausübung, sondern ‚hauptsächlich als Akt der Volksfrömmigkeit‘ angesehen (wird), auf den eher verzich-

tet werden könne“ (195). Die scheinbare Belanglosigkeit dieser Aussage verbirgt eine markante Veränderung der gesellschaftlichen Wertung und der verfassungsrechtlichen Anerkennung freier Religionsausübung, wie der Verf. anschaulich und mit zahlreichen Belegen dartun kann. Anhand einer Analyse von Art. 4 (2) GG und dessen „offenem Religionsbegriff“ wird deutlich, dass bei einer hochindividualisierten Interpretation der Religionsfreiheit der Rechtsschutz des Glockenläutens als Manifestation einer Gemeinschaft brüchig wird. Zudem verliert das bislang maßgebliche Kriterium des kirchlichen „Selbstverständnisses“ zunehmend an Plausibilität, wenn auch „der religiös-weltanschaulich-neutrale Staat ... (in seiner Definitionsmacht) ... weder zwangssäkularisierend indifferent noch sonst zu sehr inhaltlich-deterministisch urteilen darf“ (208). Es geht also für den Staat darum, sowohl die Ausübung des „Kommunikationsgrundrechtes“ in Art 4 (2) GG als auch die gemeinsame Nutzung freier Umweltressourcen (zum Beispiel Raum und Ruhe) miteinander in Beziehung zu setzen und die staatlichen beziehungsweise staatskirchenrechtlichen Schutzpflichten wahrzunehmen; dies lässt sich an etlichen problematischen Fällen gut überprüfen (zum Beispiel Mahnläuten am Fest der Unschuldigen Kinder; politisches Demonstrations-Läuten; „ziviles“ Beerdigungsläuten etc.). Diesbezüglich kommt auch die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der Religionsgemeinschaften (nach Art. 140 GG i.V.m. 137 (3) WRV) zum Tragen, wonach Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre Angelegenheiten selbständig verwalten dürfen, sofern sie für ihr Wirken erforderlich sind.

Im 4. Teil werden die verfassungsrechtlichen Schranken des Glockenläutens und des Kirchturmbaus beschrieben. Dies betrifft zunächst den Gesundheitsbereich: so ist der Lärmschutz im biologisch-physiologischen Sinne vorrangig, während eine emotionale Belästigung als „zumutbar“ ertragen werden muss. Die juristisch relevanten Tatbestände einer Gesundheitsschädigung oder -gefährdung sind auszuschließen, ist eine sozialadäquate Bagatelbeeinträchtigung zu erdulden. Glockenschläge in der Nacht beziehungsweise am frühen Morgen oder in Kurorten etc. sind dabei je gesondert zu betrachten. Die Diskussion um die Schulkreuze – oder der Streit um den Standort mancher Moscheen mit ihren Minaretten in unseren Breiten – belegt, dass die Frage bezüglich der „negative(n) Religionsfreiheit versus Kirchturm und Glockenläuten“ (278) nicht einfach fiktiv ist. Nach der Erfassung des Rechtsstatus als „res sacrae“ und der Präsentation von Lösungen hinsichtlich der Zulässigkeit

des Verwaltungsrechtsweges (Teil 5) wird das Glockenläuten abschließend noch mit dem staatlichen Immissionsschutz konfrontiert, wobei die Grenzen juristischer Terminologie im Berührungsbereich mit dem kirchlichen Symbolsystem deutlich werden (etwa bei der Zuordnung von Glocken als „Betriebsanlage“ mit eventuell schädlicher Umwelteinwirkung oder der Bedeutung des Bebauungsrechtes). Interessante Konkretisierungen über Messergebnisse, Auflagen zur Schalldämpfung, Untersagungsmöglichkeiten und behördlichen Ermessensspielraum beenden den – nicht bloß für Juristen – überaus informativen Band. Ein ausgiebiges Literaturverzeichnis, die Übersicht über die (Bundes- und Landes-)Rechtsprechung sowie ein Sachwortverzeichnis beschließen das Buch.

Linz

Severin Lederhilger

KUNST

■ RAUCHENBERGER JOHANNES, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*. Schöningh, Paderborn 1999. (455) Kart. DM 128,-/S 934,-/sFr 117,80. ISBN 3-506-73782-1. Der Autor dieses höchst anregenden Buches stellt die Frage: Kann sich die Präsenz Gottes bildlich artikulieren? Wenn dies für möglich gehalten wird, darf Kunst kein Randproblem der Theologie sein, sondern gehört in ihr Zentrum. Sie ist ein Erkenntnisort für die systematische Theologie. Diese darf sich nicht isolieren, sondern muss in ständigem Kontakt mit der Kunstgeschichte und deren Methoden stehen. Im Feld der Theologie ist Bildlichkeit biblisch zu begründen; biblische Bildlichkeit muss als Kontinuitätskategorie verstanden werden. Rauchenberger nennt fünf Modelle, die den theologischen Status der Bilder markieren: das dialektische, das narrative, das typologische, das ontische und das „ikonoklastische“ Bildkonzept. Es mag überraschen, dass letzteres als „Bildkonzept“ bezeichnet wird. Doch bleibt das Bilderverbot ein Wächter gegen alle Versuche, sich Gottes in der Anschauung oder im Begriff zu bemächtigen. Trotz des Bildverbotes, das ja zunächst ein Kultbildverbot war, ist Bildlichkeit für das Christentum essentiell. Inbegriff für die Erscheinung Gottes in der Bibel ist die „Herrlichkeit“ (kabod, doxa). Dieser Begriff schließt die Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit ein. Der Mensch vermag wegen des strahlenden Glanzes das Antlitz Gottes nicht zu schauen und der Maler es nicht darzustellen, doch kann er ihm im Wolken-dunkel begegnen (wie Mose) oder im Gekreuzig-

ten die Herrlichkeit Jesu erkennen (wie die Jünger). Die Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit wird im Mandylion formal eingelöst: das Antlitz Jesu scheint aus dem Lichtgrund nach vorn hervorzukommen, so dass es den Charakter der Epiphanie evoziert.

Für das narrative Bildkonzept kann sich der Autor auf Wolfgang Kemp berufen, der den lange Zeit obsolet gewordenen Begriff der „christlichen Kunst“ wieder salonfähig gemacht hat, allerdings in anderem Sinn wie noch im 19. Jahrhundert. Kemp hat – für die Kunst etwa von 400 bis 1400 – eine spezifische Form der Narrativität nachgewiesen, die im Gegensatz zum mythischen Modell der Antike auf der Überzeugung ruht, dass Geschichte als historisch-linearer Vorgang zu verstehen ist. Bildlicher Ausdruck des einmaligen Eingriffes Gottes in die Geschichte ist die vertikale Bildstruktur, der Gegensatz von Oben und Unten im Bild. Eine Sonderform von Narrativität ist das typologische Bildkonzept, die Gegenüberstellung des Alten und Neuen Testaments.

Das ontische Bildkonzept greift auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten und die Bezeichnung Christi als „Bild des unsichtbaren Gottes“ im Neuen Testament zurück (Kol 1,15). Johannes Damascenus hat darauf seine Rechtfertigung der Bilder im Christentum gegründet. In Christus, dem Menschgewordenen, ist Gott darstellbar geworden. Damit hat er den Ikonen der Ostkirche eine theoretische Begründung geliefert: im Abbild ist das Urbild gegenwärtig, weshalb Bilder verehrungswürdig sind.

Soweit so gut. Mit der Darstellung der fünf Bildkonzepte hat Rauchenberger überzeugend nachgewiesen, dass Bildlichkeit im Christentum biblisch legitimiert ist. Viel schwieriger ist die Frage, ob die biblische Bildlichkeit auch für die Gegenwartskunst noch von Belang ist. Hans Belting sieht bereits am Ende des Mittelalters eine Epochen-schwelle, wo an die Stelle der Kultbilder die „Kunstbilder“ getreten sind. Rauchenberger schränkt diese These wenigstens für den katholischen Raum ein, indem er nachzuweisen sucht, dass die gegenreformatorische Bildertheologie (Molanus, Paleotti, Bellarmín) „der Malerei und Plastik im katholischen Raum ein abgesichertes Fundament gab, auf dem sie weitestgehend in Kontinuität zur bisherigen Geschichte die bildende Kunst fortleben ließ“ (74). Er muss freilich zugeben, dass diese Bildertheologie auf keinem sehr hohen Niveau argumentiert hat, und widerlegt auch das Argument Beltings nicht, dass sich der Gebrauch der Bilder verändert hat. Für die Zeit der Aufklärung jedoch stellt der Autor selbst einen „Bruch“ fest, als dessen wichtigsten Zeu-