

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

HEIMAT BIETEN ODER WEGE BEGLEITEN

Franz-Hellinger · „Kirche im Gegenwind“

Kirchschläger · Volk Gottes unterwegs

Brantzen · Nur Beheimatete schenken Heimat

Müller · Im Übergang zu einer noch nicht
gewussten Kirche

Bitter · Alte Abbrüche und neue Überbrückungen

Marschütz · Zur Zukunft der Familie

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Lokale Theologien und globale Kirche (F. Gmainer-Pranzl)
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft,
Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Jahrbuch,
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Liturgie,
Pastoraltheologie, Philosophie, Religionspädagogik,
Religionswissenschaft, Spiritualität

1 2001

149. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2001

Schwerpunktthema: Heimat bieten oder Wege begleiten	
Vera Francz-Hellinger: „Kirche im Gegenwind“. Soziologische Beobachtungen als pastoraler Anspruch	4
Walter Kirchschräger: Volk Gottes unterwegs. Zur Weg-Dimension von Kirche	17
Hubertus Brantzen: Nur Beheimatete können Heimat schenken	26
Hadwig Müller: Im Übergang zur einer noch nicht gewussten Kirche	33
Abhandlungen:	
Gottfried Bitter: Alte Abbrüche und neue Überbrückungen. Zum „garstigen Graben“ zwischen Liturgie und Katechese	43
Gerhard Marschütz: Zur Zukunft der Familie. Soziologische Befunde – theologische Herausforderungen	57
Bericht:	
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	66
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Franz Gmainer-Pranzl: Lokale Theologien und globale Kirche (Clemens Sedmak)	72
Besprechungen: Aktuelle Fragen (73), Anregungen für die Praxis (74), Bibelwissenschaft (75), Dogmatik (78), Ethik (80), Fundamentaltheologie (81), Jahrbuch (83), Kirchengeschichte (84), Kirchenrecht (88), Kunst (90), Liturgie (93), Pastoraltheologie (96), Philosophie (101), Religionspädagogik (103), Religionswissenschaft (105), Spiritualität (107)	
Eingesandte Schriften	108
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz	112
Impressum	112

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz – Privatuniversität
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,
Prof. Dr. Dr. habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der Prof. Dr. Hubertus Brantzen, Südring 303, D-55128 Mainz
Mitarbeiter: Prof. Dr. Gottfried Bitter CSSp, Am Hof 1, D-53113 Bonn
Ass. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Mag. Vera Francz-Hellinger, Firsching 100, A-4483 Hargelsberg
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. Dr. Walter Kirchschräger, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern 7
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Doz. Dr. Gerhard Marschütz, Schottenring 21, A-1010 Wien
Dr. Hadwig Müller, Goethestraße 43, D-52012 Aachen

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.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

149. Jahrgang 2001

Herausgegeben von den Professoren und Professorinnen
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz –
Privatuniversität

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

REDAKTION:

Dr. theol. Dr. theol.habil. Winfried Haunerland
Professor der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Mag. theol. Franz Böhmisch
Assistent für Bibelwissenschaft des AT

Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Lederhilger OPraem
Professor für Kirchenrecht

Dr. theol. Dr. theol.habil. Markus Lehner
Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft; Honorarprofessor für
Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

Zu den beunruhigenden und manchmal lähmenden Erfahrungen in der Pastoral gehört, dass bewährte Konzepte von gestern plötzlich nicht mehr tragen und gleichsam ortlos geworden sind. Ob frühere Zeiten auch solche Erfahrungen gemacht haben? Tatsache ist jedenfalls, dass ein gewaltiger gesellschaftlicher und religiöser Umbruch zahlreiche volkskirchliche Selbstverständlichkeiten in die Krise geführt hat. Mehr und mehr ist die Vorstellung hinfällig, dass durch konzertierte Bemühungen in Elternhaus, Schule, gemeindlicher Katechese und kirchlicher Jugendarbeit auch die nächste Generation in die Kirche hineinwächst und diese ihr zur Heimat wird. Auch das gute Ziel, durch – vermehrte – seelsorgliche Anstrengungen kirchlichen Nachwuchs für die verschiedenen Handlungsfelder und Berufe zu rekrutieren, scheint über weite Strecken zum Scheitern verurteilt zu sein. Anerkennung finden freilich viele Seelsorger, die ein offenes Ohr haben für die Sorgen und Nöte der Menschen und ihnen bei Bedarf zur Verfügung stehen. Denn religiöse Bedürfnisse existieren, und dankbar greifen viele Menschen auch auf Angebote der Kirche zurück.

Wer in echter Zeitgenossenschaft seelsorglich wirken will, muss wahrnehmen, wie sich Mentalitäten verändern und wie die Menschen unserer Gesellschaft ihr Leben gestalten wollen. Wer ernst nimmt, dass Seelsorge immer auch ein Stück Selbstlosigkeit voraussetzt, wird bereit sein müssen, mit den Menschen zu leben und ein Stück ihres Weges mit ihnen zu gehen, ohne mit messbarem Erfolg rechnen zu dürfen. Zeigen können wir den Menschen den Weg, der unser Leben trägt. Aber be-

gleiten müssen wir die Menschen auf dem Weg, den sie selbst wählen.

Spätestens an dieser Stelle aber melden sich Fragen an. Ist ein solches Konzept selbstloser Wegbegleitung biblisch verantwortbar? War nicht das Ziel jesuanischer „Pastoral“ die neue Sammlung des Volkes Gottes? Darf eine Kirche, die ihren Ursprung und Auftrag nicht vergessen will, sich wirklich einreihen unter die religiösen Anbieter und kunden- und marktgerecht operieren?

Aber auch umgekehrt wird man fragen müssen, ob die Universalität der Botschaft Jesu nur eine einzige Form kirchlicher Vermittlung erlaubt. Hat es nicht auch bei Jesus punktuelle Begegnungen gegeben, die keineswegs zum Ruf in die konkrete Nachfolge führten? Und gehört vielleicht die zunehmende Bindungsunwilligkeit und -unfähigkeit zu den Zeichen der Zeit, die eine Kirche produktiv aufnehmen muss? Wird vielleicht gerade in heilsamen Begegnungen die Berufung der Kirche konkret, Sakrament für die ganze Welt zu sein?

Unser Heft versucht, die derzeit herrschenden religionssoziologischen Beobachtungen und Empfehlungen sehr bewusst in das Gespräch mit der Theologie zu bringen und nach theologisch verantwortbaren Optionen zu fragen. Gegen das Monopol der Gemeindebildung spricht die Gefahr einer sektenhaften Abgrenzung. Gegen eine allzu optimistische Rede von der selbstlosen Wegbegleitung ist unerbittlich zu fragen, wer denn auf Dauer das Subjekt solchen pastoralen Handelns sein soll. Die Träger der kirchlichen Seelsorge dürfen nicht aus dem Blick geraten, ihre geistlichen und menschlichen Quellen und die Grenzen ihrer Uneigennützigkeit und Offenheit müssen

im Blick bleiben, wenn pastorale Ziele nicht zur ethischen Überforderung werden sollen. Das gilt nicht nur für die Männer und Frauen, die hauptberuflich im pastoralen Dienst stehen. Das gilt auch für unsere Gemeinden insgesamt.

Die zunehmende Institutionskepsis der Gegenwart macht vielleicht auch darauf aufmerksam, dass die Kirche im Kern nicht von ihren Strukturen lebt. Institutionen sind keine lebendigen Träger von Seelsorge. Nur konkrete Menschen können seelsorglich handeln. Strukturen und Institutionen können helfen, aber seelsorgliches Handeln braucht gläubige Menschen, die aus der Mitte ihrer Christus- und Kirchenbeziehung heraus die Kraft finden, für andere da zu sein. Kirchliche Seelsorge lebt insofern von jenen Christinnen und Christen, die in der Kirche eine Heimat gefunden haben und diese Heimat auch erfahren dürfen. Die Sorge um die Kerngemeinde, die Sorge um jene, die nicht nur etwas von der Kirche wollen, sondern selbst Kirche leben wollen, ist insofern kein Luxus, der in unserer Zeit verzichtbar

wäre. Die Sorge um eine Kirche, die lebt, ist allerdings kein Selbstzweck, sondern zielt immer wieder auf den Auftrag der Kirche, den anderen diakonisch wie der barmherzige Samariter beizustehen und missionarisch Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die uns trägt.

Ihre Redaktion

* * *

Während der Drucklegung dieses ersten Heftes des neuen Jahrgangs erhielt die Katholisch-Theologische Hochschule Linz das Dekret über ihre Akkreditierung als erste Privatuniversität Österreichs. Mit dieser neuen staatlichen Rechtsstellung ändert sich nichts an ihrem innerkirchlichen Status als theologische Fakultät. Die Anerkennung als Privatuniversität erlaubt allerdings eine stärkere Zusammenarbeit mit anderen Universitäten, was schon jetzt vor allem den Studierenden für das Lehramt zugute kommt, die das Studium der Theologie mit dem Studium eines anderen Faches kombinieren wollen.

VERA FRAN CZ - HELLINGER

„Kirche im Gegenwind“

Soziologische Beobachtungen als pastoraler Anspruch

In den letzten Jahren werden die pastoralen Strukturen und bisherigen Selbstverständlichkeiten zunehmend in Spannung zur gesellschaftlichen und religiösen Realität wahrgenommen. Wir veröffentlichen in gekürzter Form den Überblick über einschlägige religionssoziologische Erkenntnisse, den die österreichische Soziologin der Linzer Dechantenkonferenz gegeben hat. (Redaktion)

In kirchlichen Kreisen wird immer häufiger ‚Kirche‘ metaphorisch mit dem Ausdruck ‚Gegenwind‘ verknüpft¹. Auch wenn die Stärke dieses Gegenwindes unterschiedlich beurteilt wird, so ist man sich jedoch innerkirchlich darüber einig, dass das ‚Schiff‘ Kirche seinen bisherigen Kurs nicht halten kann. Eine Kurskorrektur scheint unausweichlich, will man verhindern, dass in Zukunft immer noch mehr Kirchenmitglieder ‚von Bord gehen‘. Die Thematisierung der eigenen Zukunft ist daher in der Kirche zur (notwendigen) Selbstverständlichkeit geworden. Die Sozialgestalt der Kirche wandelt sich, muss sich ändern. Aber in welche Richtung soll der neue ‚Kurs‘ führen? Theologische Reflexionen über die Zukunftsfähigkeit der Kirche reichen hier nicht aus. Das Christentum war zu allen Zeiten eingebettet in den jeweiligen sozialen Kontext, weshalb eine soziologische Beschreibung der aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig erscheint. Im ersten Teil soll daher versucht werden, eine möglichst gültige *Zeit(geist)diagnose*, verbunden mit einem Ausblick auf die zukünftige gesellschaftliche Entwick-

lung, zu erstellen. Eng verknüpft mit der sozio-kulturellen Signatur einer Gesellschaft ist immer jene der *Religion*. Daher ist im zweiten Teil der Frage nachzugehen: Wie haben sich Kirche, Religion und die Einstellung der Menschen dazu in den letzten Jahrzehnten verändert? Die Entkirchlichung bringt immer öfter Menschen zu dem Entschluss, die Kirche ganz zu verlassen. Also geht es hier auch, allerdings nur cursorisch, um den *Kirchenaustritt*. Im dritten Teil soll ein neues Schlagwort beleuchtet werden, jenes vom *religiösen Markt*. Der letzte Teil beinhaltet *Perspektiven*, wie „sich die Kirchen dem Gegenwind anpassen können, ohne sich ihm auszuliefern, wie sie den ‚Gegenwind‘ als ‚Aufwind‘ oder ‚Rückenwind‘ wirken lassen könnten, ohne darüber zum Spielball der Beliebigkeit des ‚Zeitgeistes‘ zu werden“.²

1. Gesellschaft im Wandel

Bereits die Schwierigkeit, eine aktuell gültige Beschreibung für den Zustand unserer Gesellschaft zu finden, ist höchst aufschlussreich. Weist sie doch schon auf die große Dynamik der so-

¹ Vgl. etwa Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg 1999. Auch der Titel des Vortrages ist hier entlehnt!

² Ebertz 1999, 8.

zio-kulturellen Wandlungstendenzen hin. Zwei von der Soziologie favorisierte Begriffe sollen ausgewählt werden, um die Charakteristika moderner Gesellschaften zu bestimmen: die *pluralisierte Gesellschaft* und die *Erlebnissgesellschaft*.

1.1 Die pluralisierte Gesellschaft

Für moderne Gesellschaften charakteristisch sind die Prozesse der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung.

Strukturelle Pluralisierung

Industrialisierung und Demokratisierung haben die *strukturelle Pluralisierung* gefördert, das heißt unsere Gesellschaft hat sich in immer mehr Teilbereiche aufgespalten, die sich auf bestimmte gesellschaftliche Funktionen spezialisiert und jeweils eigene Werte und Normen etabliert haben. Diese einzelnen Teilbereiche, vor allem jene der Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, sind heute vorherrschend geworden. Die Menschen sind immer nur zeitweise Mitglieder der einzelnen Teilsysteme, müssen dort ihre Funktionen erfüllen und den Ausgleich zwischen den einzelnen Systemen eigenverantwortlich bewältigen. Von den Individuen ist also eine noch nie dagewesene Mobilität und Flexibilität gefordert. Aufgrund der immer größer werdenden Komplexität bestehen übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr oder können zumindest von den Menschen kaum mehr erkannt werden. „Es kommt deshalb nicht von ungefähr, dass die kirchlichen Distanzierungsprozesse unter den jungen Generationen, Männern und Berufstätigen am stärksten ausgeprägt sind,

also unter denjenigen Bevölkerungsgruppen, die der Vielfalt von sozialen Zugehörigkeiten, der Härte der Erfahrung der strukturellen Pluralisierung und dem von ihr ausgehenden Relativierungsdruck am stärksten ausgesetzt sind.“³ Obwohl sich die christliche Botschaft eigentlich auf alle Lebensbereiche bezieht, wurde die Kirche aus den gesellschaftlich relevanten Teilsystemen zunehmend verdrängt. Religiöses wird heute intimisiert und privatisiert. Kirchliches verliert im Bewusstsein der Menschen an sozialer Bestätigung und damit an Wirklichkeitscharakter. Diese Privatisierung des Religiösen bedeutet allerdings nicht, dass die religiöse Sozialisation weiterhin im privaten Bereich, vornehmlich also in der Familie und Verwandtschaft, stattfindet. Eltern schätzen zwar großteils noch eine religiöse Erziehung, halten sich dafür aber immer weniger für kompetent und wollen diese Aufgabe an die ‚Experten der Kirche‘ delegieren.

Individuelle Pluralisierung

Eine Folge dieses strukturellen Pluralisierungsprozesses ist die *individuelle Pluralisierung*, besser bekannt als *Individualisierung* – der Anspruch der Menschen auf Selbststeuerung des Lebens. Die teilweise auch staatlich gestützte Individualisierung hat zu einer größeren Teilhabe an den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen geführt. Individualisierung ist dennoch nicht gleichzusetzen mit Freiheits- oder Autonomiegewinn. Der gewonnenen Selbstverantwortlichkeit stehen in unserer komplexen Gesellschaft neue Zwänge gegenüber, die sich der Kontrolle der Menschen entziehen. Wir sind abhängig von den Leistungen der verschiedenen Teilsysteme. „Ohne ei-

³ Ebertz 1999, 103.

nen Zugang zur bezahlten Erwerbsarbeit lässt sich mit den neuen Freiheiten wenig anfangen. (...) Das eigene Leben hängt zum Beispiel ab von Kindergartenöffnungszeiten, Verkehrsanbindungen, Stauzeiten, örtlichen Einkaufsmöglichkeiten usw., von den Vorgaben der großen Institutionen: Ausbildung, Arbeitsmarkt, Arbeitsrecht, Sozialstaat, von den Krisen der Wirtschaft, der Zerstörung der Natur einmal ganz abgesehen.“⁴ Der ‚homo optionis‘ kann bei seinen Entscheidungen immer weniger auf traditionelle Verhaltensmuster zurückgreifen. Immer mehr geht der Rückhalt durch Primärgemeinschaften wie Familie, Verwandtschaft oder Nachbarschaft verloren. Heute ist jeder seines Glückes Schmied. „Chancen, Gefahren, Unsicherheiten der Lebensführung, die früher im Familienverbund, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen definiert waren, müssen nun von den Einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert, entschieden und bearbeitet werden.“⁵

Kulturelle Pluralisierung

Die *kulturelle Pluralisierung* hat neue ‚Sinnstiftungsproduzenten‘ geschaffen, die alternativ zur christlichen Kirche Möglichkeiten zur Weltdeutung anbieten und Handlungsorientierungen offerieren. Dadurch haben kirchliche Glaubensvorstellungen und -praktiken an Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit verloren. Bislang übliche Denk- und Verhaltensstandards werden in Frage gestellt. Diese Entwicklung wird durch die Massenmedien noch verstärkt. Neben neuen religiösen Bewe-

gungen entsteht ein schillerndes Spektrum von sogenannten ‚verkappten‘ Religionen, die von der Psychoanalyse bis hin zum Okkultismus, vom Vegetarismus bis zur Nacktkultur reichen. Solche freien Angebote fordern nicht die gleichen sozialen Gemeinschaftswerte und Verbindlichkeiten ein wie die traditionelle Kirchenbindung, kommen daher der Individualisierung des modernen Menschen entgegen.⁶

1.2 Die Erlebnisgesellschaft

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass es angesichts der Vielgestaltigkeit unserer Gesellschaft äußerst schwierig ist, eine eindeutige soziologische Identifikation vorzunehmen. Die moderne Gesellschaft wird als Risiko-, High-Tech-, Konsum-, Wettbewerbs- oder Leistungsgesellschaft bezeichnet. Alle diese Kurzformeln treffen sicherlich zu. Kultursoziologisch gesehen ist unsere Gesellschaft, meint Gerhard Schulze, vor allem aber eine ‚Erlebnisgesellschaft‘.⁷ In der Nachkriegszeit bis weit in die 60er Jahre hinein waren die Menschen ‚außenorientiert‘, das heißt sie verfolgten die Ziele: Überleben, Mehrung und Sicherung des Besitzstandes und Vorsorge für die Kinder. Aus der Erfahrung von Knappheit und Mangel hatten sich Verhaltensorientierungen entwickelt, die an den äußeren Lebensbedingungen ansetzten. Durch die Vermehrung des Wohlstandes und damit Hebung des Lebensstandards kam es immer mehr zu einer ‚Innenorientierung‘. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht jetzt die Art und Weise, wie man das Leben erlebt, wie

⁴ Hans-Joachim Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 120.

⁵ Ulrich Beck, zit. in: Höhn 1998, 58.

⁶ Vgl. Ebertz 1999, 108.

⁷ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992.

man sich fühlt. Faszination, Spannung und Entspannung, Abwechslung und wenn möglich sogar Ekstase sind oberste Ziele. Es zählt nicht mehr nur der Besitz von Gütern, sondern vor allem deren Erlebniswert. Allerdings gibt sich der Konsument in der Erlebnisgesellschaft mit inneren Wirkungen allein nicht zufrieden. Selbstdarstellung nach außen hin ist genauso wichtig. Deshalb werden nicht nur die Güter selbst, sondern vor allem auch deren Design und Produktimage zur Hauptsache. „Der Konsum wird hierbei zum Medium des Selbsterlebens, der Selbstdeutung und der Selbststilisierung des Individuums.“⁸ Diese Erlebnisorientierung beschränkt sich aber nicht nur auf den Markt der Güter und Dienstleistungen, sondern prägt auch die Beziehungen der Menschen untereinander und ihre Einstellung zur Welt. Längst sind alle Bereiche des sozialen Lebens mit der Erlebnisvokabel verknüpft (es gibt Erlebnisbäder, Erlebniskaufhäuser, Erlebnisgastronomie u.ä.m.; selbst die Pädagogik und der Kirchenbesuch sollen ‚erlebnisaktiv‘ sein).

Die Selbstverantwortung für das eigene Glück setzt die Individuen unter den permanenten Druck, etwas erleben zu müssen. Es herrschen Wahlzwang und Zeitdruck. Und letztlich hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen. Neben der Angst vor Langeweile leben die Menschen folglich in ständiger Angst, aus den unendlichen Möglichkeiten das Falsche ausgewählt und dadurch ein besonderes Erlebnis verpasst zu haben. Diese Befürchtung entgangener Lebensfreude ist eine unerschöpfliche

Ressource des Erlebnismarktes. Gerade aber die relativ leichte Erfüllbarkeit von Wünschen nach Dingen und Erlebnissen führt in die Selbstentwertung. Auf der Suche nach dem verlorenen Reiz braucht man stärkere Dosen und erlebt dabei aber immer weniger. „Wo dann das Erstrebte Realität wird, stellt sich bald die Melancholie der Erfüllung ein. Die Gruppe der missmutig Vernügten wächst.“⁹

1.3 Gesellschaftliche Trends zur Jahrtausendwende

Seit 1945 schreitet der Prozess der Individualisierung unaufhaltsam voran. „Die Individualisierung hat den Konsum zum wichtigsten sinnstiftenden Ritual aufgewertet und einen Hedonisierungs-Prozess ausgelöst, der sich scheinbar ad infinitum fortzusetzen schien.“¹⁰

Die exzessiven Auswüchse des Ich-Kults der letzten Jahrzehnte flauen allerdings im urbanen Bereich ganz langsam ab. In den Städten wandelt sich die Erlebnisgesellschaft allmählich zur Überdrussgesellschaft. Im ländlichen Raum ist der Hedonisierungsprozess hingegen noch voll im Gange. So vergrößert sich die extrem hedonistische Rave- und Techno-Szene in ländlichen Gebieten weiterhin, während ihre Bedeutung im urbanen Raum bereits zurückgeht. Es steigt auch die Zahl der Single-Haushalte in den ländlichen Gebieten noch an, während beispielsweise in Wien die diesbezüglichen Zuwachsraten bereits fallen.¹¹

Durch die Zurückdrängung des Einflusses von Kirche, Familie und Staat

⁸ Höhn 43.

⁹ Höhn 64.

¹⁰ Rupert Weinzierl, Gesellschaftliche Trends zur Jahrtausendwende, in: Sozialwissenschaftliche Rundschau, 36. Jg., Heft 1/1996, 3–8.

¹¹ Weinzierl 4.

sowohl auf der institutionellen als auch auf der Werte-Ebene tat sich ein gewaltiges Vakuum auf, das auch durch Konsumrausch und die Spiritualität neuer religiöser Bewegungen nicht gefüllt werden konnte. Die entstehende Überdrussgesellschaft sucht nunmehr ihr Heil im ‚Soft-Individualismus‘, das heißt der Konsum bleibt weiterhin wichtigster sinnstiftender Akt, allerdings versuchen die Menschen, ‚ethisch und ökologisch verantwortungsbewusst‘ einzukaufen. Diesen ‚ethic consumers‘ steht seit Mitte der 90er Jahre die sich derzeit bildende Schicht der ‚Neuen Dekadenten‘ gegenüber. Wichtig für diese Dandys werden nun Werte wie Eleganz, Ironie, Stil, gutes Benehmen und eine gehörige Portion Glamour. „Die verzweifelte Suche nach klaren Identitäten wird mangels Erfolgsaussichten gar nicht erst angetreten. (...) Das deklarierte Ziel der ‚Neuen Dekadenten‘ ist es, Spaß zu haben (...).“¹² Dies allerdings souveräner und ästhetischer. Man betreibt ‚Stil mit Understatement‘, kritikloser Marken- und Luxuskult ist verpönt.

Das Individuum wird kaum mehr durch institutionelle Bindungen eingeschränkt, muss aber andererseits auf den Rückhalt aus diesen normierend wirkenden Gemeinschaften verzichten. Jeder muss sich seine eigene Biographie ‚zusammenbasteln‘. An die Stelle der klassischen Kernfamilie treten immer häufiger zusammengewürfelte Patchwork-Familien mit Kindern aus wechselnden Partnerschaften. Fixe Zweierbeziehungen sind zwar wieder zum angestrebten Ideal geworden, aber angesichts der enorm gestiegenen Ansprüche an die romantische Liebe

zerbrechen diese relativ rasch und werden durch neuerliche fixe Bindungen abgelöst („serielle Monogamie“). Der Trend zur ‚Post-Job-Organization‘, das heißt zu hauptsächlich kurzfristigen, flexiblen Beschäftigungen im Rahmen von einzelnen Projekten, wird die starre Arbeiter- und Angestelltenkultur sukzessive zerstören.¹³

Dieser sich stets noch beschleunigende Wandel verängstigt viele Menschen. Sie flüchten in den zur Jahrtausendwende sich abzeichnenden ‚Nostalgie-Trend‘. Die geradezu naiv anmutende Einfachheit früherer Jahrzehnte wird immer faszinierender. Das Modell des ‚Kommunitarismus‘, das heißt das Zurückgehen auf kleine, überschaubare Einheiten beziehungsweise die Wiederbelebung von Gemeinschaftswerten, gewinnt an Attraktivität. Im Konsumbereich führt die allgemeine regressive Grundstimmung zum Trend ‚Neue Authentizität‘. Die Menschen sehnen sich nach einem Flair der Echtheit aus der überschaubaren ‚guten alten Zeit‘. „Die zur Jahrtausendwende gefragten Produkte sollen also im Zuge der allgemeinen Nostalgie-Welle Glaubwürdigkeit und Geschichte suggerieren oder zumindest eine Illusion davon bieten.“¹⁴

2. Die Entwicklung von Religion und Kirche

Betrachtet man die Entwicklung der kirchenbezogenen Religiosität in den letzten Jahrzehnten, so zeigt sich neben einer zunehmenden Entkonturierung der Konfessionen auch ein gravierender Wandel in Bezug auf die soziale und normative Integrationskraft der Kirchen.

¹² Weinzierl 5.

¹³ Weinzierl 7.

¹⁴ Weinzierl 8.

Seit der Reformation ist die Kirchengeschichte immer auch Konfessionsgeschichte gewesen. Heute hat der konfessionelle Faktor, besonders bei den jüngeren Generationen, sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich weitgehend an Bedeutung verloren. Für viele Kirchenmitglieder hat die Konfession nur noch insofern Bedeutung, als diese die Adresse bestimmt, bei der man seine religiösen Serviceleistungen bezieht.¹⁵ Unter den Bedingungen dieser wachsenden Entkonfessionalisierung scheint die Betonung des gemeinsamen christlichen Erbes von seiten aller christlichen Kirchen ein Gebot der Stunde zu sein. „Aus dem ehemaligen Über-, Unter- und Gegeneinander der Konfessionen (...) ist, salopp formuliert, (...) ein Nebeneinander und schließlich ein Miteinander, ja auch ein ‚Durcheinander‘ geworden.“¹⁶

Wichtiger als die konfessionellen Konturen ist die Unterscheidung von ‚Kirchennähe‘ und ‚Kirchendistanz‘ geworden, Fragen der Kirchenbindung, der Kirchenmitgliedschaftsverhältnisse und der Vertrauenswürdigkeit der Kirchen insgesamt. Wie Michael N. Ebertz zeigt,¹⁷ wurde die persönliche Religiosität noch in den 1950er Jahren bis zur Mitte der 60er Jahre weitgehend als christliche, wenn nicht sogar kirchliche Religiosität praktiziert. Ab dieser Zeit steigen die Kirchengaustrittszahlen, wobei mehrheitlich Angestellte und Arbeiter die Kirche verlassen, also Angehörige der zukunfts-, konkurrenz- und aufstiegsorientierten mittleren Schich-

ten der Bevölkerung, auf die die ethischen Vorschriften der Kirche keinen verhaltensprägenden Einfluss mehr haben. Es sind meist Menschen aus der jüngeren Generation, Berufstätige und darunter eher die gut verdienenden Männer, welche die Kirche verlassen.

Strukturell wandelt sich die Kirche von der Institutions- zur Organisationskirche, hinsichtlich ihrer Sozialgestalt wird aus der Heils- eine Sozialkirche. Nach wie vor hoch ist allerdings die selektive Teilnahme an den kirchlich offerierten Lebenswende-Riten, das heißt die Hauptform von sichtbarer Religiosität ist weitgehend eine ‚Passagenreligiosität‘ geworden. Dramatische Einbrüche erlebt die kirchliche Sozialisation in den Familien. Die Mehrheit der Bevölkerung spricht dennoch der Kirche wichtige gesellschaftliche Funktionen zu. ‚Kirche ja‘ (für die anderen, für das Gemeinwohl) und ‚Kirche nein‘ (für mich) scheinen sich also nicht auszuschließen.

Kaum jemand in Österreich bezeichnet sich als nicht oder als wenig religiös. Religiös zu sein ist eine Art ‚sozio-kulturelle Selbstverständlichkeit‘.¹⁸ Der Anteil jener, die angaben, dass sie Gott spüren können, stieg zwischen 1994 und 1998 von 23 Prozent auf 35 Prozent. Im gleichen Zeitraum stieg allerdings auch der Anteil jener, für die Gott nicht ‚spürbar‘ ist, von 19 Prozent auf 26 Prozent.

Seit dem Ende der 1970er Jahre halten sich die Kirchengaustrittszahlen in Österreich auf einem hohen Niveau. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die

¹⁵ Ebertz 1999, 23ff.

¹⁶ Ebertz 1999, 29.

¹⁷ Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*. Frankfurt 1998, 73ff.

¹⁸ Vgl. Paul M. Zulehner, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen ‚Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990‘ und ‚Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990‘*, Freiburg 1991.

tatsächlichen Austritte nur wie die Spitze eines Eisbergs sind, denn durch die immer schwächer werdende Kirchenbindung der Menschen ist die latente Austrittsbereitschaft beachtlich größer geworden.¹⁹

Eine Umfrage der Diözesanfinanzkammer der Diözese Linz unter den im Jahr 1989 Ausgetretenen hat folgende Beweggründe für einen Kirchenaustritt erkennbar gemacht: Hauptgrund für den Kirchenaustritt ist nach Selbstangaben von Ausgetretenen der Kirchenbeitrag. Fast genauso häufig wird als Austrittsgrund aber der ‚Konservatismus‘ in der Kirche genannt. Die ‚Institution Kirche‘, so lautet die Kritik, ‚sei undemokratisch, hierarchisch, fortschrittsfeindlich, mittelalterlich, sie rücke nach rechts.‘ Die letzten Bischofsernennungen waren Anfang der 90er Jahre für rund 35 Prozent ein Austrittsgrund. 44 Prozent der damals Befragten erklärten ihren Austritt mit der antiquierten Sexualmoral der Kirche. Von 33 Prozent wurde der Umgang der Kirche mit den wiederverheirateten Geschiedenen als Grund angegeben. Allerdings wird Kritik als Rechtfertigung für den Kirchenaustritt immer seltener notwendig, weil der Kirchenaustritt immer weniger sozial stigmatisiert. Er ist inzwischen auch in ländlichen Regionen kein Tabu mehr. Das bedeutet, dass sich hinsichtlich der Kirchenbeziehung die traditionelle dörfliche Kultur abgeschwächt und der städtischen angeglichen hat. Kirchenaustritt bedeutet nicht zwangsläufig den Abschied vom Glauben, bei vielen Ausgetretenen bleiben Sympathien für

die Kirche erhalten. So meinten insgesamt 25 Prozent der befragten Ausgetretenen, dass es trotz ihres Austrittes manches gäbe, das ihnen an der Kirche gefalle.²⁰

Nicht immer ist der Grund für einen Austritt tatsächlich in der Kirche zu finden. Viele Kirchenaustritte sind vielmehr Folge des in unserer Gesellschaft gegenwärtig vorherrschenden Prozesses der Deinstitutionalisierung, Entöfentlichung und Privatisierung. Eine Strömung, die alle Parteien, Gewerkschaften, Vereine, kulturellen Institutionen, ja auch den Staat selbst betrifft und sich gegen alle Bindungen und Verpflichtungen wendet.

Die Gruppe der kirchlich Distanzierten stellt sicherlich die Mehrheit der Kirchenmitglieder dar. Ihre Zahl steigt ständig. Nur ca. 15 bis 20 Prozent der Kirchenmitglieder haben zumindest unregelmäßigen Kontakt zur Pfarre und/oder zu kirchlichen Angeboten.

Eine Analyse kommt für die große Mehrheit der kirchlich Distanzierten zu folgenden Thesen:²¹

1. Die distanzierten Mitglieder beschränken ihren Kontakt auf die Passageriten, den Gottesdienstbesuch an hohen Festtagen und die Zahlung des Kirchenbeitrages. Auch der Religionsunterricht ist eine Form des kirchlichen Kontaktes (Teilnahme und Entscheidung dafür oder dagegen).
2. Die Distanz zur Kirche schließt eine Zustimmung zu ‚christlichen Werten‘ wie Nächstenliebe oder Solidarität nicht aus.
3. Obwohl die Kirche auch von den kirchlich Distanzierten als moralische Instanz eingefordert wird, haben die Aussagen der Kirche zu politischen und sozialen Fragen kaum Auswirkungen auf das persönliche Leben der kirchlich Distanzierten.
4. Je geringer die Bindung an die Kirche, desto stärker ist die Wirkung von Konflikten in der

¹⁹ Vgl. Paul M. Zulehner/Hermann Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertstudie* (Österreichteil 1991), Düsseldorf 1993.

²⁰ Vgl. Thema Kirche: Kirchenaustritte – Sympathien bleiben, Nr. 6–7/1997, 4.

²¹ Diese Analyse wurde im Rahmen des Kommunikationsprojektes der Diözese Linz von der Arbeitsgruppe „Zielgruppen der Zukunft“ durchgeführt.

Gesamtkirche und desto irrelevanter sind Angebote der Pfarre beziehungsweise das Image diözesaner Einrichtungen für den Verbleib in der Kirche.

5. Eine spirituelle beziehungsweise Sinn-Suche ist auch bei distanzierenden Mitgliedern auszumachen. Diese Suche bleibt aber nicht auf das Angebot einer Konfession oder Weltanschauung beschränkt. Attraktive Angebote, die keinen konfessionellen ‚Bekenntniszwang‘ auslösen, werden auch von der katholischen Kirche angenommen. Die Entscheidung, ein kirchliches/pfarrliches Angebot anzunehmen, hängt besonders von der Glaubwürdigkeit, Sympathie und Kompetenz kirchlicher MitarbeiterInnen ab.
6. Der Anspruch der katholischen Kirche, im Besitz der alleinigen Wahrheit in religiösen Fragen zu sein, wird von den distanzierenden Mitgliedern nicht mehr akzeptiert.
7. Die Frage nach der eigenen Distanziertheit wird von fast allen Kirchenmitgliedern sehr differenziert beantwortet – es gibt viele unterschiedliche Grade der Ablehnung, aber auch der Zustimmung.
8. Ob kirchlich Distanzierte die christliche Botschaft als ‚attraktiv‘ empfinden, hängt von der Authentizität jener ab, die sie verkünden.
9. Auf der Suche nach Beantwortung religiöser Fragen werden fertige Antworten, die nicht authentisch wirken, nicht mehr akzeptiert. Insgesamt weicht die Zustimmung zu kirchlichen Lehr- und Glaubenssätzen einer ‚allgemeinen Transzendenzgläubigkeit‘.
10. Kirchliche Sprache, die aus fertigen Antworten Formeln gemacht hat, wird nicht mehr verstanden. Gleichermaßen können religiöse Rituale zu Formen ohne verständlichen Inhalt werden. Distanzierte erwarten, dass die Kirche ihren personalen Beziehungen und ihrer Lebenswelt in neuen und alten Ritualen mehr Aufmerksamkeit schenkt.
11. Auch kirchlich Distanzierte suchen die Zugehörigkeit zu Gruppen. Diese Zugehörigkeiten sind tendenziell nur so lange von Bestand, wie sie als nützlich und erfüllend erlebt werden. Die Bindung muss mit einem hohen Maß an Freiheit verbunden sein. Mit dem Zunehmen ‚temporärer Mitgliedschaften‘ muss gerechnet werden.
12. Wenn die kirchliche Praxis die Sorgen und Nöte der Menschen nicht ernst und Lehrsätze wichtiger als Menschen nimmt, verstärkt sie die Distanzierung.

3. Der religiöse Markt

Das schon über Jahrhunderte bestehende Nebeneinander mehrerer Religionen konstituierte noch keinen Markt, da der Einzelne in seine Religion hineingeboren und eine Konversion in der Regel durch starke soziale Sanktionen verhindert wurde.²² Durch die Religionsfreiheit ist das Bekenntnis zu einer Religion eine freie Entscheidung geworden, die Mitgliedschaft in einer Kirche unverbindlich und zumindest formell jederzeit auflösbar; dadurch ist ein religiöser Markt entstanden. „Jeder kann sich auf diesem Markt bedienen und das, was er als seine religiösen Bedürfnisse betrachtet, zwischen Kunstgenuss und Sinnstiftung, Unterhaltung und Heilserwartung in wechselnden Angeboten erwerben.“²³ Viele Menschen, auch Kirchenmitglieder, machen von dieser Wahlfreiheit Gebrauch. Sie lassen ihre Kinder taufen und gehen an den großen Festen in die Kirche. Sie besuchen aber möglicherweise auch eine fernöstliche Meditation, eine schamanistische Seance oder erwerben den III. Grad des Reiki. Das bedeutet, Religion wird heute in *Einzelleistungen* in Anspruch genommen.²⁴ Zur Größe und zu den Kunden des religiösen Marktes gibt es keine verlässlichen Daten. Innerhalb wie außerhalb der beiden großen christlichen Kirchen finden sich Gruppierungen mit evangelikaler, fundamentalistischer und charismatisch-pfingstlerischer Religiosität. Elitebewusstsein, Absolutsetzung einer bestimmten Form des Christseins, ein eindimensional-enges Bibelverständnis, überschaubare Gruppen, Gefühl, Erleben und allzu direkte Annahmen über Wirken und Fassbarkeit Gottes sind Kennzeichen dieser Frömmigkeitsstile.

²² Vgl. Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*, München 1997, 11.

²³ Zinser 8.

²⁴ Zinser 28.

Außerhalb der Kirchen reicht das Spektrum von Sekten, religiösen Bewegungen und Strömungen sowie Jugendreligionen bis hin zur modernen Esoterik.

Nach Angaben verschiedener Quellen zählen zwischen 20 und 30 Prozent der Kirchenmitglieder zu Praktikanten von Esoterik. Besonders angesprochen fühlen sich Mittelschichtsbürger ab 30 Jahren.²⁵ Esoterikmessen können mit beachtlichen Besucherzahlen rechnen. Die für esoterische Devotionalien, Kultgegenstände, Kurse usw. bezahlten Summen machen deutlich, dass die Kunden solcher Messen bereit und in der Lage sind, zur Befriedigung ihrer esoterischen und religiösen Bedürfnisse zum Teil erhebliche Beträge aufzuwenden.²⁶ Der Anspruch der Esoterik besteht in der Hilfestellung für ein gutes, glückliches Leben. Sie versteht sich als ethischer Beitrag zu einer positiven Weltentwicklung und verhilft zu einem Wiederfinden göttlicher Mächte, die die Menschen aus der Krise führen können. Die Angebote zur Einweihung in uraltes Wissen über verborgene Kräfte sollen die Ängste vor Krankheit, Sinnlosigkeit, Einsamkeit und Tod aushaltbar machen. Die Kultführer und Händler auf dem esoterischen Markt versprechen das ‚Wiederfinden der eigenen Seele und eigenen Kraft‘.²⁷ „Konsequent wird ein Themenbereich, der in allen Religionen eine wichtige Rolle spielt, so gut wie nie angesprochen: die Regeln zwischenmenschlichen Verhaltens. Nicht angesprochen wird die Freiheit des Einzelnen und die Frage, wie diese Freiheit mit der Freiheit jedes anderen in Übereinstimmung zu bringen ist.“²⁸ Die Esoterik als eine neue ‚Religion des Marktes‘ entwickelt daher auch keine moralischen Normen für den Umgang mit anderen Menschen und bezieht möglicherweise aus dieser Unverbindlichkeit einen Gutteil ihrer Attraktivität.

4. Perspektiven

In der Kirche gibt es nach Meinung von Michael Ebertz verschiedene Strategien, um auf den ‚Gegenwind‘ zu reagieren:²⁹

Zum einen existiert zunächst die *Strategie des Einigeln*: Überzeugt von der Richtigkeit der alten Lösungen („Das haben wir immer so gemacht“), lässt man alles beim Alten, mit leichten Korrekturen an der Peripherie. Krisen und Schwierigkeiten werden ausgesessen, weil sie als vorübergehend definiert werden. Man hofft auf kommende, wieder bessere Zeiten.

Zum anderen sind die Vertreter der *Strategie des Durchwurstelns* aufgeschlossen für Veränderungen in der Umwelt der Kirche. Sie versuchen, es allen recht zu machen und jede sich bietende Chance zu nutzen. Der gesellschaftliche Kontext wird als unabänderlich hingenommen, man muss sich, mehr oder minder ohnmächtig, darauf einstellen. Gleichzeitig muss man aber auch den innerkirchlichen Widerstand gegen Veränderungen und Neuerungen berücksichtigen.

Diese beiden Einstellungen scheinen für die mancherorts favorisierte These von der begrenzten Lernfähigkeit der Kirche zu sprechen. Es gibt allerdings noch eine weitere Möglichkeit, den ‚Gegenwind‘ als ‚Aufwind‘ oder ‚Rückenwind‘ wirken zu lassen, und zwar die *Strategie der Entwicklung beziehungsweise Selbststeuerung*: Die Kirche ist aufgeschlossen für die Veränderungen in ihrer Umwelt, erkennt unausweichliche Anpassungsprozesse, versucht aber gleichzeitig, diese in Entwicklungsprozesse umzuwandeln. Das bedeutet, Kontextveränderungen werden nicht nur ohnmächtig als Zwang zur Anpassung oder zum Rückzug hingenommen, sondern als *Lern- und Ver-*

²⁵ Stefan Schlager, Kommunikationsprojekt der Diözese Linz; nach: Georg Schmid, Im Dschungel der neuen Religiosität: Esoterik, östliche Mystik, Sekten, Islam, Fundamentalismus, Volkskirchen, Stuttgart 1992, 55–58.

²⁶ Zinser 65.

²⁷ Zinser 83.

²⁸ Zinser 91.

²⁹ Ebertz 1997, 140f.

änderungschance begriffen. Die Kirche erlebt sich dabei selbst als gestalt- und veränderbar.

Einige der möglichen Wege zur Realisierung dieser dritten Strategie sollen nachfolgend kurz skizziert werden.

4.1 Ästhetisierung des Glaubens

Die Menschen in der Erlebnisgesellschaft suchen, vielleicht aufgrund ihres niemals gestillten Hungers, nach Erfahrungen des Mystischen, Göttlichen. Sie wollen sich allerdings immer weniger mit vorgefertigten Erklärungen, Dogmen oder ‚oberhirtlichen‘ Vorschriften zufrieden geben. Die etablierten Kirchen scheinen also nur dann zukunftsfähig zu sein, wenn sie religiöse ‚Live-Erlebnisse‘ möglich machen. Denn bei ihrer Suche nach Lebenssinn und Glaubensgewissheit verlassen sich die Menschen immer mehr auf ihre eigene Erfahrung und immer weniger auf traditionelle, überlieferte heilige Schriften. Der Weg aus der Krise (so es denn wirklich eine gibt!?) kann aber nicht darin bestehen, dass die Kirche einfach die Handlungsmuster der Erlebnisgesellschaft übernimmt, das heißt als ein weiterer Erlebnisanbieter einen religiösen ‚Erlebnismarkt‘ einrichtet, aus dem Interessierte dann das eine oder andere Angebot auswählen. Dennoch kommen Theologie und Kirche nicht umhin, sich mit der Mentalität der Erlebnisgesellschaft – das heißt also dem Wahlhandeln, der Innenorientierung und der Erlebnisrationalität – auseinanderzusetzen. So inkompatibel, wie man auf den ersten Blick glauben möchte, sind die Werte der Erlebnisgesellschaft und des Chris-

tentums nicht. H.-J. Höhn vertritt sogar die provokante These, die Erlebnisgesellschaft wäre bloß die säkularisierte Spielart der Suche nach dem Besonderen und Ungewöhnlichen, das heißt also nach dem Außeralltäglichen, das man früher im Religiösen zu finden gehofft hat. Denn geht es nicht auch im Christentum um Wege zum Glück, zum gelingenden Leben?³⁰

In der Erlebnisgesellschaft ist auch die Religiosität erlebnisorientiert. Riten und Bekenntnisse sind nur insofern wichtig, als sie gewünschte innere Wirkungen erzeugen. Entscheidend im religiösen Erleben ist nicht mehr der Inhalt, sondern das bloße Ergriffenwerden, egal wovon. Welche Aufgabe kommt dem Christentum in der Erlebnisgesellschaft dann noch zu? „Sein Anliegen ist die Enttrivialisierung dessen, was Unterhaltungsindustrie und Erlebnismarkt als Sinn und Glück ausgeben.“³¹ Es reicht aber nicht aus, nur gegen Kommerzialisierung und Banalisierung zu sein. Nachdem in unserer Gesellschaft das Optische dominiert, könnten die Symbole und Zeichen des Christentums einen möglichen Weg darstellen, um den Menschen mitzuteilen, dass es hinter der Welt der Waren und abseits vom Erlebnismarkt noch etwas anderes gibt. Aber „braucht eine neue Zeit nicht auch neue Zeichen?“ „Verkündigungssprache, religiöses Brauchtum und kirchliche Feste im Jahreskreis verlieren heute ihre soziale Resonanz (...), weil sie aus einer Zeit und einer Gesellschaft stammen, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand.“³² Die kirchliche Sprache muss sich mehr der heutigen Alltagswelt anpassen,

³⁰ Vgl. Höhn 68–71.

³¹ Höhn 99.

³² Höhn 107–109.

wenn die religiöse Botschaft verstanden werden soll. Daraus ergibt sich auch die Forderung nach neuen, zeitgemäßen Formen der Liturgie.³³

4.2 Kirche als ‚soziales Netzwerk‘

Der pluralisierten Gesellschaft ist eine pluriforme Sozialgestalt der Kirche entgegenzustellen. Für die Außenwahrnehmung von Kirche ist es von Vorteil, sich mit modernisiertem Vokabular zu präsentieren – der Begriff des *Netzwerkes* bietet sich an.³⁴ Unter einem sozialen Netzwerk versteht man ganz allgemein eine Menge von sozialen Einheiten und den zwischen den Einheiten bestehenden sozialen Beziehungen. Diese einzelnen Einheiten sind einerseits autonom, andererseits aber nicht unabhängig. Das Netzwerkmodell geht davon aus, dass die einzelnen Kirchengemeinden ihre eigenen Angelegenheiten mit mehr Selbstständigkeit regeln. Es setzt dabei voraus, dass zwischen den Teilsystemen Austauschprozesse in Gang kommen. Netzwerke können eine hohe Integrationskraft aufweisen, weil sie sowohl familiäre als auch bürokratische Organisationsformen beheimaten können. Kirche als Netzwerk mit vielen Organisationen und mehreren Zentren könnte größere Freiheitsgrade individueller Religiosität erlauben. Derzeit ist man in der Kirche entweder ‚drinnen‘ oder ‚draußen‘, ein ‚Dazwischen‘ ist nicht vorgesehen (obwohl dies schon für eine große Mehrheit zutrifft). Die Zugehörigkeit zu einem Netzwerk ist weniger scharf definiert, dadurch könnte

eine größere Durchlässigkeit und Elastizität kirchlicher Handlungsspielräume erreicht werden. Mit dem Netzwerkmodell müsste auch die Mitgliedsrolle neu überdacht werden: Im Netzwerk sollten alle eine Heimat finden können, ob als Kirchenmitglied, Sympathisant, Hauptverantwortlicher oder ganz Fernstehender. „Bildlich gesprochen: Will man feine Sardinen fangen, so wird man kleine Maschen knüpfen müssen.“

Die immer stärker frei gewählte Form von Teilnahme an Religion und Kirche, von *gradueller Partizipation* also, ist zu respektieren und zu legitimieren. Dafür erforderlich sind, wie eben beschrieben, außerhalb der Gemeinde liegende ‚Andockplätze‘. Solche Orte der Erstbegegnung stellen idealerweise die verschiedenen kirchlichen Bildungseinrichtungen, Exerzitienhäuser und Klöster dar. Hier begegnen einander Menschen, nicht nur zum Zweck der (religiösen) Bildung beziehungsweise Weiterbildung, sondern um eine ‚Auszeit‘ zu nehmen aus der Hektik und den Belastungen des Alltags. Die Suche nach Begegnung mit dem anderen, nach Ruhe und Entspannung kann durchaus als ‚Codierung‘ für die Suche nach Sinn interpretiert werden. „Wo Orte gemeinsam erlebten Christseins, wo Glaubensvertiefung und -vergewisserung stattfindet, was fehlt da noch, um von ‚Gemeinde‘ sprechen zu können?“³⁵

Anstatt den einzelnen Kirchengemeinden immer mehr Funktionen zuzuweisen und mit dieser Überforderung ihr Versagen zu programmieren, muss es

³³ Isidor Baumgartner, Gestalt (und) Wandel christlicher Gemeinden. Vortrag anlässlich der Tagung „10 Jahre Gemeindeberatung“, Wels, 10./11. Oktober 1997, 8.

³⁴ Michael Hochschild, Sprechen die Kirchen zu wenig von Gott? Von der Notwendigkeit einer integrativen Pastoral, Vortrag auf der Arbeitskonferenz Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 12. Oktober 1998, 9–12.

³⁵ Baumgartner 10.

also darum gehen, vor allem im städtischen Bereich neue Orte und Strukturen kirchlicher Antreffbarkeit zu schaffen. Statistisch gesehen gibt es heute nicht nur mehr Menschen, sondern auch längst mehr Kirchenmitglieder, die *vor* den Gemeinden leben und nicht innerhalb. Auch wenn kirchenintern das Ideal der ‚Gemeinde‘ immer noch hochgehalten wird, so bedingt diese kirchliche Sozialform eine Milieuverengung. Durch die Konzentration auf einen kleinen, aber überschaubaren und intensiven Gemeindebetrieb erschwert die Kirche für viele den Zugang – und zwar für solche Menschen, die sich einerseits nicht binden wollen, die andererseits aber religiös aufgeschlossen sind und deren religiöses Suchen sich mit anderen Erlebniserwartungen verknüpft. „Verträgt die hier und da spürbare Kuschelwärme von Gemeinden überhaupt Fremdheit und Neuzugang?“³⁶

4.3 Kirche als Dienstleistungsorganisation

In dem Maße, wie sich die Kirche von der Überzeugungs- zur Dienstleistungsorganisation wandelt, gestaltet sich das Verhältnis der Kirchenmitglieder immer weniger in Richtung eines Überzeugungsverhältnisses, sondern wird für die Mehrheit ein Tauschverhältnis. Nicht mehr die Übereinstimmung mit kirchlichen Wertvorstellungen steht im Vordergrund, sondern der jeweils persönliche Nutzen, der aus der Kirchenmitgliedschaft gezogen wird. Solcherart zu ‚Kunden‘ gewordene Kirchenmitglieder sind der Auffassung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können. Eine kontinu-

ierliche Teilnahme an den kirchlichen Angeboten, vor allem am dichten Gemeinschaftsleben, halten sie nicht für notwendig.

Ausgewählt wird, was dem eigenen Nutzen und Frommen dienlich ist.³⁷ Nachdem die eigene kleine Lebenswelt für viele Menschen zum wichtigsten Binnenraum geworden ist, werden vor allem kirchliche Riten nachgefragt, die beispielsweise zur Stabilisierung der Familie beitragen sollen. Eine ähnlich große Nachfrage gilt den sozialen Dienstleistungen der Kirche, vor allem auch dann, wenn sie die Familie entlasten (zum Beispiel Kindergärten oder Pflegedienste). Klar zurückgewiesen werden hingegen kirchliche Einmischungsversuche in die Ehe oder Partnerschaft, das heißt die Kirchenmitglieder wählen sehr selektiv aus dem Kirchenangebot aus.

Die breite Nachfrage nach kirchlichen Riten und sozial-caritativen Dienstleistungen ist nicht auf bestimmte Schichten beschränkt. Das Kirchenmodell, das diese Dienste qualitativ, auf dem Stand heutiger zwischenmenschlicher Kommunikation anbietet, stößt auf breite Akzeptanz in der Gesellschaft. Die Kirche hat zwar ihr religiöses Monopol, aber noch nicht ihre Vormachtstellung auf dem ‚Riten-Markt‘ verloren. Allerdings verstärkt sich auch hier der Wettbewerb. Wenn sich die Kirche auf diese Konkurrenzsituation einlässt, dann muss sie künftig vermehrt in die seelsorgliche und rituelle Qualität der Begleitung von Menschen, die kirchliche Angebote nachfragen, investieren.

Die Kirche ist also herausgefordert, sich der modernen Welt anzupassen, ohne sich ihr anzugleichen. Die Mono-

³⁶ Ebertz 1997, 139.

³⁷ Ebertz 1998, 90.

polstellung der Kirche ist verloren. Bedeutet es nicht eine Vergeudung an Energie und Ressourcen, wenn man weiter darum kämpfen will? Es gilt auch Abschied zu nehmen von der Ideologie, dass Christsein sich nur in der Gemeinde ereignet und immer in Gemeinde einmünden muss. Der Pluralität in der Gesellschaft kann nur mit einer Kultur der Vielfalt und Verschiedenheit im Inneren der Kirche begegnet werden. Es ist notwendig, eine neue Kommunikationspastoral zu erproben, vielleicht anfangs in Form von räumlich, zeitlich, sachlich und sozial begrenzten Experimenten. Die Kirchenleitung und alle anderen Verantwortlichen sind herausgefordert, sich den wachsenden innerkirchlichen Spannungen zu stellen. In der Kirche herrscht immer noch ein „spirituell verbrämtes Einheits- und Harmoniebedürfnis, Konflikte werden verdrängt und damit unbrauchbar“ (Paul M. Zulehner). Daher ist es dringend notwendig, Konflikte als solche zu deklarieren und einer fruchtbaren Lösung

zuzuführen. Dazu gehört die Bereitschaft zum dialogischen Lernen ebenso wie ein kritisches Überdenken der herkömmlichen Machtstrukturen. „Vor allem aber ist Widerstand zu leisten gegen jede Art von Fundamentalismus.“ (Isidor Baumgartner)

Unsere differenzierte, hochspezialisierte Gesellschaft bringt eine ständig wachsende Vielfalt an Funktionen und Aufgaben, auch für die Kirche, hervor. Diesen immer größer werdenden Anforderungen begegnen die kirchlichen Mitarbeiter in der Mehrheit mit sehr viel Engagement und Kompetenz. Müssten nicht Wege gefunden werden, die Motivation und die Professionalität der Haupt- und Ehrenamtlichen noch zu steigern, anstatt immer noch das „Schwarze-Peter-Spiel“ (Michael N. Ebertz) zu betreiben, das heißt nach Schuldigen für die derzeitige Krisenerfahrung in der Kirche zu suchen? Gerade in schwierigen Zeiten wird es immer wichtiger, einander zu stärken und Mut zu machen. Nur wer begeistert ist, kann andere begeistern.

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Volk Gottes unterwegs

Zur Weg-Dimension von Kirche

Pastorale Fragen sind stets Fragen nach dem Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche aber muss sich immer wieder fragen, ob sie damit dem Willen ihres Herrn entspricht. Der beständige Rückblick auf die neutestamentlichen Schriften und auf die Periode ihrer apostolischen Frühzeit stellt dabei für die Kirche ein unverzichtbares Element der Selbstkritik, der Orientierung und der Erneuerung dar. Dem dienen die Beobachtungen zu einer neutestamentlichen Ekklesiologie des Luzerner Neutestamentlers. (Redaktion)

Lebensvollzug und Identität von Kirche sind kontrovers im Gespräch. In der Beurteilung verschiedener Konzepte wird auf den biblischen Befund zurückgegriffen, um unterschiedliche Zugänge zu belegen. Ausgangspunkt für ein solches Vorgehen kann die Jesusbewegung selbst sowie die Konkretisierung dieser Anfänge in der nachösterlichen Kirche sein. Der vielfältige Befund ist einerseits mit Vorsicht, andererseits auch mit unbefangener Offenheit zu analysieren, soll er eine Grundlage für heutiges Kirchenverständnis bilden.

In diesem Schnittfeld verschiedener Überlegungen will der folgende Beitrag versuchen, das Bild von Kirche als dem Volk Gottes, das unterwegs ist, zu skizzieren. Ausgangspunkt dafür ist ein Blick in die vorösterliche Sammlungsbewegung um Jesus von Nazaret (1). Auf dieser Grundlage kommt sodann das (nach-)österliche Werden von Kirche in den Blick (2). Die darin erkennbaren Grundlinien werden abschließend in Perspektiven für heutiges Kirchenverständnis weitergeführt (3).

1. Die vorösterliche Nachfolgegemeinschaft um Jesus von Nazaret

Sinn und Ziel des Wirkens Jesu von Nazaret können in seinen Eckpunkten bestimmt werden: Aufgrund des jähren Endes des Täuferwirkens (vgl. Mk 1,14) übernimmt Jesus von Nazaret zunächst die Führungsrolle in der Täuferbewegung¹, emanzipiert sich aber durch eine neue Akzentsetzung in seiner Verkündigung von dieser und gibt seinem Sprechen von Gott eine spezifische Richtung. Während der Täufer den Umkehrruf mit der Androhung des nahen Gerichts verbunden hatte (vgl. Lk 3,7–9 par Mt 3,7–10), ist für Jesus von Nazaret die Ankündigung der kommenden Königsherrschaft Gottes der Kerninhalt seiner Predigt. Aus dieser nunmehr anbrechenden Verwirklichung von Gottes liebendem Handeln ergibt sich die Konsequenz von Umkehr und Glauben für jene Menschen, die diese Botschaft hören (vgl. exemplarisch Mk 1,15). Man kann davon ausgehen, dass dieses engagierte Sprechen von einem liebenden Gott, der –

¹ Vgl. dazu E. Ruckstuhl, *Jesus – Freund und Anwalt der Frauen*, Stuttgart 1996, hier 12–26; J. Gnllka, *Jesus von Nazaret* (HThKNT SupplBd III), Freiburg 1990, 79–85; G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 184–198.

so zeigt das Wirken Jesu – uneingeschränkt das Heil des Menschen sucht, in der persönlichen Gotteserfahrung Jesu wurzelt. In den Evangelien ist dies zumindest momenthaft in der Erzählung über die Taufe Jesu (Mk 1,9–11 par) fassbar: Die Zu-beziehungsweise Ansage der in Liebe geprägten Vater-Sohn-Beziehung und die damit einhergehende Gotteserfahrung bilden die Grundlage dafür, dass Jesus selbst in seinem Wort und in seinem Handeln Gottes Heilsabsicht gegenüber den Menschen konkretisieren kann. Gerade dieser Rückhalt in Gott, seinem Vater², begründet auch den Anspruch, dass dieses Kommen der Königsherrschaft Gottes mit seiner eigenen Person verbunden ist³.

Diese Überzeugung Jesu drängt auf Weitergabe, und sie drängt auf Gemeinschaft. Jesu Verkündigungstätigkeit ist ebenso eine Konsequenz seines (religiösen) Selbstverständnisses und seiner Selbst-Werdung wie die Sammlung von Menschen um ihn, welche diese Erfahrung und Überzeugung mit ihm teilen. Die Entwicklung dieser Gemeinschaft muss nun weiter bedacht werden.

1.1 Berufung

Am Beginn der Gemeinschaft mit Jesus steht sein Anruf an einzelne Menschen.

Bezüglich dieses Vorgangs ist in den Evangelien eine größere Vielfalt erhalten geblieben, als generell beachtet wird⁴.

Die „klassische“ Berufungsszene erzählt den Ruf Jesu an die ersten vier Jünger (Mk 1,16–20). Sie ist in zwei parallelen Abschnitten streng schematisch aufgebaut und vermittelt das Grundverständnis von Berufung, wie es sich bereits in der frühchristlichen Tradition herausgebildet hat und seither erhalten geblieben ist. Die von Jesus ausgesprochene Aufforderung zum neuen Aufbruch (vgl. Mk 1,17a: *deute opiso mou* – „Auf! Hinter mich“) wird umgehend und kompromisslos erfüllt. Das geprägte Schema begegnet nochmals bei der Berufung des Levi (Mk 2,13–14), ähnlich auch beim Ruf Jesu an Philippus (Joh 1,43–44). Es kann nachösterlich auch narrativ ausgeprägt werden (vgl. Lk 5,1–11). Der in Lk 5,5 formulierte Einwand des Simon Petrus rückt die Erzählung näher an Vorbilder aus der jüdischen Tradition (vgl. zum Beispiel Jes 6,1–13; Jer 1,1–4). Der Verfasser des Johannesevangeliums skizziert in seiner Darstellung eine große Vielfalt von Wegen in die Jesusgemeinschaft⁵. Anders als die Darstellung des Markusevangeliums konzentriert er die Initiative nicht aus-

² Diese nahe Gotteserfahrung Jesu begründet wohl auch seine Ermutigung an die Menschen um ihn, diesen seinen Gott ebenfalls als „Vater“ anzusprechen (Lk 11,2 par). Vgl. zu dieser Sicht des Wirkens Jesu E. Ruckstuhl, Jesus (Anm. 1) 40; W. Kirchschläger, Jesus Christus – Retter der Welt, in: Konferenzblatt für Seelsorge und Theologie [Brixen] 108 (1997) 99–136, hier 102–103.105–107.

³ Vgl. Lk 11,14–23 par. Dieser christologische Entscheidungstext zeigt, dass sich an der Frage nach der Person Jesu – wörtlich – die Geister scheiden und damit die Zuordnung der in seinem Wirken erkennbaren Vollmacht zum Wirken Gottes oder zum Handeln des Bösen unausweichlich einhergeht: *Tertium non datur*. Vgl. dazu W. Kirchschläger, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit: Aufgang und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. v. H. Temporini/W. Haase, Berlin 1995, 1277–1356, hier 1283–1284.

⁴ Vgl. dazu J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (NTDErgreife 10), Göttingen 1993, 37–46; W. und E. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart 1995, 168–195; H. J. Venetz, So fing es mit der Kirche an, Zürich⁵ 1992, 41–70; W. Kirchschläger, Entwicklung (Anm. 3) 1284–1288; ders., Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi, in: Diakonia 28 (1997) 394–398.

⁵ Vgl. dazu P. Dschulnigg, Die Berufung der Jünger Joh 1,35–51 im Rahmen des vierten Evangeliums, in: FZPhTh 36 (1989) 427–447.

schließlich auf Jesus, sondern verteilt sie auf verschiedene Akteure: Der Täufer selbst verweist zwei seiner Jünger auf Jesus (Joh 1,35–39). In ihrem Suchen finden sie den Anfang ihrer Jesusgemeinschaft⁶. Diese Erfahrung ist für einen der zwei Männer der Anlass dafür, seinen Bruder zu Jesus zu führen (Joh 1,40–42). In der Gabe eines neuen Namens erhält dieser von Jesus gleichsam eine neue Identität. Jesus selbst „findet“⁷ Philippus und ruft ihn. Die (positive) Reaktion des Philippus ist für den Verfasser so selbstverständlich, dass er sie nicht zu erwähnen braucht (Joh 1,43–44). Sie wird im Werben des Philippus um Nathanael erkennbar. Trotz seines Einwands lässt sich dieser zu einer Jesusbegegnung überreden und wird restlos überzeugt (Joh 1,45–49). All diese Szenen werden von christologisch bedeutsamen Bekenntnissen mitbestimmt, die wohl nachösterlich geprägt sind. Sie vermitteln zugleich die ursprüngliche Erfahrung, dass die Antwort auf den Ruf Jesu in einer umfassend positiven Reaktion auf den Rufenden besteht. Wie die johanneische Episodenfolge zeigt, ist diese Überzeugung die Grundlage dafür, den Ruf Jesu selbst an andere zu vermitteln.

Mit großer Wahrscheinlichkeit ist die johanneische Darstellung der historischen Wirklichkeit am nächsten. Die Vielfalt der Episoden, die verteilte Initiative, die (nur) Drittberufung des Simon Petrus und das weitgehende Fehlen eines Erzählschemas zeigen

dies. Vor allem vermitteln diese Szenen einen Eindruck von der Lebendigkeit und Dynamik des Berufungsgeschehens: Hier werden Prozesse in Gang gebracht, die sich entwickeln können und müssen. Andere Hinweise auf Berufung in den Evangelien bestätigen diesen Befund.

Mehrfach verweisen die Evangelisten darauf, dass Menschen durch das heilende Wirken Jesu zu seiner Gemeinschaft gestoßen sind, auch wenn diese Berufungswege nur spurenhafte dargestellt werden. (Es mag durchaus sein, dass sich solche non-verbalen Vorgänge weniger klar in Worte fassen lassen als ein gesprochener Ruf.)

Der blinde Bartimäus ruft nicht einfach Jesus, sondern den Davidsohn um sein Erbarmen an und „folgt ihm nach auf dem Weg“, nachdem er wieder sehen kann (Mk 10,46–52). Hinter der Wundererzählung verbirgt sich eine ausgesprochene Berufungsgeschichte. Der geheilte Gerasener wird mit einem Verkündigungsauftrag in seine Heimat geschickt. Sein Wunsch zur Gemeinschaft mit Jesus (Mk 5,18: Er bat, „dass er mit ihm sein dürfe“) wird also in anderer Weise umgesetzt (Mk 5,1–20, bes. 5,18–20). Ähnliches gilt für den geheilten Aussätzigen, der aufgrund der Heilung durch Jesus dessen Tätigkeit übernimmt (Mk 1,40–45)⁸. Von Maria von Magdala wird an zwei Stellen vermerkt, dass Jesus sie geheilt hat. Sowohl Lk 8,1–3 wie auch Mk 16,9 geschieht dies in einem Kontext, der ihre Integration in die Nachfolgege-

⁶ Das dreimalige *menein* „bleiben“ (Joh 1,38.39) bezieht sich nicht auf die äußere Bleibe (Wohnung) Jesu, sondern lenkt den Blick auf seine innere Verwurzelung, auf den Grund also, wo er mit seiner Existenz aufgehoben und verortet ist. *Menein* ist ein Beziehungsbegriff, der auf ein Bleiben in der Gottes/Christus-Gemeinschaft hinzielt – wie neben der Verwendung in Joh 5,38; 6,27; 8,31; 12,46 vor allem sein Gebrauch in Joh 15,1–10 zeigt

⁷ Auf die offensichtlich ebenfalls tiefgründige Bedeutung von *euriskein* „finden“ in dieser Perikope (Joh 1,41 [zweimal].43.45 [zweimal]) sei nur hingewiesen.

⁸ Das hier jeweils verwendete Verb *keryssein* als terminus technicus für die Verkündigungstätigkeit Jesu (vgl. Mk 1,38.39) verbietet eine andere Deutung.

meinschaft Jesu und ihre Aufgabe im Kontext von Verkündigung deutlich erkennen lässt. Die samaritanische Frau findet in ihrer Begegnung mit Jesus (Joh 4,4–42) schrittweise zu einem so positiven Verhältnis zu ihm, dass ihr fragendes Zeugnis (Joh 4,28–29.39) die Grundlage für die erste Phase des Glaubensweges der Menschen von Sychar wird (vgl. Joh 4,41–42).

Andere Berufungsvorgänge sind nur andeutungsweise greifbar, dürfen aber nicht übersehen werden. Sie sind beispielsweise in der Konsequenz von Nachfolge ableitbar, wie sich dies bei jenen Menschen zeigen kann, die das Wirken Jesu miterleben und auf diese Weise dadurch betroffen sind. Dies gilt zum Beispiel für die Volksscharen, die sich um den heilenden und verkündigenden Jesus sammeln (vgl. Mt 4,23.25, sodann 8,1), und generell für jene, die in den sogenannten „Chorschüssen“ der Heilungserzählungen erwähnt werden (zum Beispiel Mk 1,27; Lk 7,16; 10,17 u. ö.) und deren Zugang zu Jesus aufgrund des Miterlebten neu bestimmt ist. Gerade hier zeigt sich, dass Berufung kein Exklusiverlebnis einiger weniger darstellt, sondern generell auf jene zu beziehen ist, die sich Jesus von Nazaret und seiner Verkündigung verbunden fühlen – auch wenn dies anfanghaft nur sehr vage sein kann. Berufungsepisoden mit offenem Ausgang (wie die Textsequenz in Lk 9,57–58.59–60.61–62) bestätigen dies. Die einzige Evangelien-Erzählung einer missglückten Berufung (Mk 10,17–27) zeigt anhand des Defizits zugleich, worauf es ankommt. Inhalt des Rufes Jesu ist weder das Halten der Gebote noch der Verzicht auf andere Bindungen, hier auf den Besitz. Dies wird als wichtig, aber (etwa im Sinne von Mt 5,20) als eher selbstverständliche Voraussetzung angesehen. Ziel des Rufes Jesu ist

der Anfang einer neuen Gemeinschaft. Daher bedingt dieser Ruf auch zumindest ein positives Vorsensorium gegenüber Jesus von Nazaret.

Berufung ist in der vorösterlichen Zeit des Wirkens Jesu eine vielschichtige Wirklichkeit. Sie kennzeichnet den Anfang eines gemeinsamen Weges zwischen Jesus und der betroffenen Person, der nun in den Blick kommen muss.

1.2 Nachfolge

Die Durchführungsnotiz zur markinischen Fassung des Rufes Jesu „Auf! Hinter mich!“ (Mk 1,17a) zeigt, worauf dieses Jesuswort hinzielt: „Und sie folgten ihm nach“ (Mk 1,18b). „Nachfolgen“ ist der klassische, zugleich aber vielschichtige Begriff, um jenen Prozess zu umschreiben, der durch Berufung eingeleitet wird. Der vorstellungsmäßige Hintergrund, dass der Schüler (und hier auch die Schülerin) hinter seinem/ihrer Rabbi geht, um von ihm zu lernen, verweist auf die Grunddimension des Begriffs. Es geht um eine Orientierung an Jesus, aber nicht bloß um eine sachliche Imitation. Nachfolgen meint vielmehr das ständige Wachsen in Kongenialität, in Übereinstimmung, Gemeinschaft, eben in *Beziehung*. Die vorösterliche Sammlungsbewegung um Jesus von Nazaret war eine *Beziehungsgemeinschaft*. Sie hatte in Jesus von Nazaret ihre personale und in der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes ihre inhaltliche Mitte. Das eine ist nicht vom anderen zu trennen, bedingt aber auch verschiedene Umsetzungs- und Konkretionsformen. In seiner Darstellung der Auswahl der Zwölf lässt Markus erkennen, dass Jesusgemeinschaft auch im Ausgesendet-Sein zur Verkündigung gelebt werden kann (vgl. Mk 3,14). Zugleich ist zu

beobachten, dass das Leben in der Nachfolge unterschiedlich aussieht. Diese Variationsbreite bezieht sich auf verschiedene Gruppen und Personen in der Jesusgemeinschaft (zum Beispiel die Zwölf, die Frauengruppe, Simon Petrus und Maria von Magdala) ebenso wie auf verschiedene Phasen der Verkündigung: So gab es einerseits sicherlich Menschen vor Ort, die auf ihre Art nachgefolgt sind (zum Beispiel Maria und Marta: vgl. Lk 10,38–42, Zachäus: vgl. Lk 19,1–10, eventuell auch Lazarus und seine Schwestern: vgl. Joh 11, und andere Ungenannte). Zugleich ist andererseits davon auszugehen, dass die Begleitgruppe für die Verkündigungsreisen nicht immer gleich zusammengesetzt war, sondern der eine oder die andere auch einmal zurückblieb, um anderen Verpflichtungen (Broterwerb, Sorge um die Familie o. a.) nachzugehen. Kennzeichnend für diese Gemeinschaft war ihre dynamische Offenheit⁹. Da Nachfolge kein Sach-, sondern ein Beziehungsbegriff ist¹⁰, bleibt sie im Vollzug immer dynamisch und in Bewegung. Lediglich dort, wo Menschen die minimale Offenheit für Jesus nicht aufbringen, kann Nachfolge nicht gelingen (vgl. als Beispiel Mk 6,1–6a). Andere Voraussetzungen oder Abgrenzungen kommen jedoch nicht ins Spiel. Die offene Mahlpraxis Jesu zeigt dies überdeutlich (vgl. Mk 2,13–17; Lk 15,1–2, dann 15,11–32). Dies bedingt wohl auch, dass die Jesusgemeinschaft offe-

ne und fluktuierende Ränder hatte.

Die kurze Analyse zeigt für die vorösterliche Zeit eine starke Bewegung. Die Nachfolgegemeinschaft um Jesus von Nazaret ist nicht eine feste, einmal konstituierte und unveränderliche Größe. Sie bildet die wachsende Gemeinschaft jener Menschen, die mit Jesus von Nazaret aufgrund der Faszination seiner Person und seiner Verkündigung in eine Beziehungsgemeinschaft eintreten und diese nach bestem Ermessen leben. Anders als für sonstige jüdische Gruppierungen strebte Jesus genau eine solche Gemeinschaft an, und sie war ihm gut genug. Lediglich mit jenen, die sich selbst für gerecht hielten, konnte er schlecht umgehen (vgl. Mt 23,1–12; Mk 2,15–17; 3,1–6; 7,1–23; Lk 13,10–17, u. ö.). Deswegen hätte er sich auch in Qumran letztlich nicht wohl gefühlt.

Diese Offenheit und Suche nach dem einzelnen Menschen hielt auch Jesus selbst unterwegs. Daraus resultiert seine Bereitschaft, sich mit jenen zu solidarisieren, die dies brauchen. Denn die Bedürfnisse der Menschen stehen im Vordergrund (vgl. Mk 2,28). Diese Haltung hält die Jesusgemeinschaft und ihn selbst in Spannung und in Bewegung. Weil sie im Gottesverständnis und in der Gotteserfahrung Jesu verortet ist, kann sie auch durch den Tod Jesu nicht unter- oder abgebrochen werden. Gott sagt in der Auferstehung Jesu Ja zu seinem Sohn und Ja zu dessen Nachfolgegemeinschaft.

⁹ Daher ist mit der von G. Theissen eingeführten These von den „sesshaften Sympathisanten“ und den „Wandercharismatikern“ differenziert umzugehen – ganz abgesehen davon, dass die Unterscheidung in dieser Schärfe m. E. in die nachösterliche Zeit gehört. Vgl. dazu G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München⁵ 1988, 14–26; anders W. Kirchschläger, *Die Anfänge der Kirche*, Graz 1990, 28–29; differenziert auch Th. Schmeller, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*. (SBS 136), Stuttgart 1989, hier bes. 66–70.

¹⁰ Vgl. dazu A. Weiser/K. Heinen, *Jüngernachfolge im Alten und Neuen Testament*, in: A. Weiser, *Studien zu Christsein und Kirche*. (SBAB 9), Stuttgart 1990, 49–566, hier 62–64; G. Theissen/A. Merz, *Jesus* (Anm. 1) 199–202.

2. Kirche als Gemeinschaft der Berufenen

Die Zeit nach dem ersten Osterfest bietet für das Werden von Kirche eine neue Ausgangslage. Für die einen geht es um die Bewältigung des Schocks, den der Tod Jesu ausgelöst hat, und die Integration der Ostererfahrung in diese Erfahrung. Dabei stehen die Beziehung zu Jesus von Nazaret, das Verhältnis zu dem einen gemeinsamen Gott, auch das Verhältnis zueinander angesichts unterschiedlicher Verhaltensweisen während der Passion auf dem Prüfstand einer Neubewertung und Neuformulierung. Für die anderen geht es darum, die Botschaft dieses Kerns der Jesusgemeinschaft zu hören und bereit zu sein, sich darauf einzulassen. Das geschieht nicht innerhalb kürzester Zeit, und es geschieht nicht synchron und monoton. So zahlreich wie die Gruppe der Menschen um Jesus ist die Vielfalt des Christuszeugnisses und der Überzeugungs- und Glaubenswege einzelner Menschen¹¹. Offensichtlich haben in diesem Prozess verschiedene Elemente schon früh eine entscheidende Bedeutung gehabt. Lukas fasst sie im ersten Sammelbericht über das Leben der Urgemeinde zusammen: Lehre, also Verkündigung der Apostel, Brechen des Brotes, Gebet, Gemeinschaft untereinander (vgl. Apg 2,42), und dies alles verbunden mit entsprechender Beharrlichkeit. Die idealisierte Darstellung lässt erkennen, was im Rückblick auf die Zeit nach Ostern für unverzichtbar wichtig erachtet oder erkannt wurde.

Kirche ist nicht in einem Moment geworden. Aufgrund des Ostergeschehens konnte aus der vorösterlichen Sammelbewegung um Jesus von Nazaret nun jene Gemeinschaft entstehen, die Jesus Christus als ihren Kyrios proklamierte (vgl. so 1 Kor 1,2). Die innere Mitte dieser Gemeinschaft ist also die Überzeugung, dass Gott im auferstandenen und erhöhten Herrn den Kyrios, *meinen/unseren* Kyrios zugänglich und erfahrbar macht – mit allen ermutigenden, abgrenzenden, verändernden Konsequenzen im Alltag, die sich daraus ergeben. Die Emmauserzählung (vgl. Lk 24,13–35) kann als eine narrative Zeitraffung des Prozesses verstanden werden, der hinter einer solchen Überzeugungsfindung steht. Kennzeichnend ist dabei, dass die einmal gewonnene Gewissheit nicht für sich behalten, sondern mit anderen geteilt und mitgeteilt wird (vgl. Lk 24,33–35). Im Austausch, im bezeugenden Gespräch, in der Verkündigung wächst Kirche. Dies geschieht in der Vielfalt der Orte und Städte, der Kulturen und der persönlichen Glaubensbiographien. Paulus insistiert darauf, dass Kirche sich am Ort ereignet und daher von Kirchen zu sprechen ist, die ihr Christusbekenntnis in ihrem Lebensraum verwirklichen und darin zu einer übergeordneten Einheit in Solidarität zusammenwachsen¹². Dabei gelten zwei Momente als identitätsstiftend.

2.1 Taufe als Konkretisierung von Berufung

Im Briefeingang von 1 Kor spricht Paulus die Gemeinde von Korinth als „Geheiligte in Christus Jesus, berufene

¹¹ Vgl. dazu W. Kirchschläger, *Urkirchliche Deutungen des Ostergeschehens*, in: *Ders.* Einführung in das Neue Testament, Stuttgart² 1975, 77–84.

¹² Vgl. dazu schon H. Schlier, *Die Wesenszüge der Kirche nach den paulinischen Briefen*, in: *Mysterium Salutis*. Hrsg. v. J. Feiner/M. Löhrer, Bd. 4/1, Zürich 1972, 153–157; des weiteren W. Kirchschläger, *Berufen zur Gemeinschaft mit Jesus Christus. Zum Verständnis von (Orts-)Kirche nach 1 Kor 1,4–9: Kirche der Hoffnung*. Fs. K. Koch. Hrsg. v. R. Liggens/Oelschner/B. Muth-Oelschner, Fribourg 2000, 262–269.

Heilige“ an (1 Kor 1,2) und umschreibt damit ihre Identität als getaufte Menschen. Wie eine spätere Formulierung im gleichen Brief zeigt, ist mit dem Stichwort „Heiligung“ ein Synonym zum Vorgang der Taufe gewählt (vgl. 1 Kor 6,11). Dabei kommt das ursprüngliche Wortverständnis von Aussondern und Zuordnen zum Tragen.

Christinnen und Christen sind Menschen, die in ihrer gesamten Existenz Gott zugeordnet sind. Vor allem im Bild vom Sklavenhandel, das der Taufkatechese in Röm 6 zugrundeliegt, wird dies verdeutlicht: Der „Loskauf“ aus der Sklaverei der Sünde, der sich im Christusgeschehen, insbesondere in Tod und Auferstehung vollzieht, bewirkt eine neue Zuordnung des Menschen in eine „Sklaverei Gottes“ (so wörtlich Röm 6,22), die dem Wesen nach freilich eine vom Geist Gottes geprägte Kindschaft ist (vgl. Röm 8,14–15; Gal 4,6). Christinnen und Christen gehen also eine Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus ein, die Paulus in der Formel „mitgestorben“ – „mitauferweckt“ auf den Punkt bringt.

Ausgangspunkt für diese Taufwirklichkeit ist die Berufung des Menschen¹³. Nicht aus eigenem, sondern aufgrund des Rufes Gottes wird der Mensch in diese Entscheidung gestellt. Seine Zustimmung zu diesem Ruf Gottes konkretisiert sich im Vollzug der Taufe. Dieses Denkmodell hat für Paulus selbst wie auch für alle Christinnen und Christen Geltung. Wie er seinen Aposteldienst auf Gottes Ruf zurückführt (vgl. Röm 1,1; 1 Kor 1,1; Gal 1,1), so hat auch die Existenz der Glaubenden darin ihren Anfang, sie sind „berufene Heilige“ (1 Kor 1,2).

Taufe ist daher nicht nur ein einmaliges Geschehen, sondern eine Initialzündung für das weitere Leben und eine lebensverändernde Weichenstellung. Paulus versteht zwar Christinnen und Christen als eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), deutet dies aber nicht im Sinne eines bereits abgeschlossenen Vollzugs, sondern einer prozesshaften Wirklichkeit, die täglich eingelöst werden muss. Das ist die Grundlage seiner Ermutigung und Ermahnung, die umso dringender wirkt, da er die Wiederkunft Christi in relativ naher Zukunft erwartet. Dabei weiß er zwar um den Himmel als unsere Heimat (Phil 3,20), spricht aber deswegen keiner Weltflucht das Wort, im Gegenteil: In der Liebe gegenüber den Menschen werden Weisung und Wertmaßstab Jesu Christi umgesetzt (vgl. Röm 12,9–21; 13,8–10).

Die Taufwirklichkeit muss sich im einzelnen Menschen und in seinem Alltag bewähren. Dies geschieht nicht in der Mentalität von Gebotserfüllung, sondern in der Vertiefung der Christuskonformität bis hin zu einer Christuskausalität. „In ihm“, beziehungsweise „in Christus“ bildet den roten Faden frühkirchlicher Lebensdeutung. Wer anders denkt und handelt, hat das Christusgeschehen seines Sinnes entleert und bleibt alten Denk- und Handlungsmechanismen verhaftet, die dann dem Wesen nach unchristlich sind (vgl. Gal 5,1–12). Die Metapher vom „Anziehen des Christus“ als einem „neuen Gewand“ (vgl. Röm 13,14; Gal 3,26; des weiteren auch Kol 3,5–17; Eph 4,13) verweist auf die Übernahme einer gänzlich neuen Identität. Dieses Verständnis führt zu Dynamik, Bewegung, einer befreienden Offenheit,

¹³ Vgl. grundlegend dazu *D. Wiederkehr*, Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen. (SF 36), Friebourg 1963, hier bes. 107–110; *R. Baumann*, Mitte und Norm des Christlichen (NTA 5), Münster 1968, hier 24–25.

natürlich auch zu großer persönlicher Verantwortung. Gerade dies sind Merkmale von Beziehungspflege.

2.2 Kirche ist Gemeinschaft

Auf diesen von Jesus Christus gestifteten Weg mit Gott ist der Mensch nicht allein gestellt. Christin- und Christsein ist ein Gemeinschaftsunterfangen. Die Anrede der Mitglieder der Ortskirchen als „berufene Heilige“ (Röm 1,7; 1 Kor 1,2) erinnert an die „Heilige Versammlung“ des Volkes Gottes auf seinem Weg (vgl. Ex 12,16; Lev 23,2–44; dazu als sachlicher Hintergrund Lev 11,44;19,2). Die Verwiesenheit aufeinander mahnen Paulus und die Verfasser aus seiner Schule im Bild vom Leib Christi ein (vgl. Röm 12,3–8; 1 Kor 12,4–31; Kol 1,12–20; Eph 4,15–16). Darin spiegelt sich nicht nur die Spannung zwischen verschiedenen Diensten und Aufgaben in der Kirche, sondern auch die Dynamik von Halten und Gehalten-Werden, Mittragen und das Vertrauen auf das Mitgetragen-Werden durch andere – eine Dynamik, die nicht personen- oder dienstbezogen zugeordnet werden kann, sondern die phasenmäßig das Leben der Glaubenden durchzieht.

Solidarität ist ein Wesensmerkmal von Menschen in der Kirche und von Kirche. Deswegen wird der Glaube an den Herrn Jesus Christus *gemeinsam* proklamiert (1 Kor 1,2), deswegen wird Christusbeziehung *gemeinsam*, miteinander und füreinander gelebt. Die Spannung des Vorseilens und des Nachkom-

mens oder Nachgezogen-Werdens hält Kirche in Bewegung.

3. Volk Gottes als Weg-Gemeinschaft

Der biblische Befund verweist insbesondere auf zwei Dimensionen von Kirche: Sie geschieht im *Prozess*, und sie verwirklicht sich als *Beziehungsgemeinschaft*. Daraus ergeben sich Folgerungen für das heutige Kirchenverständnis¹⁴.

3.1 Kirche unterwegs

Wer still steht, macht den ersten Schritt zurück. Kirche übt als Gemeinschaft von Menschen Gottesbeziehung immer neu ein und lebt sie. Sie tut es miteinander in der Gewissheit, dass ihr Kyrios mit ihr geht. Dabei geht sie durch die Geschichte in ein immer neues Heute, das von verschiedenen Kontextualitäten und Inkulturationsbedürfnissen, vor allem aber von der immer neuen Gegenwart Gottes bestimmt ist. Deswegen wird es Versuchungen wie zu Massa und Meriba immer wieder geben, aber sie dürfen den Blick auf das neue Jerusalem und die zugesagte unverhüllte Gottesgemeinschaft als Beziehungsfülle nicht verdecken.

3.2 Solidarische Kirche

Kirche ist keine Gemeinschaft der Vollkommenen und Gerechten, sondern aller Menschen, die sich um Jesus Christus drängen und seine Gemeinschaft suchen. Daher macht sie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“

¹⁴ Als bemerkenswerte Weiterführungen vgl. u. a. L. Karrer, *Wir sind wirklich das Volk Gottes. Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche*, Fribourg 1994; „Wir sind Kirche“, das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg 1995; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche*, Freiburg ³1996; Th. Söding, *Blick zurück nach vorn*, Freiburg 1997; M.N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, Freiburg ²1998; *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*. Hrsg. v. J. Ernst, Paderborn 1998; *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*. Hrsg. v. F. Weber, Innsbruck 1998; W. Bühlmann, *Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend*. (Luzerner Hochschulreden 5), Luzern 1999; des weiteren W. Kirchschläger, *Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche* (Luzerner Hochschulreden 1), Luzern 1998.

aller, besonders der armen und bedrängten Menschen, zu ihrer eigenen, damit sie tatsächlich eine Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi ist (vgl. *Gaudium et Spes* Art. 1). Sie versteht die Zeichen des Heils als die stärkende Gabe Gottes auf dem Weg, und sie bietet sie allen Menschen an, die auf Gottes rettendes Handeln hoffen und danach suchen. So wird sie selbst Sakrament des Heils in Nachahmung Jesu Christi, der selbst ebenso gehandelt hat und für diese Überzeugung der uneingeschränkten Proexistenz in den Tod ging.

3.3 Offene Kirche

Diese Kirche hat offene Ränder, aber sie lässt niemanden in der Wüste stehen. Sie ermöglicht die Bandbreite des Weges rechts und links von der Mitte, und sie weiß um die verschiedenen Wegeschwindigkeiten von Menschen und Menschengruppen. Was diese Weggemeinschaft verbindet, ist ihr Christusglaube, der sich im Dasein füreinander und miteinander äußert. In weitherziger Geschwisterlichkeit akzeptiert sie die Noch- und Wieder-Distanz einzelner Menschen und ist sich dessen bewusst, dass nicht der strenge Blick und die Provokation eines schlechten Gewissens, sondern

die mitmenschliche Solidarität einladend und motivierend sind. Sie pflegt sowohl die notwendige Vertiefung als auch die offene Gastfreundschaft und nimmt zur Kenntnis, dass die gleichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens an verschiedenen Orten der Weggemeinschaft auftauchen können und angenommen sein möchten.

3.4 Fragmentarisch-hoffende Kirche

Als Weggemeinschaft darf Kirche sich auch als unvollkommen erleben. Sie kann darauf vertrauen, nicht alles selbst bewirken zu müssen, wenn sie sich selbst nicht so bedeutsam einschätzt, Gott und seine Zeichen in die Zeit aber umso ernster nimmt und seinem Geist Raum gibt. Sie weiß um den Prozesscharakter von Ruf Gottes und Antwort des Menschen und um die Notwendigkeit von aktiver, aber zugleich diskreter Bezeugung ihrer Christusverbundenheit. Dies kann sie in der Hoffnung auf ihre absolute Zukunft tun: Wenn Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12) den Menschen begegnet und in ihrer Mitte wohnt.

Dorthin bleibt sie als Hoffnungsgemeinschaft unterwegs, vorausgesetzt wir, die Kirche, bleiben nicht stehen.

HUBERTUS BRANTZEN

Nur Beheimatete können Heimat schenken

Die Suche nach einer zeit- und evangeliumsgemäßen Pastoral wird ohne Aufmerksamkeit für die Frauen und Männer, die im Dienst der Seelsorge stehen, idealistisch und lebensferne Theorie bleiben. Der langjährige Ausbildungsleiter für Kapläne und Pastoralassistent(inn)en im Bistum Mainz und Professor für Pastoraltheologie am dortigen Priesterseminar zeigt Perspektiven, wie in dem spannungsvollen Feld heutiger Pastoral die Seelsorger und Seelsorgerinnen geistliche Orientierung finden können. (Redaktion)

Die flüchtige Begegnung

Ich eilte während der Rushhour durch die Mainzer Innenstadt zu einer Konferenz. Gedankenverloren blickte ich im Laufen an der Menschenmenge vorbei, die an mir entlangzog. Man kann bekanntlich viele und vieles sehen und an sich vorüberziehen lassen, ohne wirklich wahrzunehmen. Das war – im Nachhinein reflektiert – mein Empfinden. Und dann tauchte in der Menge das Gesicht eines jungen, asiatischen Mannes vor mir auf. Es war ein nachdenkliches, verkrampftes, sorgenvolles Gesicht. Der Mann blickte genauso durch die Menge hindurch, wie ich es bisher getan hatte. Und doch nahm er wahr, dass ich ihm mitten ins Gesicht sah. Er blickte erstaunt auf. Ich lächelte ihn an. Da entkrampfte sich sein Gesicht. Er lächelte zurück. Eine Begegnung, die etwa eine Sekunde dauerte und trotzdem bis heute vor meinem geistigen Auge lebendig geblieben ist. Ich werde diesen Menschen wohl nie mehr wiedersehen. Doch entstand in dieser Sekunde das Gefühl und die Erfahrung echter, menschlicher, bereichernder Begegnung, einer Bereicherung nach beiden Seiten.

Vielleicht ist eine solche oder ähnliche Erfahrung paradigmatisch und typisch für viele Begegnungen in der Seelsor-

ge. Gespräche anlässlich einer Trauung, einer Taufe oder vor einer Beerdigung dauern zwar länger als eine Sekunde, doch erfahren sie viele Seelsorger als flüchtige Begegnungen. Nicht selten bleibt der fade Geschmack zurück, bei den meist organisatorischen Absprachen zu wenig seelsorglich getan zu haben. Selbst langfristig angelegte Begegnungsprozesse, wie etwa die Vorbereitung auf die Erstkommunion mit vielen Treffen und Programmen, produzieren jedes Jahr neu die Frustration, nur bei wenigen Kindern und Eltern eine festere Bindung an die Gemeinde zu erreichen.

Mit diesen Erfahrungen befinden sich die Seelsorger in bester Gesellschaft mit dem, in dessen Namen sie ihren Dienst tun. Auf seinem Weg nach Jerusalem begegnet Jesus zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19). Diese bleiben „in der Ferne“ stehen und erbitten sein Erbarmen. Und Jesus heilt sie sozusagen aus der Ferne: Während sie zu den Priestern gehen, werden sie rein. Einer kehrt zurück, um sich zu bedanken. Man hört die Enttäuschung aus den Worten Jesu: „Es sind doch alle zehn rein geworden. Wo sind die übrigen neun?“ 100 Prozent hatten Kontakt mit ihm,

10 Prozent kehren wieder, um Gott die Ehre zu geben. Ein Zahlenverhältnis, das durchaus auch in unsere heutige pastorale Situation passt.

Das kurzfristige, flüchtige Angebot der Nähe und Begegnung, ja der Heilung, ist also nicht umsonst, wenngleich es selbst beim Herrn der Seelsorge und der Seelsorger Enttäuschung auslöst. Die Seelsorge „aus der Ferne“ – an den „Fern-Stehenden“ – ist eine Seelsorge an Menschen, die dem Seelsorger an den Weg gestellt sind. Erfolg, Ertrag oder Sinnhaftigkeit dieser flüchtigen Begegnung bleiben dem Seelsorger in der Regel verborgen, sind aber – aus gläubiger Perspektive des Seelsorgers – ein Mosaikstein in der Lebenskonzeption der betreffenden Menschen. Darum hat niemand das Recht, eine solche Begegnung abzuqualifizieren.

Das Angebot der Beheimatung

Eine 36-jährige Frau meldet sich bei ihrem Pfarrer zum Gespräch. Sie ist in der Gemeinde bekannt, da sie bei der Vorbereitung zur Erstkommunion ihrer beiden Söhne als Gruppenleiterin mitarbeitete. Sie fragt nun beim Pfarrer an, welche Möglichkeiten einer weiteren Mitarbeit in der Gemeinde für sie bestünden. Sie berichtet, wie sehr sie sich während des Vorbereitungsprozesses zur Erstkommunion in die Gemeinde integriert gefühlt habe. In den beiden letzten Jahren sei sie irgendwie heimatlos geworden. Sie gehe zwar jeden Sonntag mit ihrer Familie zum Gottesdienst. Doch sie fühle deutlich, dass das nicht alles sein könne. Der Pfarrer fragt nach, was sie sich wünsche. Ihre Antwort: „Ich möchte etwas für meine Glaubensvertiefung tun. Ich möchte mich mit anderen intensiver über den Glauben und über Glaubenserfahrungen austauschen.“ Diese Begegnung ist Anlass, eine neue Ehepaargruppe in der Gemeinde zu bilden, die sich

nicht nur zu gesellschaftlichem Zusammensein, sondern vor allem zu Glaubensgesprächen trifft.

Hier zeichnet sich eine andere Spur seelsorglichen Tuns ab, nämlich die der aktiven Gemeindebildung und des Gemeindeaufbaus. Diese Frau sucht ausdrücklich die Beheimatung in der Gemeinde, sucht die Gemeinde als Lebens- und Glaubensort. Glücklicherweise versteht der Pfarrer die Anfrage nicht als einen Angriff auf die Güte seiner Sonntagspredigt oder als Kritik am Angebot der Gemeinde. Er hört vielmehr in den Wunsch der Frau hinein, fragt in gut jesuanischer Weise nach: „Was willst du, das ich dir tun soll?“ Das eröffnet die Möglichkeit, einen neuen, wichtigen Stein in den Bau der Gemeinde einzufügen.

Differenzierte Pastoral

Die voranstehenden Beispiele machen deutlich, dass die angedeuteten Wege seelsorglicher Tätigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Beide sind authentische Wege der Seelsorge.

Die Beispiele zeigen zugleich zwei – auch von der Pastoral Jesu selbst legitimierte – Grade der Identifikation mit der Gemeinschaft der Glaubenden. Jesus lässt sowohl die flüchtige Begegnung und die „undankbare“ Inanspruchnahme seiner heilenden Kraft als auch die freimütige Nachfolge in seinem Jüngerkreis zu. Er nimmt die verschiedenen Identifikationsgrade ernst: die „vielen“, die ihm zuströmen, um sein Wort zu hören; der engere Kreis von Jüngerinnen und Jüngern, die ihn zeitweise begleiten; der Kreis der Zwölf, die er in besonderer Weise unterweist; die kleine Gruppe von Petrus, Jakobus und Johannes, denen er in bestimmten Situationen, etwa bei

der Verklärung oder am Ölberg, eine besondere Nähe gewährt oder zumutet; oder die Freundesbeziehung zu Maria, Marta und Lazarus, bei dessen Tod seine Tränen die menschliche, ja rührende Nähe ausdrücken.

Manchmal weist Jesus die Zugehörigkeit zu einer dieser differenzierten Gruppen regelrecht zu, etwa bei der Berufung in den Zwölferteil (Mk 1,16–20). Ein anderes Mal lehnt er eine solche Zugehörigkeit ab, als er etwa dem von seiner Besessenheit geheilten Mann von Gerasa nicht erlaubt, bei ihm zu bleiben, obwohl dieser ausdrücklich darum bittet (Mk 5,18ff). Ein anderes Mal weist Jesus den reichen Jüngling auf den Weg der radikalen Nachfolge hin, lässt ihm aber die Freiheit zu wählen (Mk 10,17ff).

Die Zuweisung, Ablehnung oder Einladung geschieht aber nicht willkürlich, sondern gemäß der „Berufung“, die jedem in anderer Weise zuteil wird. Jesus nimmt die jeweilige Bindungsfähigkeit der Menschen wahr, schätzt sie ein und nimmt sie an.

Was ist heute notwendig?

Das ist ein freiheitliches Seelsorgekonzept, das die Kirche Jesu Christi nicht übersehen darf. Dieses Konzept gibt eine grundsätzliche Antwort auf die Frage, was und wen Seelsorge auch heute in einem pluralistischen und individualistischen Gesellschaftsgefüge sinnvollerweise in den Blick nehmen muss. Dieses Konzept wehrt auch vorschnelle und falsche Alternativen ab: etwa die Alternative „Gemeindebildung“ contra „punktuelle, flüchtige, menschenfreundliche Begegnung“, oder: „Sammlung des Volkes Gottes“ im Sinne der Schaffung eines Binnenraumes von Kirche contra „Sendung“ als Zuwendung zur Welt, oder: „Hei-

mat bieten“ contra „Wege begleiten“ (wie dieses Themenheft mit seinem Titel anfragt).

Würde sich die Kirche auf die Beheimatung ihrer Mitglieder beschränken, verkäme sie bald zu einer sektiererischen Kuschelgruppe, die sich selbst genügt. Würde sie sich im Sinne des Apostolates nur nach außen wenden, stände sie in der Gefahr, sich selbst zu verlieren.

Die Tugend liegt – auch hier – in der Mitte zwischen beiden Extremen. Sie zeigt sich in der Balance zwischen identitätssichernder Beheimatung in einem Binnenraum und der Erprobung der Identität in der Begleitung solcher, die nur einmal kurz vorbeischaun. Von allen wird, wenn auch in verschiedener Intensität, der Kontakt als Stärkung und „Auftanken“ für den Lebensweg erfahren.

Diese nicht neue Problematik kann mit dem Zirkelgleichnis der heiligen Hildegard von Bingen verdeutlicht werden: Je tiefer der Dorn eines Zirkels in der Mitte eingestochen ist, desto weitere Kreise kann er zeichnen, ohne in der Gefahr zu stehen, weg zu rutschen. Die Beheimatung in der Mitte, in der Gemeinde und letztlich in der Person Jesu Christi macht erst fähig, aus dem Geiste Jesu für andere zur Begleiterin und zum Begleiter zu werden.

Qualifikationen der Seelsorger heute

Die Aufgabe der Beheimatung in der christlichen Gemeinde einerseits und die selbstlose Begleitung der Menschen bis hin zur flüchtigen Begegnung andererseits ist allen Getauften und Gefirmten übertragen. Dieser Grundsatz der verantwortlichen Mitarbeit aller widerspricht nicht der besonderen Sendung und Beauftragung der hauptberuflichen Seelsorger und Seelsorgerinnen.

Ihnen kommt die Aufgabe zu, nicht nur selbst andere zu begleiten, sondern auch andere zur Begleitung zu befähigen und deren Engagement in Einheit zusammen zu führen. Im Folgenden werden einige Qualifikationen benannt, die heute unabdingbar für Seelsorger sind, die eine Balance zwischen Beheimatung und selbstloser Begleitung halten wollen.

Selbst beheimatet sein

Auch der heutige Seelsorger nimmt Maß am Seelsorger Jesus. Dieser sagt zwar von sich, dass der Menschensohn keinen Platz habe, wo er sein Haupt hinlegen könne (Mt 8,20). Doch hat er Freunde, bei denen er daheim ist. Man denke etwa an die Geschwister von Betanien, mit denen ihn ein menschlich inniges Verhältnis verbindet, oder auch an den engsten Kreis seiner Jünger, die er nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (Joh 15,14ff).

Phil 3,20 weist die Christen darauf hin, dass „unsere Heimat im Himmel“ ist. Dieser Himmel, von dem her Jesus Christus als der Retter der Welt erwartet wird, ist die Letzt-Heimat, auf die das ganze christliche Leben hinstrebt. Doch bis zur Erreichung dieses Zieles gilt es, die Jetzt-Heimat, dieses konkret zu lebende Leben, aus jener Erwartung heraus zu gestalten. Diese Jetzt-Heimat als Bild und Gleichnis jener Letzt-Heimat muss ernstgenommen werden, wenn das Leben nicht durch falsche Ideologien überfremdet werden soll.

Die Sehnsucht nach Geborgenheit, nach Beheimatung an Orten, bei Menschen, in Werten und sinnstiftenden Ideen gehört zur Identität des Men-

schens. Bei Umfragen unter Jugendlichen zu Wünschen und Werten haben ‚Geborgenheit in einer Gemeinschaft‘, ein ‚intaktes Familienleben‘ und ‚Freunde‘ oberste Priorität.¹ Selbst schlimmste Erfahrungen und Enttäuschungen können die Sehnsucht, irgendwo wirklich daheim zu sein, nicht ausrotten. Was Jugendliche unbefangen als Anliegen formulieren, drücken Erwachsene oft etwas verschämter, doch in der Sache gleich aus: Verlässlichkeit in den Beziehungen, Annahme durch einen geliebten Menschen.

Seelsorger tun gut daran, diesen natürlichen Beheimatungsbedarf für sich ernst zu nehmen. Wer anderen Beheimatung anbieten will und sie auf ihrem Weg zu ihrer Identität begleiten will, muss selbst beheimatet sein. Sonst besteht die Gefahr, dass er unkontrolliert für sich selbst in den angebotenen Beziehungen etwas von dem Lebensgut Heimat erhaschen will.

- Beheimatung heißt zunächst *Beheimatung bei sich selbst*. Diese Art der Beheimatung bedeutet, sich selbst mit allen Fähigkeiten und Vorzügen, doch auch mit allen Unzulänglichkeiten zu akzeptieren. Jemand, der in sich immer zuerst und am liebsten etwas sehen würde, was er in Wirklichkeit nicht ist, macht sein Leben leicht zu einer Schaubühne. Er lebt nicht authentisch. Und das spüren die Menschen und nehmen ihn auf die Dauer nicht ernst.

- Beheimatung bedeutet ferner *Beheimatung im Hier und Jetzt*. Menschen, die der Vergangenheit, vergangenen Glanzzeiten oder einer früheren Stelle nachtrauern, sind kaum fähig, ganz in der Gegenwart zu leben und sie zu gestalten. Ebenso wenig sind Men-

¹ Vgl. Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie, 2 Bde., Opladen 2000, bes. Bd. 1, 13ff.

schen, die in Zukunftsvisionen schwelgen, gegenwartsfähig. Nur wer zu seinem gegenwärtigen Leben ganz ja sagen kann, ist bereit, die Jetzt-Heimat für sich und andere zu gestalten.

- Beheimatung heißt auch *gute Freunde haben*. Ein Seelsorger, der gute Freunde hat, weiß, wen er auch abends um 23 Uhr nach einer schwierigen Pfarrgemeinderatssitzung noch anrufen kann. Er weiß, zu wem er an seinem freien Tag eingeladen ist. Er braucht sich keine Reisegesellschaft zu suchen, um einen erholsamen Urlaub zu verbringen.

- Beheimatung heißt schließlich *Daheimsein bei Gott*. Ein Seelsorger, der Erfahrungen mit seinem Gott gemacht hat und der fähig ist, von diesen Erfahrungen zu sprechen, wirkt glaubwürdig. Er wird in der Begleitung von Menschen gespannt und offen sein, wie Gott wohl im Leben dieser Menschen wirken möchte. Er wird im Leben der Menschen mit diesem Gott rechnen, so wie er im eigenen mit ihm rechnet.

Arbeiten aus den persönlichen Quellen

In den vergangenen Jahren haben viele Bistümer in Diözesansynoden und -foren pastorale Richtlinien für die Zukunft erarbeitet. Diese Richtlinien sind meist gediegene und ausgewogene Perspektiven für die Seelsorge der kommenden Jahre. Gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen werden ebenso berücksichtigt wie die Personalsituation. Die formulierten Ziele sind in der Regel einsichtig oder zumindest der Diskussion würdig. Zu den Zielen werden nicht selten auch Qualifikationen angegeben, die pastorale Mitarbeiter aufweisen müssen, damit diese Ziele erreicht werden können.

Weniger kommt zur Sprache, aus welchen persönlichen Kraftquellen die Seelsorger leben sollen. Denn alle vorgegebenen Ziele und gestellten Aufgaben werden gebrochen durch die Fähigkeiten, besonderen Begabungen, auch die Schwächen und Begrenzungen der Menschen, die die Aufgaben erledigen sollen.

Anders ausgedrückt: Damit Seelsorger Ziele und Aufgaben beherzt und engagiert angehen können, müssen sie ihre inneren Kraftquellen kennen und schätzen. Denn diese stützen die Motivationen zur Arbeit und schützen davor, unter permanenter Überforderung zu leiden und mit anderen gemeinsam die schwierige Situation zu beklagen.

Ein älterer Seelsorger erlebt, für sich selbst und alle Umstehenden überraschend, den schnellen Verfall seiner Kräfte. Er muss ins Krankenhaus und erhält sein Todesurteil: Leberkrebs. Seine Situation spricht sich wie ein Lauffeuer herum. Innerhalb kurzer Zeit kommen hunderte von Menschen zu Besuch an sein Krankenbett, nicht um irgendwelche vertröstenden Worte zu sagen, sondern einfach um ihm nahe zu sein und von ihm wegweisende Impulse zu hören. Was geht da vor sich?

Das persönliche Charisma dieses Priesters ist, Menschen intensiv persönlich zu begleiten. Auf diese Weise entstand um ihn ein Beziehungsgeflecht, das eine riesige Zahl von Menschen umfasst. Und er selbst empfindet es mit frohem und bereiten Herzen so: Er darf die Ernte eines Seelsorger-Lebens einfahren. Er hat nicht zuerst und vor allem organisiert und Aktionen gestartet, sondern in Beziehungen und in das geistliche Leben der Menschen investiert. So kann er sich sozusagen im Kreis einer riesigen Familie auf seinen Tod vorbereiten.

Dieser Mann hat sein Leben und seine seelsorgliche Arbeit aus einer inneren

Leidenschaft für die Menschen gestaltet. Diese Leidenschaft ruhte in seinem persönlichen Charisma. Notwendige Organisation und Verwaltung wurden von hier her geprägt und relativiert. Er strukturierte die ihm vorgegebenen Aufgaben und Ziele aus dieser Kraftquelle. Beide Perspektiven kamen zum Zug: Kurze und einmalige Begegnung wurde genauso aus dieser Quelle gespeist wie das Angebot von Beheimatung, die sich in der teilweise jahrelangen Begleitung einzelner ausdrücken konnte.

Eine der wichtigsten Aufgaben jedes Seelsorgers und jeder Seelsorgerin ist es, eine solche Quelle in sich selbst zu entdecken: Was ist meine persönliche, pastorale Identität? Was ist mein persönliches, von Gott geschenktes und aufgegebenes Pastoralkonzept, aus dessen Kraft ich selbst gefundene und zum Beispiel durch ein Bistum vorgegebene Ziele angehen kann?

Pastorale Option: Beziehungsnetze knüpfen

Die erfolgreiche Seelsorge der Zukunft wird im Wesentlichen darin bestehen, solche und ähnliche Beziehungsnetze zwischen den Menschen aufzubauen. Das entspricht einerseits der Art und Weise, wie Jesus selbst als Seelsorger tätig war, nimmt andererseits den enormen Beheimatungsbedarf in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ernst. In solche Beziehungsnetze können sich die Menschen in freiheitlicher Weise so einknüpfen, wie es für sie möglich und authentisch ist. Jeder ist eingeladen, doch niemand muss mehr, als er möchte. Die einen können sich am Rande oder nur zeitweise anschließen. Andere können sich bereithalten, selbst zu einem Knotenpunkt in diesem Netz zu werden, der andere mitträgt und hält.

Diese Sicht der Kirche und der Gemeinde weist darauf hin, dass es in diesem Beziehungsorganismus nicht nur einen Knotenpunkt, etwa den Pfarrer, oder einige wenige, die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, gibt. Es gibt deren viele: Gruppen, Kreise, Gremien und vor allem die Familien, in denen zuerst und vor allem gelernt wird, wie das Beziehungsknüpfen vor sich geht.

Hier stellt sich die Frage nach pastoralen Optionen in neuer Weise. Es geht nicht zuerst oder vor allem darum, welche pastorale Strategien besonders wirksam erscheinen, sondern welche innere Qualität der einzelne Seelsorgevorgang besitzt. Die entscheidenden Fragen lauten: Ist eine Begegnung, eine seelsorgliche „Maßnahme“ beziehungsfördernd? Führt sie die Menschen zueinander und bietet sie Gemeinschaft und Beheimatung an? Befähigt sie letztlich, das Beziehungsangebot Jesu Christi selbst wahr- und anzunehmen?

Pastorale Spiritualität

Wie geht das Knüpfen eines Beziehungsnetzes konkret vor sich?

Theologen sind es gewöhnt, ihre Verkündigung von der Wahrheit, von der Lehre her zu gestalten. Der typische Vorgang dafür ist die Predigt. Das Wort Gottes, vorgetragen in den Lesungen der Heiligen Schrift, wird ausgelegt. Die Zuhörer nehmen jedoch sehr genau auf, ob ihnen eine theoretisch-theologische Rede oder Vorlesung angeboten wird, oder ob der Prediger von ihrem Leben spricht. „Das war heute eine gute Predigt!“ meint in der Regel nicht: „Unser Pfarrer hat heute brillant gesprochen!“ oder: „Heute wurde uns die Wahrheit verkündet!“, sondern: „Heute hat er so gesprochen,

dass wir uns in unserem Leben getroffen und betroffen fühlen!“

Um so sprechen zu können, dass die Herzen der Menschen getroffen werden, muss der Verkünder des Wortes Gottes wissen und vor allen Dingen erfahren haben, was in diesen Herzen vor sich geht. Diese Vorgänge im Inneren der Menschen sind jedoch nicht einfach nur methodischer Anknüpfungspunkt für die Verkündigung, sondern bereits Inhalt dieser Verkündigung. Denn was die Herzen der Menschen bewegt, hat zu tun mit den individuellen Heilswegen, die Gott mit den Menschen gehen will.

Letztlich kommt hier das ignatianische „Gott suchen in allen Dingen“ zur Anwendung. Eine Art, wie Gott im Hier und Heute seine Wünsche mitteilt, sind die Führungen und Fügungen im Leben der Menschen. Diese gilt es ernst zu nehmen, weil sich darin Gottes Willen für das Leben der einzelnen, der Familien, der Gruppen und Kreise einer Gemeinde, für die ganze Gemeinde und Kirche ausdrückt.

So ist jedem Seelsorger nicht nur das Studium theologischer Literatur, sondern mehr noch das Studium der Herzen der Menschen aufgegeben. In der sorgfältigen Begleitung vieler einzelner und vieler Gruppen wird er erspüren, wohin die Sehnsucht der Menschen zielt. Im Sinne der „Unterscheidung der Geister“ wird er zwar versuchen, mit den Menschen den negativen Zeitgeist von positiven Anregungen im „Geist der Zeit“ zu unterscheiden. Doch wird er vermeiden, vorschnell alles gleich besser wissen und beurteilen zu wollen.

Um in dieser geistlichen Weise seelsorglich tätig sein zu können, muss sich der Seelsorger selbst als vom Geist

Gottes Geführter erleben. In der dauernden Reflexion, was in seinem Leben und seinem Inneren vor sich geht, wird er nach den Spuren Gottes suchen. Das macht ihn sensibel, in der gleichen offenen und ehrfürchtigen Weise mit den Menschen umzugehen, die ihm Gott in den Weg stellt. So wird seine Pastoral spirituell.

Viele sind Träger der Seelsorge

Menschen, die sich auf diese Art begleitet erleben, werden selbst zu Begleitern, zu Seelsorgern. Sie werden an den Stellen, an denen sie leben und arbeiten, in ähnlicher Weise mit den Menschen umgehen. Vor allem in den Familien, in denen in der Regel über den Zugang zum Glauben entschieden wird, kann eine Spurensuche angestoßen werden: Was ist für das Paar der authentische Lebens- und Glaubensweg? Welche originären Wege sollen die Kinder gehen?

Diese Art der Seelsorge holt die Pfarrer und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus der Rolle der wissenden und allein führenden Einzelkämpfer heraus. Es gibt bei dieser Art von Seelsorge viele begleitete Netzknüpfer in einer Gemeinde und in einer Gemeinschaft.

Natürlich werden sich in einer Gemeinde nie alle in gleich intensiver Weise beteiligen. Doch wie eingangs betont, ist jede Art der Beteiligung von der flüchtigen Begegnung bis zur tragenden Mitarbeit möglich und legitim. Alles zusammen aber kann ein lebendiger Lebensorganismus sein, in dem Menschen Heimat finden oder auch eben nur einmal kurz anhalten und Kraft schöpfen.

HADWIG MÜLLER

Im Übergang zu einer noch nicht gewussten Kirche

Unübersehbar ist, dass die Kirche sich in vielen Ländern in einer Umbruchsituation befindet. Nachhaltige Perspektiven für das seelsorgliche Handeln können sich kaum aus hektisch entwickelten Pastoralkonzepten ergeben, sondern nur aus einem geduldigen und sensiblen Wahrnehmen der Zeichen der Zeit. Über die neueren Bemühungen der französischen Kirche informiert unsere Autorin, als Mitarbeiterin des Missionswissenschaftlichen Instituts in Aachen zuständig für missionarische Prozesse in Europa. Sie eröffnet damit die Möglichkeit, in den Erfahrungen anderer Ansatzpunkte auch für das eigene Sehen und Suchen zu finden. (Redaktion)

Nicht das Gesehene, sondern den Blick vergleichen

Es scheint nahezu unmöglich zu sein, einen anderen Menschen, ein anderes Land, ein anderes Volk kennen zu lernen ohne zu vergleichen, ohne in Begriffen von besser und schöner oder trauriger und ärmer zu denken. Das geschieht auch, wenn Deutsche von Frankreich, in unserem Fall von der französischen Kirche sprechen.

Was mich betrifft, so entdeckte ich auf dem Hintergrund meines Studiums und der Begegnungen, die mich sowohl hier als auch in Brasilien und in Frankreich geprägt haben, inspirierende Ansätze und Vorgehensweisen in der französischen Theologie und Kirche. Andere jedoch kommen etwa aus Ferien zurück, die sie in Frankreich verbracht haben, und teilen negative Eindrücke vom kirchlichen Leben mit, das sie am Rande kennen lernen konnten. „Die Kirchen sind ja viel leerer als bei uns, es gibt viel weniger Leben.“ Das Christentum scheint tot, die schönen alten Kirchen wirken in ihrer Verlassenheit um so trauriger, als

sie Zeugen eines vergangenen reichen und stolzen Katholizismus sind.

Lebendiger oder ausgestorbener? Mit dem Anführen von Beispielen, die für die eine oder andere Seite sprechen, geraten wir in eine Sackgasse, solange wir Gesehenes vergleichen, ohne uns über unser Hinsehen selber zu verständigen.

Wer von einer ausgestorbenen Kirche spricht, in der Erinnerung an schlecht besuchte Gottesdienste und Kirchenräume, die wie Häuser wirken, in denen schon lange niemand mehr wohnt, der oder die sieht den Raum, der von der in ihm feiernden Gemeinde erzählt, und ihre Gottesdienste als die Zeichen für das Leben einer Kirche an. Wenn ich hier zusammenzutragen versuche, was mir bemerkenswerte Hinweise für eine Erneuerung auch in Deutschland oder in Österreich und anderen Ländern Europas zu sein scheinen, so habe ich etwas anderes im Blick: das ist das Sehen und Interpretieren gesellschaftlicher und kirchlicher Wirklichkeit selber.

In dem Blick, der in Frankreich auf diese Wirklichkeit gerichtet wird, scheint

mir der entscheidende Unterschied zu liegen. Es ist ein Blick, in dem sich der Sinn für die Realität und für die Mitmenschen und der Sinn für den Glauben und die Wahrheit in spannender Weise verbinden. Er ist nicht umsonst die Grundlage für den bekannten Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln. In gewisser Weise impliziert er aber alle drei Schritte. Dieser Blick, der es aushält, die kommende Gestalt der Kirche noch nicht zu sehen, scheint in seiner realistischen und vertrauensvollen Offenheit erneuernd zu wirken. Zeichen dafür lassen sich in Frankreich erkennen.

Wo finde ich diesen Blick? Wessen Blick ist es? Für welche Teile der französischen Kirche gilt er? Ich entdecke diesen Blick in der Gesprächsinitiative der französischen Bischöfe: „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft“. Dazu erschienen in den letzten sechs Jahren drei Texte, von denen der letzte der „Brief an die Katholiken in Frankreich“ ist. Unter der Federführung von Bischof Claude Dagens von Angoulême wurden die Texte von mehreren Theologen zusammen erarbeitet. Sie waren und sind Anregung zum Austausch darüber, wie christlicher Glaube Biographien prägt und trägt, und laden dazu ein, weitergeschrieben zu werden. Diesem Weiterschreiben tragen die aufeinander folgenden Schriften Rechnung.

Es handelt sich also um den Blick der französischen Bischöfe, dem eine Gruppe von Theologen in drei Schriften Ausdruck gegeben hat. Es handelt sich aber mittlerweile auch um den Blick vieler anderer Theologen und Soziologen, die ihn sich kritisch zu eigen machen. Es handelt sich schließlich um den Blick vieler Christen und christlicher Gemeinschaften in Frankreich, die ihren Blick auf ihre Realität

mit dem der Bischöfe zu verbinden vermögen. Er gilt also für weite Teile der französischen Kirche.

Grundlegend ist der nüchterne und zugleich engagierte Realitätssinn, der sich in diesem Blick zeigt. Als solcher schließt er den positiven Sinn für das noch nicht Sichtbare ein, den positiven Sinn für das Nicht-Wissen, und den positiven Sinn für die Herausforderung. Das Sehen wird eins mit Akten von Hoffnung, Glaube und Liebe, die Kirche bilden.

Sehen der Realität: Die Kirche als Teil einer Welt, die im Wandel begriffen ist

„Wir sind mitten in einem Übergang von einer Welt und Gesellschaft zu einer anderen. Eine Welt erlischt und eine andere ist dabei, aufzutauchen, ohne dass es schon ein feststehendes Modell dafür gibt, wie sie aufzubauen wäre. Alte Weisen, Gleichgewicht herzustellen, sind dabei zu verschwinden, und noch ist es schwer, ein neues Gleichgewicht zu finden. Aufgrund ihrer ganzen Geschichte, besonders in Europa, fühlt sich die Kirche zutiefst mit den alten vergehenden Ausgewogenheiten und mit dem verlöschenden Gesicht der Welt verbunden. Sie war nicht nur in sie eingebunden, sondern sie hatte auch in großem Maß zu ihrem Entstehen beigetragen. Dagegen entzieht sich uns noch die Figur der Welt, die es aufzubauen gilt. Das heißt, wir sind nicht die einzigen, die Mühe haben, zu verstehen, was geschieht. Die ungezählten gegenwärtigen Untersuchungen im Bereich der Soziologie, der politischen Philosophie oder auch all das Nachdenken über die Zukunft der Kultur und der nationalen Traditionen machen deutlich, wie tief-

greifend die Fragen sind, die unsere Zeitgenossen in Bezug auf eine Krise stellen, die alle Bereiche menschlicher Aktivität betrifft.“¹

Die Kirche wird nicht im Gegenüber zur Welt begriffen. Das ist keineswegs selbstverständlich. Es gibt durchaus noch die Redeweise, die verrät, dass die Kirche als eine eigene organisierte Gesellschaft verstanden wird, in herausgehobener Position gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft, mit der sie jedoch deckungsgleich ist. Wer so spricht, hält an einer vergehenden Gestalt von Kirche fest. Die katholische Kirche hat in der französischen Gesellschaft keine Vormachtstellung mehr inne, und sie versucht auch nicht mehr, die Gesellschaft zu reglementieren. Das bedeutet positiv, dass Aussagen wie die folgende von Bischof Dagens möglich sind: „Ich begriff, dass wir als Christen die Frage ‚Was wird aus unserer Kirche?‘ nicht von der Frage ‚Was wird aus unserer Gesellschaft?‘ trennen können.“²

Die Kirche, die in großem Maß selber zum Entstehen einer unerkennbar werdenden Gesellschaft beigetragen hat, leidet unter ihrem Umbruch in doppelter Weise: Sie ist genauso im Umbruch wie die Gesellschaft, und sie kann das neue Gesicht der Welt noch nicht erkennen. Auch dieses Leiden zu akzeptieren ist keineswegs selbstverständlich. Dazu gehört viel Bescheidenheit und Geduld – die beide allerdings der Komplexität der Vorgänge angemessener sind als jene Analysen, die zu wis-

sen vorgeben, wo die Gesellschaft hinsteuert.

Die Kirche hat Mühe zu verstehen, was geschieht, aber nicht nur sie allein. Weil die Kirche nicht im Gegenüber zur Gesellschaft oder gar über ihr steht, hat sie nicht den Überblick. Sie hat keine besseren Mittel zum Verstehen als die Gesellschaft selber. Und diese versteht sich selber kaum. Aber in dieser Mühe des Verstehens können Gespräch, Solidarität und Gemeinschaft entstehen. Hier ahnt man schon, dass die gewusste und angenommene Armut zur Quelle der Erneuerung werden kann. Dabei handelt es sich auch und vor allem um eine Armut im Wissen – von der zu fragen wäre, ob wir hier in Deutschland oder Österreich von ihr nicht ebenso betroffen sind.

Sinn für das noch nicht Sichtbare: Akt der Hoffnung, der Kirche bildet

Relativ leicht lässt sich erkennen, was im Vergehen begriffen ist, wenn man, wie es die Texte der französischen Bischöfe tun, soziologische Untersuchungen ernst nimmt: Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang sowie Katechese und religiöse Berufungen gehen zurück, religiöse Überzeugungen haben keine prägende Kraft mehr. Das Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche bröckelt mehr und mehr ab. Alles spricht von einer institutionellen Schwächung der Kirche. Auch das christliche Gedächtnis geht verloren,

¹ *Les Évêques de France*, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996, 22. Im Folgenden abgekürzt: Lettre. Die Übersetzungen dieses und aller anderen französischen Texte, aus denen im Folgenden zitiert wird, stammen, soweit nichts anderes angegeben ist, von mir, H.M. – Vgl. jetzt auch die deutsche Übersetzung: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. (Stimmen der Weltkirche 37) Bonn 2000.

² *Claude Dagens*, Das Vorgehen des Briefs an die Katholiken in Frankreich. Eine Wende auf dem nachkonziliaren Weg der Kirche Frankreichs?, Referat beim ersten deutsch-französischen ökumenischen Kongress: „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Diskussion einer neuen missionarischen Praxis in der französischen Kirche“, Freiburg, 7.–9. April 2000.

und man kann nicht mehr wie selbstverständlich auf eine mit der Glaubenserfahrung verknüpfte Lebensweisheit zurückgreifen. Der christliche Glaube ist nicht mehr Teil der gesellschaftlichen Landschaft, wie er das zur Zeit der älteren Generation war.

Diese Anzeichen für eine schwieriger werdende Glaubenssituation zu sehen, ist nicht schwer. Allerdings hat die Kirche in ihrer Geschichte keineswegs immer diese nüchterne Offenheit besessen, in der ohne Verteidigung oder Anklagen kritische Feststellungen der Humanwissenschaften, besonders der Soziologie, zur Kenntnis genommen werden. Die Kirche hat solchen Feststellungen oft vehement widersprochen, oder – das gilt für die Gegenwart – sie verliert den Mut angesichts der Negativität des Gesehenen. Tatsächlich kann das Bewusstsein vom Umfang der Schwierigkeiten ein schlechter Ratgeber sein: Es kommt zu Ressentiments und Schuldzuweisungen, zu Verbitterung, Blockdenken und Verteidigungsstrategien, zu einem Klima von Feindseligkeit und Spaltung³. Es ist ja nicht ein Teilbereich, der auf dem Spiel steht. Vielmehr ist die gesamte Gestalt der Kirche betroffen, die noch deckungsgleich war mit der Gesellschaft⁴.

„Wir sind im Begriff, die historische Gestalt des Katholizismus zu verlassen. Geprägt vom Erbe der Gegenreformation, war er wie ein flächendeckendes Unternehmen zur Umrahmung des ganzen Lebens der Gläubigen (*entreprise encadrante* – Dagens spricht von einer *pastorale encadrante*). Er beruhte auf dem starken Bemühen nach einer Klärung der Lehre, auf der Ent-

wicklung einer allumfassenden, die Welt in das Denkbare und Undenkbare, in das Vorgeschriebene und Verbotene einteilenden Katechese und auf einer gegen das Prinzip des *Sola Fide* gerichteten Gewichtung des Handelns.“⁵

Das Verschwinden dieser Gestalt des Katholizismus gehört zu den Faktoren, die Soziologen vom Ausgang unserer Welt aus dem religiösen Zeitalter oder auch vom Eintritt unserer Gesellschaften in eine post-christliche Ära sprechen lassen. Die französischen Bischöfe sind bescheidener. Sie begnügen sich damit festzustellen, dass wir eine vertraute Welt verlassen, ohne zu wissen, was im Entstehen begriffen ist.

Um das wahrzunehmen, was neu in Erscheinung tritt, muss das Instrumentarium objektiver und formaler Definitionen der Kirchenzugehörigkeit aufgegeben werden. Es wurde in Entsprechung zu einer vergangenen kirchlichen Wirklichkeit geschmiedet, kann also nur das erheben, was verschwindet, nicht aber, was zu Tage tritt. Die neue Weise der Wahrnehmung verlangt rückhaltlose Bereitschaft zum Hören und kritische Unterscheidungsarbeit. Dann werden nicht nur die geradezu schreienden Zeichen für den Auszug aus der alten Welt der Kirchenzugehörigkeit wahrgenommen, sondern auch die viel leiseren Zeichen, die weniger bedeutsam im statistischen Sinne sind: Phänomene wie die zunehmende Zahl der Erwachsenen, die ins Katechumenat eintreten oder die neu im Glauben beginnen.

Die Aufmerksamkeit für diese und andere „leise“ Hinweise ist charak-

³ Vgl. Lettre, 20–21. Vgl. H.-J. Gagey, Die Herausforderungen erkennen – eine gemeinsame Arbeit aller Gläubigen, Referat beim deutsch-französischen Kongress a.a.O.

⁴ Vgl. Lettre, 36.

⁵ J.-M. Donégani, Une désignation sociologique du présent comme chance, in: H. Gagey (Hg), Sur la proposition de la foi, Paris 1999, 42.

teristisch für das Vorgehen der französischen Bischöfe, die nach der neuen Gestalt der Kirche Ausschau halten, um ihr Wachsen begleiten zu können⁶. Sie nehmen die Öffnung für die geschichtliche und eschatologische Dimension der Identität der Kirche ernst, die schon in *Lumen Gentium*⁷ erklärt wurde. Die Kirche definiert sich nicht mehr in erster Linie durch eine Mitgliedschaft nach feststehenden objektiven Kriterien, sondern vor allem durch die subjektive Identifizierung. Die Einheit mit der Kirche beruht auf der Suche und dem Wort, mit denen die Menschen auf die Gabe Gottes antworten. Die Zeichen für diese Identifizierung zu interpretieren ist weit schwieriger, als die Übereinstimmung mit den Kriterien der formalen Kirchenzugehörigkeit zu messen.

Auf diesen weniger sicheren Weg begeben sich die französischen Bischöfe ausdrücklich, indem sie hören wollen, was diejenigen von ihrem Glauben sagen, die sich selber Christinnen und Christen nennen: „Wir müssen vermehrt den Gläubigen das Wort geben, damit sie in Freiheit sagen können, wie ihre Zustimmung zum Gott Jesu Christi und ihre Praxis des Evangeliums ihre Existenz auf dauerhafte Weise gestaltet, wie sie Vertrauen bewahren auch in schwierigen Lebensabschnitten, warum sie in sich den Wunsch spüren, ihre Erfahrung mit anderen zu teilen und bei ihnen den Geschmack an

Gott und die Liebe zur Kirche zu wecken.“⁸

Die Kirche stellt sich nicht mehr in dem Bewusstsein dar, eine vollkommene Gesellschaft zu sein, die sich selbst genügt. Vielmehr zeigt sie sich abhängig vom anderen und verletzlich. Ihr Ort ist das Hören, sie sucht im vielfachen Gemurmel der Christen die Bestätigung ihres eigenen Wesens. Der bleibende Horizont der französischen Texte, die zum Austausch und zur Fortführung der Suche ermutigen, ist die Einheit, von der *Lumen Gentium* spricht. Aber diese Einheit geht dem Dialog nicht voraus, sondern wird vom vorhergehenden Gespräch erwartet. So „kann sich die Kirche als erhofft und nicht-gewusst, als entdeckt und geschenkt entfalten, wie in zusätzlicher Gabe zu ihrer Treue zum ersten Wort“⁹.

Sinn für die Chance des Nicht-Wissens: Akt des Vertrauens, der Kirche bildet

„Dieser Brief“ – so schreiben die Bischöfe an die Katholiken in Frankreich – „ist keine Abhandlung über die Evangelisierung in Frankreich. Er ist ein an das ganze Volk der Getauften gerichteter Aufruf, dass wir einander in größerem Umfang an dem uns belebenden Glauben teilhaben lassen. ... Vielfältige Begegnungen mit dem Volk der Gläubigen lassen uns aner-

⁶ Vgl. *Les Evêques de France*, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris 1995, 36. Im Folgenden abgekürzt: *Proposer II*.

⁷ Vgl. LG Nr. 9: „Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.“ Und Nr. 13: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes... sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise... sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“

⁸ *Les Evêques de France*: *Proposer la foi dans la société actuelle I*, Paris 1994, 37. Im Folgenden abgekürzt: *Proposer I*.

⁹ J.-M. Donégani, a.a.O., 39.

kennen, wie sehr die Zustimmung zum Gott Jesu Christi menschliche Existenzen prägt und trägt. Sie schenkt zahlreichen Menschen die Freude, zu glauben und sich in den Dienst der anderen zu stellen. Auch die Hindernisse, die Widerstände und Versäumnisse nehmen wir wahr. Wir ermessen das Gewicht der Gleichgültigkeit, der viele, besonders die Jugendlichen, ausgesetzt sind. Wir sehen oft aus der Nähe Situationen von Elend, Einsamkeit und gesellschaftlichem Ausschluss, die den Glauben und vor allem die Hoffnung furchtbar schwer machen. Keineswegs sollen die kritischen Umstände verheimlicht werden, unter denen der Glaube an Jesus Christus heute gelebt und mitgeteilt werden muss. Aber diese negativen Realitäten können uns nicht daran hindern, Dank zu sagen, wie es der Apostel Paulus in mehreren seiner Briefe tut, nämlich dafür zu danken, was viele der Getauften zur Verkündigung des Evangeliums beitragen (vgl. Phil 1,5). Dieser Brief ist an erster Stelle ein Akt des Vertrauens.¹⁰

Die Bischöfe erbitten Antworten zu der grundsätzlichen Frage: „Was erlischt und was tritt zu Tage in den gegenwärtigen Veränderungen von Gesellschaft und Kirche?“ In drei Schritten geben sie selber von ihren Ängsten, ihrer Hoffnung und ihrem Glauben Zeugnis und erbitten zu denselben Schritten die Mitarbeit der Gläubigen: „Mit welchen Ängsten und mit welchen Hoffnungen erlebe ich die Veränderungen in Gesellschaft und Kirche?“ „Was ist für mich in dieser Situation der erkannten Herausforderungen das Wichtigste an meinem Glauben?“ „Wie können wir gemeinsam eine Kirche bilden, die den Glauben vorschlägt?“

Jede ernsthafte Eröffnung eines Gesprächs ist ein Akt des Vertrauens. Wer das Gespräch beginnt, öffnet sich selber. Er oder sie sagt dem anderen eine Bitte, ein Bedürfnis und gesteht damit einen Mangel ein. Wenn die französischen Bischöfe die Katholiken darum bitten, in aller Freiheit mitzuteilen, wie der Glaube ihr Leben prägt, so sagen sie damit, dass ihnen dieses Teilen von Lebens- und Glaubenserfahrung fehlt. Wenn sie die Christen um Zusammenarbeit im Erkennen der gesellschaftlichen und persönlichen Herausforderungen bitten, so sagen die Bischöfe damit, dass sie ihr Wissen über diese Herausforderungen nicht für vollständig halten. Wenn sie schließlich die Katholiken einladen, mit ihnen eine Kirche zu bilden, die in eigener Initiative zum Ausdruck bringt, welche Kraft zur Gestaltung und Erneuerung menschlicher Existenz der Glaube ist, so sagen sie damit, dass sie allein diese Kirche nicht bilden können. Die französischen Bischöfe äußern damit ihr Vertrauen, dass die von ihnen angesprochenen Katholiken Gaben haben, die ihrem Mangel abhelfen können. Sie wissen und achten dabei die Freiheit der Angesprochenen, ihre Bitte anzunehmen oder ihr gegenüber gleichgültig zu bleiben.

Dieser Vertrauensakt der Bischöfe wurde von zahlreichen persönlichen und in ihrer Offenheit des Zeugnisses, der Kritik, der Anfragen vertrauensvollen Reaktionen belohnt. Ein Journalist spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ruck“ in der französischen Kirche¹¹. In ihrer Beantwortung der Reaktionen bekräftigen die Bischöfe das Vertrauen, das sie zu den Glaubenserfahrungen der Christen und der

¹⁰ Lettre, 13–14.

¹¹ Jean-Marie Guénois, Rencontre avec Claude Dagens, Évêque d'Angoulême: „Je refuse la logique de la peau de chagrin“, in: La Croix, 22–24 Mai 1999, 8.

ihnen darin anvertrauten Weisheit des Geistes haben, indem sie ihre Armut eingestehen. „Wir leben unter denselben Bedingungen wie all unsere Zeitgenossen. Wir haben teil an ihren Ratlosigkeit und Ängsten; diesen sind wir in keiner Weise enthoben. Aufgrund unserer folgenreichen Nicht-Anwesenheiten und unseres fehlenden Verstehens haben wir uns von denen entfernt, manchmal sogar abgeschnitten, die – wenn sie auch nicht unseren Glauben teilen – doch unsere Mitbürger und Schwestern und Brüder sind. In unserer Kirche hat es nicht an Gegen-Zeugnissen gefehlt. Aber wir bitten darum, nicht dem Evangelium anzulasten, was in unserem Mangel an Weitherzigkeit und Entschiedenheit seinen Grund hat.“¹²

Die Identität der Kirche ergibt sich aus dem freien Wort, freilich nicht wie eine Meinung aus einer Umfrage, vielmehr ist das unterscheidende Erkennen in eben dem Maß notwendig, in dem feststehende Definitionen aufgegeben werden und man sich ohne Vorbehalt in einen Prozess des Hörens hineinbegeben. Das unterscheidende Erkennen ist für die französischen Bischöfe eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Gemeinden heute.

Nicht alles, was sich heute als religiöse Erfahrung ausgibt, muss als katholisch getauft oder überhaupt als religiös bewertet werden. Wir sind heute Zeugen einer Art „Wiedererstehung des Religiösen, manchmal in seinen irrationalsten Erscheinungsformen (Hellsehen, Astrologie, Esoterik), die mit all den technischen Rationalisierungen unserer Gesellschaft sehr gut zusammengehen“, und „wenn es uns darum

geht, die religiöse Erfahrung zu evangelisieren, müssen wir doch redlich bleiben und auf den spezifischen Charakter des Christlichen, der Offenbarung und der christlichen Gotteserfahrung aufmerksam machen.“¹³ Die Unterscheidungsarbeit kann mühsam sein. Wichtig ist, dass sie in Gemeinschaft, im Gespräch der Christen und Christinnen stattfindet.

Damit wird ernst genommen, dass die Kirche eine immer neue Wirklichkeit ist, „noch nicht gewusst, so wie jedes neue Leben und jedes Sein nicht gewusst ist, bevor es spricht. Ähnlich ist die Kirche unaufhörlich dabei, geboren zu werden und im Nichtwissen ihrer Zukunft, aber auch im Vertrauen, das die glaubende und sprechende Gemeinschaft beseelt, zu wachsen. Dieser gesamten Gemeinschaft, die als ganze spricht, kommt es zu, bei der unaufhörlichen Geburt der Kirche anwesend zu sein. Und bei dieser Begleitung und dieser Gegenwart ist die Interpretation entscheidend. Die unterscheidende Erkennensarbeit muss geleistet werden, damit der Glaube nicht nur Wiederholung von Worten ohne Leben und Vermittlung mythischer Abfälle ist, und auch nicht unbezogene Erfindung des Neuen um des Neuen willen, die leugnet, welchen Ursprüngen sie sich verdankt.“¹⁴

Sinn für die Chance in der Herausforderung: Akt der Liebe, der Kirche bildet

Zu den wichtigsten Instrumenten der von allen Gläubigen zu leistenden Unterscheidungsarbeit gehört die Ka-

¹² Proposer II, 63–64.

¹³ Proposer I, 44. Vgl. J.-M. Donégani, a.a.O., 44.

¹⁴ J.-M. Donégani, a.a.O., 44–45.

tegorie der Herausforderung. Sie bedeutet, dass Hindernisse und Widerstände zugleich als Anregungen wahrgenommen werden, die neue Wege eröffnen können¹⁵. Die Kategorie der Herausforderung bei der analytischen Arbeit des Unterscheidens anzuwenden, macht diese Arbeit erst zu einer Arbeit im Glauben und damit zu einer theologischen Arbeit. Denn im Glauben geht es nicht darum, Fortschritte und Rückschritte, Positives und Negatives aufzulisten und gegeneinander abzuwägen. Vielmehr geht es darum, die Veränderungen selber hellstichtig in den Blick zu nehmen und darin die Arbeit des Geistes zu entdecken, der in dem verlöschenden Gesicht von Welt und Kirche das neue schon ankommen lässt. Zu dem positiven Sinn für die Herausforderungen gehört die Offenheit dafür, dass eine Wirklichkeit immer verschiedene und widersprüchliche Aspekte hat, und die Bereitschaft, sich überraschen zu lassen. Wer einer Schwierigkeit auf den Grund geht, kann auf etwas Neues stoßen.

Die Herausforderungen betreffen sowohl die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Glaube gelebt wird, als auch diesen Glauben selber. Bischof Claude Dagens legt Wert auf die Begriffe der Weite und der Tiefe. Sie weisen auf die spirituelle Dimension der Begegnung mit den Herausforderungen hin. Es geht darum, „weit zu sehen und unsere gegenwärtige Gesellschaft so zu verstehen, wie sie ist, brüchig und unsicher“. Und „es geht darum, in die Tiefe des christlichen Geheimnisses hinabzusteigen, vor allem in seine österliche Dimension“.¹⁶ In die Weite zu gehen heißt, die Unsi-

cherheiten ernst zu nehmen, die Gesellschaft und Kirche erschüttern, und zu erkennen, dass der Traditionsbruch nicht nur christliche Glaubensweisheit und Werte betrifft. Vielmehr steht die elementare Grammatik menschlicher Existenz nicht mehr selbstverständlich zur Verfügung: ob es darum geht, den sexuellen Unterschied zu akzeptieren, Vater oder Mutter zu werden, oder dem Leben, Geburt und Tod einen Sinn zu geben¹⁷. Wer sich in diesen grundlegenden Fragen nicht mehr auf dem Erbe von Traditionen und Sitten ausruhen kann, der oder die muss in der eigenen Tiefe die Quellen auftun, aus denen heraus Kraft für die schwierigen Situationen gewonnen werden kann, mit denen man konfrontiert ist. Persönliche Suche, um aus den eigenen Quellen zu trinken: das ist mühsam, aber es ist auch eine Chance. Wenn die Gründe, um zu leben und die eigene Zukunft aufzubauen, nicht mehr verlässlich sind, werden Christen dies auch als Aufforderung vernehmen, in ihrem Glauben in die Tiefe zu gehen.

Die Bereitschaft, im eigenen Glauben in die Tiefe zu gehen und danach zu fragen, worin er das persönliche Leben entscheidend bestimmt, hat eine Chance: Sie kommt in ihrer Radikalität der Suche anderer Menschen entgegen, die sich nicht mit Randfragen aufhalten. Jugendliche erwarten von der Kirche, dass diese sich entschlossen auf das Terrain der lebenswichtigen Fragen begibt, die sie sich stellen: „Wozu eigentlich leben? Warum soll man sich nicht den Tod geben? Wieso soll man das Leben lieben, selbst wenn es hart ist? Wem kann man vertrauen, wenn man lieben möchte? Wieso soll man

¹⁵ Vgl. Proposer I, 15; vgl. Proposer II, 46–48.

¹⁶ C. Dagens, a.a.O., 2.

¹⁷ Vgl. Lettre, 24.

dem Leben und der Freiheit der anderen dienen, wenn sie uns nicht verstehen?“¹⁸ Diese Fragen offenbaren eine Erwartung. Jugendliche und Erwachsene stimmen offensichtlich nicht einfach allen Aussagen des katholischen Glaubens zu. Aber sie sind in einer Haltung der Erwartung, und nicht der Verweigerung. Sie warten darauf, eingeführt zu werden in die christliche Erfahrung Gottes. Das Evangelium wird erwartet, und zwar nicht als Gesetzbuch für gutes Verhalten, sondern als eine Kraft um zu leben, das Leben zu lieben und im Leben Verantwortung zu übernehmen. Das Gespräch mit denen, die in dieser Weise fragen und suchen, hat keine Chance, wenn Christen und Christinnen nicht ihrerseits ebenso radikal sind. Sie sind genötigt, sich den Fragen und Erwartungen ihrer Mitmenschen aus dem Inneren ihres Glaubens heraus zu stellen. Was haben sie Wesentliches zu sagen, vorzuschlagen?¹⁹

Die französischen Bischöfe bitten die Christen in ihrem Land, mitzuteilen, was für sie das Wichtigste an ihrem Glauben ist. „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft“ – dieses Vorschlagen kommt in den drei Texten und dabei noch in ihrem Titel vor. Auf die Einwände, die in Frankreich selber auf den erstmaligen Ausdruck „Proposer la foi ...“ / „Den Glauben vorschlagen ...“ kamen, antwortet der zweite Text mit vier Elementen, die für den Akt des Vorschlagens konstitutiv sind: die Teilhabe an einer gemeinsamen Situation, die freilassende Initiative, das persönliche Zeugnis und verbunden damit das Bewusstsein der

persönlichen Begrenztheit.²⁰ Diese vier Elemente deuten das Engagement und die Verbindlichkeit an, die das Vorschlagen kennzeichnen und zu einem ebenso positiven wie gewagten Handeln machen. Man darf dabei von Liebe sprechen. Dazu gehört die Bereitschaft zur Passivität, sich herausfordern und überraschen und durch die Radikalität der Anfragen verändern zu lassen, und dazu gehört die Bereitschaft, in die Tiefe des eigenen Glaubens vorzudringen und die verrückte Liebe mitzuteilen, die seine innerste Mitte ausmacht.

Allgemein gilt: Etwas vorschlagen impliziert eine Beziehung. Es bedeutet, „dass man nicht den Schlüssel zu einem endgültigen Urteil in der Hand hat, sondern dass man den anderen um eine Antwort, eine Bestätigung, bittet. Vorschlagen bedeutet, dass man nicht allein ist, dass man sich als solidarisch mit einem anderen und in der Abhängigkeit von seiner Aufmerksamkeit und seiner Antwort erkennt.“²¹ Es geht um nichts weniger als um die Wahrheit. Aber sie wohnt nur im Zeugnis. „Wichtig ist, dass wir uns auf das grundlegendste Element konzentrieren: unser persönliches und kirchliches Engagement im Glauben, denn nur hier und nirgendwo anders kann sich der Wille zum Vorschlagen des Glaubens verwurzeln. Außerhalb wird ein solcher Wille nur zum Wunsch nach Eroberung.“²² Das Zeugnis des mit dem eigenen Leben verantworteten Glaubens setzt sich dem Wort des anderen aus. Dem Vorschlagen des Glaubens wohnt damit die vom Glauben geweckte und getragene menschl-

¹⁸ Vgl. Lettre, 65; vgl. C. Dagens, a.a.O., 4.

¹⁹ Vgl. Lettre, 40.

²⁰ Vgl. Proposer II, 61–65.

²¹ J.-M. Donégani, a.a.O., 46.

²² Proposer II, 62.

che Freiheit inne. Christliche Gemeinden werden aus beschützten Orten für gleich Denkende und Handelnde zu Orten der Freiheit, offen für die Pluralität derer, die suchen und in ihrer Suche die Arbeit des Geistes bezeugen.²³

Hier wird deutlich, in welchem Sinn das alte Schema von Angebot und Nachfrage durch das Vorschlagen außer Kraft gesetzt wird. Einer Kirche, der es darum geht, „mit aktiver Wachsamkeit die Zeichen eines immer überraschenden Gottes in den vielfältigen Erwartungen zu erkennen“²⁴, hält sich nicht mehr für die alleinige Inhaberin eines Heils, das passiv bleibende „Kunden“ ergreifen können oder nicht. Vielmehr tritt sie in ein wechselseitiges Handeln mit denen ein, die ihre Bitte an sie richten. „Das Vorschlagen geht nicht nur einer Nachfrage voraus wie im alten Schema, sondern es spielt sich schon im Herzen der Erwartung selber ab, kann sogar von ihr verwandelt werden, in gegenseitigem und unablässigem Zuhören, dem besten Bild für die Arbeit der Evangelisierung.“²⁵

Erneuerung durchs Sehen

Ich habe zu zeigen versucht, in welcher Weise ich in Frankreich eine sehende Kirche entdeckte. Viele mögen enttäuscht denken: Was ist denn mit dem Sehen getan? Es verändert doch nichts. Doch Sehen kann alles verändern. Vielleicht habe ich das in Brasilien gelernt. Ein Sehen mit dem Sinn für die Realität, mit der Ausrichtung auf das Nicht-Sichtbare, mit der Anerkennung des eigenen Nicht-Wissens, mit dem Mut, die Herausforderungen in ihrer ganzen Weite und Tiefe zu erheben – ist und bleibt nicht „nur“ ein Sehen. Es ist der Schritt, mit dem sich Entscheidendes ändert: Es schließt hoffendes, glaubendes, liebendes Handeln ein, das Kirche bildet. Von den Beispielen dafür sei hier eines nur noch angesprochen: Als kirchenbildend zeigt sich in Frankreich vor allem die aufmerksame Präsenz bei Erwachsenen, die einen Glaubensweg neu beginnen. Die Beziehungen des Katechumenats beginnen das Gesicht jener noch nicht gewussten Kirche zu prägen, die noch dabei ist, zu Tage zu treten.

²³ Vgl. *Lettre*, 76–77.

²⁴ *Ebd.*

²⁵ *J.-M. Donégani*, a.a.O., 52.

GOTTFRIED BITTER

Alte Abbrüche und neue Überbrückungen

Zum „garstigen Graben“ zwischen Liturgie und Katechese

Zwar wird zu Recht vor einer katechetischen Verzweckung der Liturgie gewarnt. Aber nur zum eigenen Schaden kann die Liturgie sich katechetisch verweigern. Ebenso wenig darf eine ganzheitliche Katechese liturgiefremd oder liturgieabstinent konzipiert werden. Der Bonner Ordinarius für Religionspädagogik und Homiletik hat im Jänner des vergangenen Jahres bei der Salzburger Kontaktsitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet versucht, in diesem spannungsvollen Feld historische und systematische Orientierung zu geben. Seine hier in leicht überarbeiteter Form veröffentlichten zuspitzenden Thesen wollen „in ihrer Kürze und Schärfe zum notwendigen Streiten anregen“. Die Fragestellung ist dringlich und für schulische und gemeindliche Praxis von großer Relevanz. (Redaktion)

Das aktuelle Problem und seine Herausforderung

Christliche Liturgie und christliche Katechese sind seit alters her aufeinander bezogen. Glauben lernen und Glauben feiern haben das Glauben und den Glauben gemeinsam. Besonders eindrücklich war dies in den Mystagogischen Katechesen der ersten christlichen Jahrhunderte zu erkennen. – Anders als in anderen Ländern und Bereichen (zum Beispiel Frankreich, Polen, Nordamerika) ist das Verhältnis von Katechese und Liturgie zueinander heute im deutschsprachigen Raum problematisch geworden: Die Katechese ist liturgisch verarmt und die Liturgie katechetisch unterbelichtet. Eine neue Annäherung beider Größen für das Leben- und Feiern-Können des Glaubens erscheint darum dringend notwendig. Dabei ist weder eine Pädagogisierung der Liturgie noch eine Liturgisierung der Katechese angezielt, sondern der *Zielpunkt* ist ein korrelatives, ein osmotisches Verhältnis von Liturgie und Katechese zueinander.

Dementsprechend werden zunächst einige Grundbegriffe für ein Streitgespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Katechetik geklärt. Nach dem Blick auf den „garstigen Graben“ heute werden einige „Abbrüche“ benannt, die das Schisma zwischen Liturgie und Katechese haben entstehen lassen. Endlich werden „Überbrückungen“ angedeutet, die liturgische und katechetische Praxis neu zusammenführen können.

I. Klärung zentraler Begriffe

1. *Religion*: Religion verschwindet nicht, Religion verändert sich, sie weitet sich aus: zur allgemeinen Lebensdeutung – mit Transzendenzbezug (incl. zur Transzendenz in der Immanenz). Religion und Moderne schließen sich offensichtlich nicht aus, wohl aber formen sie sich gegenseitig um. Die „riskanten Freiheiten“ (Ulrich Beck) derzeitiger Lebensformen verstärken überdies den privaten Religionsbedarf: sowohl zur Klärung des eigenen Lebenssinns als auch des umfassenden

den Weltsinns, denn die Unsicherheitserfahrungen in privaten und sozialen Bereichen steigen eher, als dass sie fallen. Im Unterschied zur privaten, „verborgenen Religion“ (Thomas Luckmann) als dem hermeneutischen Passepartout, durch das die gelebten und die noch zu lebenden Tage angeschaut werden, tritt die andere Erscheinungsform der Religion, die institutionalisierte – erkennbar in den christlichen Gemeinden/Kirchen und in anderen Religionsgemeinschaften – deutlich zurück und ist dabei zusätzlich erheblich verändert. Hier wird nicht versucht, eine Begriffsklärung „Religion“ im Sinne von Wesensbestimmung (Was ist Religion?) zu erbringen, sondern nur die Fragen zu beantworten: Wo beziehungsweise wie wirkt Religion? Wie erleben Menschen „ihre“ Religion? Es wird hier also ein funktionaler Religionsbegriff verwendet.

Der heute durchwegs weitgefaste Religionsbegriff hat eine bestimmte Trotzfunktion unter kirchengebundenen Christen zu erfüllen – etwa in dem Sinn: wenn auch das Christliche zerfällt (zumal in seinen kirchlich gebundenen Formen), so bleibt doch das Religiöse bestehen, gleichsam als anthropologische Konstante, allerdings um den hohen Preis, dass sich die Grenzen zwischen Religion und Nachdenklichkeit verwischen.¹ Offen bleibt vorläufig die Frage: Sind die aktuel-

len Mutationen im religiösen Verhalten und Verstehen Wachstumsphänomene oder Zerfallerscheinungen? Vielleicht sogar der Religion des Evangeliums?

2. *Religiosität* kann wohl ‚gelebte Religion‘, die persönlich alltägliche Praxis der Religion genannt werden; im weiteren Sinn auch die subjektive Aneignung, Verarbeitung und eigene Gestaltung der „objektiven Religion“ (die sich niederschlägt in Symbol und Ritus, Kerygma und Liturgie, Regel und Ethos, Begriff und Institution) im Kontext der Lebensgeschichten einer Gruppe/Gemeinde/Kirche.

Religiosität wirkt sich (entsprechend menschlicher Verfasstheit) auf drei Ebenen aus (nach R. N. Bellah)²: auf der Ebene

- des Emotionalen: als symbolisch-darstellende Kraft (Religion als Haus des Herzens),
- des Kognitiven: als Deutung und Ordnung des heiligen Wissens (Religion als Sinnsystem),
- des Pragmatischen: als ethisch-normatives Regelwerk (Religion als Lebensform).

3. *Christianität* soll hier jene Religiosität genannt werden, die sich aus den biblisch-christlichen Traditionen – gelebt, gefeiert, vermittelt in christlichen Gemeinden/Kirchen als den Sozialfor-

¹ Der von Wolfhart Pannenberg u. a. vertretenen Ansicht, ‚Menschen sind von Natur aus religiös‘ (vgl. W. Pannenberg (Hg.), *Sind wir von Natur aus religiös?* Düsseldorf 1986), folge ich aus Einsicht und Überzeugung, aber gerade darum geht es nicht an, den Begriff ‚Religion‘ bedenkenlos auszuweiten und Anzeichen von Nachdenklichkeit, Sensibilität oder Sehnsucht flink religiös zu etikettieren. Klärend und hilfreich hier: H.-J. Höhn, *Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten*, in: *Renovatio* 55 (1999) 67–74 und zur Grundsatzfrage: D. Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163–190.

² R. N. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*, in: H. Klegler/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, München 1986, 34–46; noch immer von Bedeutung für diese Frage: Ch. Y. Glock, *Über die Dimension der Religiosität*, in: J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1968, 130–168.

men des Christlichen – anregen und bestimmen lässt in den jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten. Es ist damit zu rechnen, dass die Grenzen zwischen spezifischer Christianität und offener Religiosität heute fließend geworden sind.³

4. *Christlich Glauben* kann das Antworten des Lebens, des Herzens und der Vernunft auf das erzählend-einladende Rufen Gottes in der Israel-Geschichte, in der Jesus-Christus-Geschichte und in den eigenen und fremden Lebensgeschichten genannt werden. Christlich Glauben heißt, Lebensgrund und Lebensstil und Lebensglück in dem Gott Abrahams und Jesu Christi finden. Christlich glauben ist so einerseits Verstehen der Wahrheit über Gott und die Menschen und mich und darum Lebensentscheidung derjenigen, die sich vom Ruf des Evangeliums einladen lassen, und andererseits ist christlich glauben überraschendes Gottesgeschenk der Menschenliebe Gottes.

5. *Kirche/Gemeinde* werden zunächst die Sozialformen genannt, in denen sich Christen zusammentun in ihrem gemeinsamen Leben und Glauben, im Befragen, Bedenken und Feiern ihres Glaubens, möglicherweise auch im Streiten über die person- und sachgerechten Formen des Lebens und Glaubens. Das ist die Außenansicht von Kirche/Gemeinde. Die Innenansicht ist um einiges kühner: Christen glauben

sich von der Menschenliebe des dreieinen Gottes zusammengerufen. Gott, der Dreieine, der ganz Beziehung und Austausch ist, lockt durch sein Wort und in der Kraft seines Geistes zu Beziehung und Austausch untereinander und mit Ihm. Der Raum und das Ereignis dieser Beziehung und dieses Austausches, das ist Kirche/Gemeinde. Ihr unauffälliges, alltägliches Kommunizieren macht die geglaubte *Communio* zwischen den Menschen untereinander und zwischen dem geglaubten Gott und seiner Kirche/Gemeinde erfahrbar, glaubbar, glaubwürdig. Und in dieser Glaubwürdigkeit wird Kirche/Gemeinde zum Signal und zum Sakrament des herannahenden Reiches Gottes.

6. *Liturgie* wird hier verstanden als das kirchenamtlich geordnete, erinnernde und vergegenwärtigende Feiern der Gemeinden/Kirchen des geglaubten und erhofften *Communio*-Handelns Gottes zugunsten der Menschen. In diesem „eucharistischen“ Dienst gibt die Liturgie der feiernden Gemeinde/Kirche Gott die Ehre und den Menschen das Heil, das heißt hier die Beziehung und den Austausch, und stellt zugleich in Wort und Geste dar, wozu Gemeinde/Kirche da ist: „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein. Hier muss nochmals daran erinnert werden: das

³ Die tagtäglich zu erfahrende faktische Multireligiosität im Freundeskreis und auch in der Familie beschleunigt einerseits einen praktischen Indifferentismus (einschlägig dazu: F.-X. Kaufmann, Religiöser Indifferentismus, in: *Ders.*, Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 64–80), andererseits entsteht eine neue intensivere Verknüpfung von individueller Religiosität und Lebenspraxis (vgl. hier stellvertretend für viele Stimmen dazu: A. Nassehi, Religion und Biographie, Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: M. Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/M. 1995, 103–126). Die praktisch-theologischen Herausforderungen der aktuellen Situation resümiert ausgezeichnet: U. Pohl-Patalong, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft, Elemente einer Neukonzeption einer Seelsorgetheorie, Stuttgart 1996, 8–157.

Interesse am Gott der Christen und seiner Religion steigt heute – zumindest um einiges –, das Interesse an Kirche schwindet; deswegen sinkt mit der Bedeutung der Kirche auch die Bedeutung ihrer Liturgie, und zwar verstärkt auch für kirchengebundene Christen. Außenstehende entdecken dagegen in der allsonntäglichen Eucharistiefier Nischen von Intimität und zugleich Objektivität für ihre religiösen Sehnsüchte.

7. *Katechese* kann nun im weiteren Sinn die Einführung und Unterweisung der Christen durch die Gemeinde/Kirche in das Christ-Werden, nämlich in das Leben, Denken und Fühlen aus dem Geist des Evangeliums und der christlichen Überlieferung genannt werden, in die Beziehungen und den Austausch untereinander. Der lebenslang heranreifende Glaube ist das Ziel der Katechese, das heißt konkret: „dem Menschen zu helfen, dass sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und Anspruch Gottes eingeht“.⁴ – Katechese im engeren Sinn (als eine spezifische Form der Evangelisation) ist der Lernprozess ‚Christlich Leben und Glauben‘, begleitet durch Eltern und/oder kirchlich beauftragte Katecheten/Katechetinnen – orientiert an kirchenamtlich empfohlenen Texten und Plänen (Bibelausgaben, katechetischem Material, Katechismen, Direktorien). Mit „*Evangelii nuntiandi*“ kann man (Art. 21–24) sechs Aspekte beziehungsweise Etappen der evangelisierenden, der katechetischen Lernwege unterscheiden, die jeweils ein unterschiedliches Gewicht für das Zueinander von Liturgie und Katechese haben:

- „Zeugnis des Lebens“ ohne Worte durch das Lebensbeispiel einzelner Menschen und/oder durch anregendes Milieu;
- „ausdrückliche Verkündigung“ des Evangeliums; dies schließt unbedingt das Benennen der Zumutungen des Glaubens ein;
- „Zustimmung des Herzens“ zu den „Worten des Lebens“, zu den Lebens- und Glaubensformen der Christen; der ausdrückliche Umkehrruf ist hier auch mitgemeint;
- „Eintritt in die Gemeinschaft“ der Christen, in die Gemeinde/Kirche als Katechumene, eingeschlossen der Mut zur emotionalen und auch sozialen Differenz durch ein kirchlich gebundenes Christenleben;
- „Empfang der Zeichen“, der Initiationssakramente, sie feiern als Wirklichkeit und Gegenwart, was die katechetische Einführung und Unterweisung als Chance und Versprechen benannt haben;
- Bereitschaft zum eigenen Apostolat: in der Erneuerung der Kirche und der Veränderung der Gesellschaft aus dem Geist des Evangeliums.

II. Das aktuelle Problem

Viele Gemeinden leben heute in einem „Als ob“: als ob die hier skizzierten *Idealfiguren* des religiösen, des christlichen, des kirchlichen Verhaltens (noch) *Realfiguren* wären; sie rechnen mit der gelingenden Konvergenz/Kongruenz von Religiosität und Christiantät, von Religion und christlichem Glauben, von Liturgie und Katechese. Aber diese Konvergenzen – im Idealfall in einer geschlossenen, volkskirch-

⁴ „Das katechetische Wirken der Kirche“, in: *Gemeinsame Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II, Freiburg 1977, 41.

lich geprägten Gesellschaft vielleicht wirksam – sind heute nicht (mehr) zu erkennen. Stattdessen tun sich Differenzen, Dissonanzen, „Gräben“ auf: zwischen Religion und Glaube, Christianität und Religiosität, vor allem auch zwischen Liturgie und Katechese. Die Liturgie „feiert“ so ein vermutetes Leben und Glauben, das aber tatsächlich nicht/kaum anzutreffen ist; so ist Liturgie faktisch lebensfern, „wirklichkeitsflüchtig“. Damit verliert sie ihre katechetische Kompetenz, denn ihre Sprache und Gestik sind unverständlich. Umgekehrt wird die Katechese (in bester Absicht!) religionsoffen und zugleich kirchenfremd und damit zunehmend liturgieabstinent; sie versucht autark zu werden – um den Preis des Identitätsverlustes.

III. Abbrüche der lebendigen Beziehung zwischen Liturgie und Katechese

Hier wird weder eine systematische oder gar eine erschöpfende Darstellung der „Abbrüche“ zwischen Alltag und Religion, zwischen christlich Leben und Feiern, zwischen Katechese und Liturgie versucht, sondern hier werden nur einzelne *exemplarische Stationen und Entwicklungen* benannt, die zum Auseinanderdriften von Katechese und Liturgie geführt haben beziehungsweise heute führen.

1. Ein hochwirksamer innerkirchlicher „Spaltpilz“ für das organische Zueinander von Liturgie und Katechese ist das neuscholastisch geprägte Glau-

bens- und damit eng verbundene Katecheseverständnis aus der Mitte des 19. Jh. Der Katechismus des *Joseph Deharbe* SJ (1800 –1871) hat in seiner Konzentration auf die Formulierung und Systematisierung begrifflich klar unterscheidbarer Glaubenswahrheiten (gegen J.B. Sailer, J.B. Hirscher, J.H. Newman u. a.) faktisch christliches Leben und Glauben als ein rationales Wissenssystem vorgestellt (die *fides quae* überwuchert die *fides qua*). Ein solches Glaubensverständnis kann leicht auf das Feiern des christlichen Lebens und Glaubens verzichten. Und der Deharbesche Katechismus war stilbildend bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts. Deharbesche Katechese weiß sich durch und durch eigenständig, sie kann auf das Feiern des geglaubten Lebens verzichten.⁵

2. Eng mit dem Deharbeschen Katecheseverständnis ist der wachsende Verzicht auf die Begegnung mit *biblischen Geschichten* in der Glaubensvermittlung verbunden: Prädominanz des Glaubenswissens über das Leben und Feiern des Glaubens. Wo aber das Leben aus Glauben schrumpft, wo das Erzählen verstummt, erstarrt Liturgie im Rituellen. – Zugleich ist Respekt vor Joseph Deharbe angezeigt – in nüchternem Realitätssinn hat er das Lernbare am christlichen Glauben lernbar gemacht: für den speziellen Lernort „Schule“. Die alte Personalunion sorgte hier für organische Verknüpfung: der Lehrer des Katechismusunterrichts ist zugleich Zelebrant in der Liturgie. Nach der Auflösung dieser Personal-

⁵ So ist gewiss die Vermutung nicht boshaft, dass das breite Aufsuchen von naturalen Symbolen in der Sakramenten Katechese auch (!) als ein Fluchtsignal zu deuten ist vor den Herausforderungen des christlichen Glaubens, zumal wenn es beim Sich-Besinnen auf Brot- und Wasserspiele bleibt. Denn Katechese hat etwas Anderes im Sinn als Religionsdidaktik, sie ist auf Glaubensdidaktik ausgelegt; vgl. dazu G. Bitter, Art. „Glaubensdidaktik“, in: LThK³ IV, 707 –709 und *ders.*, Art. „Religionsdidaktik“, in: LThK³ VIII, 1045f.

union bleibt nur noch das Wissenssystem übrig: als Inbegriff des christlichen Lebens und Glaubens.

3. In dem Maß, in dem sich schulischer Religionsunterricht in einer liberalen Umgebung und Bildungsplanung bewähren muss, wird diese *glaubenspositivistische Einengung* auf die Kenntnis der richtigen Sätze von außen verstärkt – in einer Schule der Wissensvermittlung, zugleich jedoch nur noch bedingt durch Familie, Gemeinde und Milieu aufgenommen und fortgeführt (zu Beginn des 20. Jahrhunderts).

4. Die wachsende Szientifizierung der Schule und des Unterrichts seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts fördert einerseits die Erwartungen an den schulischen Religionsunterricht in Sachen Wissensorientierung, andererseits bringt indirekt das Postulat der Schülerorientierung eine *Entkirchlichung* hervor: die kirchen-distanzierten Schüler (und Lehrer) orientieren sich nun über die Religion der Christen gleichsam nur noch von außen: ohne ausdrücklichen Kirchenkontakt, ohne Gemeindeerfahrung, ohne Liturgiepraxis, sondern nur am Wissensgebäude. – Der mangelnde Kontakt Ortsgemeinde - Schule ist im Gegenzug ein Dauerthema der Lehrerbildung heute – nicht nur im Blick auf den schulischen Religionsunterricht.

5. Diesen Mangel will die *Würzburger Synode* abwehren: sie reaktiviert als gleichrangigen Partner zum schulischen Religionsunterricht die gemeindliche Katechese (und zwar durchaus nicht als ausschließliche Vorbereitung auf den Sakramentenempfang). Im

Gegenzug verzichtet der Würzburger Synodenbeschluss zum Religionsunterricht auf seine kerygmatischen, katechetischen Anteile, incl. gemeindliche, liturgische Anbindung. Andere Entwicklungslinien sind in Frankreich oder in den USA zu erkennen: sowohl im Religionsunterricht als auch in der Katechese ist dort gefeierte Liturgie präsent, so wie umgekehrt selbstverständlich katechetische Elemente Jugend- und Familien-Gottesdienste auszeichnen.

6. Die verschiedenen *Lernorte* des christlichen Lebens und Glaubens (Familie, Schule/RU, Gemeinde/Katechese, Milieu) bilden gerade auch in ihren unterschiedlichen *Lerninhalten und Lernformen* eine Sinn- und Handlungseinheit – in einer kulturell und religiös homogenen (geschlossenen) Gesellschaft: in der selbstverständlichen (!) Anerkennung des christlich geprägten Lebens und Glaubens. Dieser sozio-kulturelle Konsens hat sich spätestens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts rasch aufgelöst.⁶

Die nun isolierten Lernorte müssen notwendigerweise sowohl ihre *Lerninhalte* als auch ihre *Lernformen* neu ordnen. So ist zum Beispiel die familiäre Erziehung (wenn sie denn gewollt ist) von der anregenden und unterstützenden Kraft der Schule und der Gemeinde heute weithin abgekoppelt und muss „sich selbst versorgen“ – durchaus im Gegenwind der Nachbarnfamilien, des umgebenden sozialen, kulturellen Milieus und der Medien. Zwar bringen diese Autonomisierungen und Autarkisierungen zum Beispiel eine neuartige „Familienreligiosität“ (U. Schwab) hervor, zugleich

⁶ Vgl. dazu J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992, bes. 114–163.

aber schrumpft eine solche selbst entwickelte Religiosität zu einer insulären Figur, die ihre Plausibilität vorab aus dem Familienleben bezieht und mit dem Verlassen des Elternhauses verdorrt.

7. Die rasanten kulturellen und religiösen Veränderungsprozesse in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts führen dazu, dass religionsunterrichtliche Lernformen und Lerninhalte die *Gemeindekatechese* – geschrumpft zum Sakramentenvorbereitungskurs – *überwuchern* – in bester Absicht beziehungsweise erzwungen durch die ambivalente Situation: der Wunsch nach dem Sakrament (Eucharistie und Firmung) ist überraschend hoch – bei gleichzeitiger Emigration aus den Werten und Lebensformen, die Christen hochschätzen. Darum werden in den Gemeinden „nach-christliche Notlösungen“ gesucht – mit den Mitteln des Religionsunterrichts hier und der jugendfreundlich gestalteten Freizeitorganisation dort.⁷

8. Die gebräuchlichste „Notlösung“ ist die Flucht in eine basale, *natürliche Religiosität* (die im günstigen Fall als Vorchristianität gedacht wird) – gefördert und vermittelt durch eine *ambivalente Symbolpraxis*. Durch die Aufnahme sogenannter natürlicher Symbole (Licht, Wasser, Brot u. a.) wird der kleinste gemeinsame (vermutete!) Nenner angesprochen zwischen religiös, christlich oder sogar noch kirchlich sozialisierten Kindern/Jugendlichen und solchen ohne religiös geprägte Lebensformen. Überspitzt formuliert:

Gemeindekatechese/Sakramentenkatechese begnügt sich mit Religiosität und verzichtet auf Christianität (so schrumpft z.B. Eucharistie zum Brot-Symbol und zur Mahlkultur). Damit wird der „Graben“ zwischen Liturgie und Katechese endgültig „garstig“. Und die beidseitigen und gegenseitigen Enttäuschungen unvermeidbar: die Liturgie kann nicht feiern, was die Gemeinde glaubt; die Gemeinde kann in der Liturgie nicht die Feier ihres Lebens (wieder-) erkennen:

9. Die faktische Sonntagsliturgie hat sich entscheidender katechetisch relevanter Elemente entledigt – durch das Verstummen der *Prozessionsgesänge*: der Verzicht auf die responsorischen und agogischen Anteile der Gemeinde als Antwort auf die „mirabilia Dei“ und die „mysteria Jesu“ lähmt das heilige Spiel des Lebens und Glaubens. Die dramatische *Communio* zwischen der Kirche/Gemeinde und ihrem göttlichen Stifter und Begleiter verblasst. – Der weithin anzutreffende Verzicht auf die *indikatorische Predigt* zugunsten subjektivistischer Bekenntnisgesten trübt ebenfalls die uneinholbare Offerterte einer Lebensgestalt aus dem Geist des Evangeliums ein. – Trotz ihrer Sündergestalt ist die Kirche/Gemeinde *auch* die Gemeinschaft der Heiligen, der erwählten Sünder. Dieser paulinische Optimismus ist jedoch weithin verfliegen. Die Folge: Eine Gemeinde in Resignation und Depression ist liturgisch und katechetisch impotent.

10. Vielleicht ist die Praxis und Theorie der Praktischen Theologie (vor allem in ihren Teildisziplinen der Pastoraltheo-

⁷ Die verwickelte Beziehungsgeschichte Schule - Gemeinde/Kirche ist unlängst G. Lames, *Schulseele-sorge als soziales System. Ein Beitrag zu einer praktisch-theologischen Grundlegung*, Stuttgart 2000, 27–97 ausgebreitet worden.

logie und Religionspädagogik/Katechetik und Homiletik) derzeit auch nicht sonderlich eifrig im Brückenbauen zwischen dem gelebten Glauben und dem gefeierten Glauben. Nach der überstarken Kirchenkonzentration der Praktischen Theologie im Entwurf von Karl Rahner ist die Zunft über Jahre hin vielfach *auf Kirchendistanz* gegangen – teilweise fasziniert von ihren Gesprächen mit den Sozialwissenschaften. Überraschenderweise ist in evangelischen praktisch-theologischen Entwürfen die Kirchen- beziehungsweise Gemeindenähe überraschend hoch; allmählich deutet sich jedoch auch im katholischen Raum eine Rückbesinnung auf die Kirchenbindung der Praktischen Theologie und ihrer Teildisziplinen an: im Wiederentdecken der Kirche als Sakrament der heran nahenden Gottesherrschaft.

IV. Neue Überbrückungen zwischen Liturgie und Katechese

1. Schon der flüchtige Rückblick zeigt: die Gräben zwischen gelebtem Glauben und gefeiertem Glauben sind nicht neu, so wenig wie jene zwischen einer katechetischen Glaubentheorie und einer liturgischen Glaubensfeier. Die „*Liturgische Bewegung*“ hat diese Gräben erkannt und u. a. in Verbindung mit der „Jugendbewegung“ überbrückt, zum Beispiel in der Entwicklung der „Gemeinschaftsmesse“; auch „reformpädagogische“ Impulse (neue Verbindung von Leben und Alltag) haben hier stimulierend mitgewirkt:

die Freude am gemeinsamen Handeln im liturgischen Begegnen als eine Grundform des Feierns und des Lernens.

2. Die „*kerygmatische Erneuerung*“ der 30er und 50er Jahre (von J.A. Jungmann, H. Rahner u. a. richtungweisend angestoßen) hat als Gegenbewegung zur „Methodischen Erneuerung“ die Interdependenz und Korrelation von Liturgie und Katechese (einer Zwei-Quellen-Theorie vergleichbar) in die Mitte der gemeindlichen Praxis gerückt: nicht das Dogma, sondern das Kerygma gilt es zu verkünden; die liturgische Feier wird zur Ehre Gottes *und* zum Heil der Menschen vollzogen.

3. Die neuerlichen Versuche mit einer *erneuerten Katechumenatspraxis* zeigen den wiedererwachten Sinn für die katechetische Kraft der Liturgie und die inspirative Kraft des Liturgischen in katechetischen Lernprozessen (vgl. allein die Aufmerksamkeit für Prozessualität und Stufung).⁸

4. Dem „schulischen“ Religionsunterricht will heute eine diskrete *Schulseelsorge* zur Hilfe kommen: beim Aufbau einer Schulkultur, im Offerieren christlich geprägter Spiritualität, im Anbieten ausdrücklich christlich-kirchlich motivierter Praxisstücke – Praxisräume: vom Morgengebetskreis über „Rüsttage“ bis zu Kontakten zur gemeindlichen Jugendarbeit oder zum „Kloster auf Zeit“⁹. Ein Religionsunterricht, der zur Entscheidungs-

⁸ Handbuch der Pastoraltheologie, hg. F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, Freiburg 1994–1969, Bd. I–IV; Kritisch dazu: N. Mette, Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978, 126–140; vgl. zur neuesten Diskussion: W. Fürst, Art. „Pastoraltheologie“, in: TRE XXVI, 70–76, hier 72f.

⁹ M. Ball u. a., Erwachsene auf dem Weg zur Taufe, Werkbuch Erwachsenenkatechumenat, München 1997.

fähigkeit in Sachen Religion im allgemeinen und christlich Glauben im besonderen anleiten will und Zeugnisse vom Feiern des christlichen Glaubens ausspart, vertrocknet zur Religionskunde. Darum sind diese neuerlichen Annäherungsversuche von Schule und Gemeinde, von Religion/christlich Glauben entdecken und den christlichen Glauben feiern zu begrüßen.

5. Ein neuer *Sinn für Sinnlichkeit* ist heute in der liturgischen wie in der katechetischen Alltagspraxis zu erleben – gespeist aus verschiedenen Quellen: von der Montessori-Sinnen-Schulung über „Kett“-Methoden¹⁰ bis zu spielerisch-didaktischen Umgangsformen mit symbolischen Elementen. Wichtig: eine Aufmerksamkeit für die Affinität und die Differenz zwischen Symbol und Sakrament wächst heran; teilweise droht allerdings auch die Gefahr der Didaktisierung der Liturgie via symbolische Gesten und Spiele, teilweise verstärkt durch den Hang zur Ästhetisierung. Erfreulich sind hier kleine „Selbstverständlichkeiten“ in vielen Gemeinden zu nennen, die auf unauffällige Weise den Graben zwischen Liturgie und Katechese überbrücken.

Insgesamt gilt es, Katechesestücke zusammen mit Alltagserfahrungen in Vesper- und Eucharistiefiern aufzunehmen und umgekehrt liturgische, gestische Elemente in die katecheti-

schen Treffen einzuführen – und wenn es nur das Kreuzzeichen mit Weihwasser als Tauferinnerung oder eine ausdrückliche Verneigung oder Kniebeuge ist.¹¹

6. Es wächst die Einsicht, dass in einer kulturell und religiös pluralisierten Gesellschaft *die Familie und die Gemeinde* die einzig verbleibenden Lernorte des christlichen Lebens und Glaubens sind (und hoffentlich bleiben werden, ohne zum Beispiel die Bedeutung des RU herabsetzen zu wollen). Folglich gilt es, ausdrücklich familial geprägte Christianität in die Liturgie einzutragen, so wie umgekehrt liturgische Elemente in eine heranwachsende „Familienreligiosität“ einzupflanzen (Segenspraxis, Rhythmisierung der Zeit, erneuertes Brauchtum nicht als Folklorejux, sondern als Identitätssignal).¹²

7. Unbedingt anerkennend muss erwähnt werden, dass viele kirchenamtliche Texte die selbstverständliche *Verknüpfung von Liturgie und Katechese* favorisieren; sie sind der Beachtung wert. Ausdrücklich nimmt das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae“ (1979) diese Verbindung von Liturgie und Katechese auf (vgl. Art. 23): „Die Katechese ist von ihrem Wesen her mit dem gesamten liturgischen und sakramentalen Handeln verbunden; denn gerade in den Sakramenten und zumal in der Eucharistie wirkt

¹⁰ Sehr überzeugend regt das neue Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, (hg. vom *Comenius-Institut*, Gütersloh 1998) durchgehend zur Verknüpfung von Liturgie und Katechese, von liturgischer Geste und Glaubensüberzeugung durchgehend an.

¹¹ In einer kleinen rheinischen Gemeinde werden zum Beispiel mit den künftigen Erstkommunikanten einzelne Gesten und Zeichen eingeübt – eingebunden in die Liturgie, jeden Sonntag eine andere Geste: das Bekreuzigen mit Weihwasser, die Verneigung vor dem Kreuz und dem Altar, die Kniebeuge vor dem Tabernakel, die Teilnahme an der Evangeliumsprozession mit brennenden Kerzen, die Mithilfe bei der Gabenbereitung, das Weitergeben des Friedensgrußes u. v. a. So wächst eine geübte Vertrautheit im Umgang mit „Heiligen Zeichen“ heran.

¹² A. Biesinger, Gott in die Familie, Erstkommunion als Chance für Kinder und Eltern, München 1996.

Jesus in der Fülle seiner Person, um die Menschen umzuwandeln.“ Leider bleibt dieser programmatische Satz ohne Folgen im Verlauf des Textes (vgl. Art. 48). Auch das neue Katechetische Direktorium (1997) stellt zwar – hier dem Geist und Wortlaut des Vaticanum II folgend (vgl. SE 4) – die Katechese in den Zusammenhang der Initiation (vgl. Art. 65) und sagt dementsprechend: „Das Endziel der Katechese ist es, jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen“ (Art. 80), aber die Chance einer neuen organischen Verbindung von Liturgie und Katechese wird verschenkt, weil unter dem Druck des die gesamte Katechese strukturierenden Weltkatechismus (1992/93) Liturgie hier auf eine „liturgische Erziehung“ (Art. 85) enggeführt wird.

8. Zunehmend wächst die Einsicht, dass eine neue gemeinsame Sprachgestalt die beiden Felder christlicher Praxis verbinden kann. Vor allem die *Rede von Gott*, vom Gott Abrahams, vom Gott Jesu Christi, vom dreieinen Gott wird sich als Frage und Kündigung darstellen, die das Ganze und Verborgene der Wirklichkeit insgesamt und meines kleinen Lebens zur Sprache bringt; im Geheimnis meines Lebens und im Geheimnis unserer Welt ist der „gesellige Gott“ (Kurt Marti) uns nahe. Denn: „Die Transzendenz Gottes kann nur verstanden werden, wenn seine Gegenwart und seine Nähe in der Welt erkannt ist“ (Karl Lehmann). Darum gilt es, solche Herausforderungen der

Christinnen und Christen in der Unannehmlichkeit des Alltags aufzunehmen und zu verstärken, die von dem unauffälligen Begleiter-Gott sprechen, von dem stillen Weg, den Er mitgeht, von dem treuen Bundes-Gott, der als der Tragende des menschlichen Lebens, das heißt auch meiner unbedeutenden Tage, erfahren wird. Das deuterojesajianische Gottesbild der babylonischen Exilgemeinde wird heute aufs neue erfahren (Jes 46,3 f): „*Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, die ihr mir aufgebürdet seid, vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen ... Bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan und ich werde euch weiterhin tragen.*“¹³

Deutlich ist heute zu erkennen: das jüdisch-christliche Gottesbild ist in dieser Wendezeit nicht im Zerfall, sondern im Umbau begriffen; der begleitende Gott, der sorgende Gott, der heilende Gott wird als der Weg zum heiligen Gott neu gefunden.¹⁴ Ist das ein Gottesbild, das wir heute für uns neu entdecken können?

9. Einem synergetischen Zusammenspielen von Liturgie und Katechese wird ein neues Darstellen von *Kirche/Gemeinde als Mysterium, als Sakrament* dienen. Es liegen viele ausgezeichnete Außenansichten von Kirche/Gemeinde vor, soziologisch oder psychologisch sachgerecht recherchiert. Und das ist gut so. Denn eine empirisch ausgelegte, das äußere Erscheinungsbild von Kirche/Gemeinde neugierig einholende Praktische Theologie ist unverzichtbar. Nicht weniger unverzicht-

¹³ Eine bemerkenswerte Studie über die heilende Kraft der geglaubten Nähe Gottes legt aus evangelischer Sicht dazu U. Walter-Rau vor: *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 2000.

¹⁴ Es ist auffallend, wie vielstimmig das Bildwort vom tragenden Gott in zeitgenössischen Credophrasen zu hören ist: H. Pawlowski, *Mein Credo*, Bd. 2, Oberursel 2000.

bar ist allerdings auch das Verknüpfen der sozialwissenschaftlich erstellten Außenbilder der Kirche/Gemeinde mit den theologisch, biblisch-systematisch entwickelten Innenbildern. Nur im Zueinander entwickeln Form und Sinn, Geist und Gestalt der Kirche/Gemeinde jeweils ihre kritisierende, ihre inspirierende Kraft. In diesem aufklärenden Kontext kann die Liturgie das geglaubte Handeln Gottes feiernd mit dem geglaubten Glauben der Gemeinde verbinden und eine Katechese kann wahrhaftig und darum glaubwürdig werden.¹⁵ Das Markieren der Identität des Christlichen ist der einzige Weg, Relevanz zu gewinnen (wie die aktuelle sakramentenkatechetische Praxis e negativo zeigt): die *fides aedificans*. Eine Liturgie, die ihr Geheimnis vergisst oder aus gruppendynamischem Kalkül (in bester Absicht!) versteckt, macht sich katechetisch genauso überflüssig – in ihr/mit ihr gibt es nichts mehr zu lernen – wie eine Katechese, die auf ihre liturgischen Anteile verzichtet, weil sie sich mit dem Auf-suchen und Pflegen von Elementen „natürlicher“ Religiosität meint begnügen zu müssen.

10. Die soziale, die kulturelle Dynamik der späten Moderne verändert Grundformen des Lebens – hier genügt es, nur die Programmworte Individualisierung und Plausibilisierung zu nennen¹⁶; diese Dynamik verändert auch Religion und christlich Glauben, und

zwar nicht nur an den Rändern der Kirchen und Gemeinden, sondern sie dringt in jede Biographie und jede Familie, in jede Gruppe und in jede Gemeinde. Bislang gültige und bewährte Sinnrahmen zerfallen. Davon sind auch Grundelemente des jüdisch-christlichen Lebens und Glaubens nicht ausgenommen. So wie sich zum Beispiel Gottesvorstellungen, Gotteswahrnehmungen verändern, so ändert sich nicht weniger folgenreich das gesamte Weltverständnis: die mögliche Erinnerung an einen Gott, der die Erschaffung, die Erlösung, die Vollendung der Welt wirkt. Nicht nur für naturwissenschaftlich orientierte Menschen, sondern für die Weltentstellungsvorstellungen im Allgemeinwissen ist heute der erste Artikel des Großen Glaubensbekenntnisses einfach eine Zumutung für den glaubensbereiten Verstand und für den naturwissenschaftlich geprägten Sachverstand.¹⁷ Gemeinsames Denken und Glauben und Werten zerfallen. Und die Liturgie hier und die Katechese dort schweigen.

11. Eine höchst anregende Brücke zwischen Liturgie und Katechese ist das *Zur-Sprache-Bringen der gemeindlichen Caritas-Aktivitäten* in Liturgie und Katechese. Ganz unspektakuläre Kurzberichte (vor dem Schlusseggen, ca. 3–5 min) von einem Krankenbesuch oder einer Nacht in der Telefonseelsorge, von einer aktuellen Amnesty-

¹⁵ Anläufe in dieser Richtung haben zusammengeführt: G. Bitter/A. Gerhards (Hg.), *Glauben lernen – Glauben feiern, Katechetisch-liturgische Versuche*, Stuttgart 1998. Vgl. zum wissenschaftstheoretischen Zusammenhang: M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 134–138.

¹⁶ Vgl. dazu die geraffte Übersicht: G. Bitter, *Versuche über das Glauben-Entdecken und im Glauben-Lernen*, in: *Leb Seel* 50 (1999) 218–233, hier bes. 223ff.

¹⁷ Einführend dazu: H. Jorissen, *Die Welt als Schöpfung*, in: *JBTh* 5 (1990) 205–218; Chr. Link, *Die Erfahrung der Welt als Schöpfung, Ein Modell zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, in: *Ders., Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen 1997, 123–170.

International-Aktion oder vom überwundenen juristischen Dickicht bei der Begleitung einer sudanesischen Asylanfängerfamilie (selbstverständlich wird auch von Misserfolgen zu berichten sein), sind in gleicher Weise hier Evangelisierungszeugnisse in einer vollendeten Diaspora und dort Lichtzeichen des lockenden, treibenden Geistes Jesu Christi, des pfingstlichen Geistes (auch) in dieser unbedeutenden Allerwelts-Gemeinde. Diese Kurzberichte (re-)plausibilisieren den sozialen, den kulturellen Sinn christlicher Gemeinde – durchaus in Exilsituationen – sowohl für eine nachchristliche Öffentlichkeit als auch für die Gemeindemitglieder. Denn hier werden die oft zertrennte Martyrie und Diakonie und Liturgie ganz selbstverständlich zusammengefügt; hier feiert die Liturgie die heute erlebte Treue Gottes in den kleinen Stücken verschenkter Liebe und lädt damit zugleich zu neuen, ähnlichen Versuchen ein.¹⁸

12. In dem Maß, in dem christliche Gemeinden in ihren tatsächlichen Lebensformen, mit ihren gebrochenen, nicht gelungenen Stücken, mit ihren Verschuldungen und in ihrem Metanoia-Mut aufrichtig *Eucharistie feiern* im Staunen und Danken über einen Gott, der dazu einlädt, auch das eigene Wenige zum Leben für alle einzusetzen (vgl. hier Joh 6,9 und Mk 6,38 parr), wird diese Liturgie „von selbst“ (vgl. Mk 4,28) zur katechetischen Präsentation, zur liturgischen Repräsentation

dessen, was Christen/Gemeinden heute kostbar ist. Umgekehrt gilt: (sakramenten-)katechetische Versuche, die aus diesen eucharistischen Impulsen entstehen, erkennen in dieser, ihrer Gemeinde ein Stück Lebensraum, ein Stück Feierraum, ein Stück Heimat, das gerade unter aktuellen Exilbedingungen unverzichtbar ist.¹⁹

Wenn es nicht zu vollmundig klingt, darf man sagen: Das Abbrechen der organischen Verbindung Liturgie – Katechese ist mehr als ein Organisationsmangel; es ist ein Funktionsmangel, es ist das Krankheitssymptom einer selbstgefälligen Liturgie und einer geistlich ausgezehrtten Crash-Kurs-Katechese. Sozialwissenschaftlich gesprochen: eine funktionsuntüchtige Liturgie inspiriert keine Katechese mehr und eine funktionsuntüchtige Katechese verliert ihr Interesse an Liturgie. Umgekehrt bringt eine Liturgie, die aufrichtig vor Gott und mit der Gemeinde ist, katechetische Impulse hervor, so wie eine ehrliche (sakramenten-)katechetische Gruppe ihren Dank und ihre Schuld, ihren „ungläubigen Glauben“ (vgl. Mk 9,2) und ihren Traum von Christ- und Gemeinde-Werden in die Liturgie trägt.

Kurzum: Ansätze zu einer *investigativen Katechese* sind zu erkennen, zu einer Katechese, die mit Glaubenswilligen auf die Suche nach Leben geht, das ihnen als ihr wirkliches, als ihr heiles, vielleicht sogar als ihr heiliges Leben kostbar erscheint²⁰, denn in mancher Geste des Unglaubens ist mehr Melan-

¹⁸ Aus dieser Einsicht haben sich in vielen Gemeinden in Verbindung mit der Firmkatechese oder dem Konfirmandenunterricht kleine Praktika vor Ort bewährt.

¹⁹ Andreas Wollbold hat das Bildwort ‚Heimat‘ in seiner Habilitationsschrift („Kirche als Wahlheimat, Ein Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit“, Würzburg 1998) die Programmatik und die Ambivalenz von ‚Heimat‘ breit entfaltet. Vgl. dazu die anerkennende Rezension von P. M. Zulehner, in: ThLZ 124 (1999) 454ff.

²⁰ Überzeugend und knapp klärt hier K. Rahner auf: Art. „Glaubenszugang“, in: SM II, 414–420; auch ein Blick in die fast vergessene Kirchenenzyklika von Papst Paul VI. ist zu empfehlen: Ecclesiam suam, Art. 60ff.

cholie als Frivolität, mehr Sehnsucht²¹ als Überdruß. Eine *dialogische Katechese* wird diese Lebensfiguren ins Gespräch bringen mit den evangelischen Lebensofferten – gegen alle sonst üblichen Traditionsabbrüche. Eine *Hermeneutik der Entdeckung* kommt Schritt für Schritt in Gang. Die Gleichnispraxis Jesu²² ist hierzu die immer aktuelle Empfehlung (und Legitimation), sol-

che Gespräche zu wagen und sie zur Entscheidung zu führen. Denn katechetische Versuche verbinden sich ohne Reibungsverluste mit einer *re-sponsorischen Liturgie* (deren Ansätze in ähnlicher Weise zu erkennen sind)²³, das heißt mit einer Liturgie, die in Gottes Namen hier den Zuspruch und den Anspruch auf die Glaubenswilligen hin wagt.

²¹ Neuestens dazu: *St. Herok/A. Melzberger-Stich* (Hg.), *Stimmen der Sehnsucht*, AusLesebuch des 20. Jahrhunderts, München 2000.

²² Noch immer einschlägig und lesenswert: *H. Weder*, *Die Gleichnisse Jesu als Metapher. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1977 und *H. Frankemölle*, *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977.

²³ Neuestens dazu: *A. Gerhards/A. Odenthal*, *Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog*, in: *LJ* 50 (2000) 41–53. – Für anregende Gespräche zum gesamten Themenbereich habe ich *Albert Gerhards* und *Dominik Blum* zu danken.



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



GERHARD MARSCHÜTZ

Zur Zukunft der Familie

Soziologische Befunde – theologische Herausforderungen

Während in den Köpfen oftmals das traditionelle Bild der Familie seinen dauernden Platz behauptet, hat sich die soziale und individuelle Realität in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend verändert. Ausgehend von aktuellen Erhebungen fragt unser Autor, Außerordentlicher Professor für Moralthologie in Wien, nach den Konsequenzen, die sich für eine zeitgenössische Theologie daraus ergeben. (Redaktion)

Wie kaum ein Papst zuvor hat Johannes Paul II. wiederholt und systematisch die Bedeutung der Familie hervorgehoben. Stellvertretend für viele Aussagen soll hier der bekannte Satz aus dem Schlussteil des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio* angeführt werden: „Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie!“ (FC 86) Mit dieser Auffassung steht die Kirche keineswegs allein. In der Politik und in der sozialwissenschaftlich dominierten Familienforschung wird ebenso die Wichtigkeit der Familie betont, insofern sie im Regelfall Leistungen erbringt, die in ihrem externen Effekt für die Gesamtgesellschaft unverzichtbar sind, da diese sie selbst nicht zu erbringen vermag. Als zentrale familiäre Leistungen gelten die quantitative und qualitative Nachwuchssicherung, die Bildung und Wahrung familialen Zusammenhalts auf der Basis personaler Verbundenheit sowie die Stabilisierung der Solidarität zwischen den Generationen. Diese Leistungen werden vom fünften Familien-

bericht aus Deutschland (1994) und im Anschluss daran auch vom vierten Familienbericht aus Österreich (1999) unter dem Begriff Humanvermögen zusammengefasst.¹ Die Familie ist demnach der „bevorzugte Ort der Entstehung und Erhaltung von Humanvermögen [...], das die Überlebensfähigkeit und Kultur einer Gesellschaft sichert“².

Der allgemeine Konsens über die Bedeutung der Familie für die Zukunft der Gesellschaft sieht sich aber gegenwärtig mit einer tiefgreifend veränderten familialen Situation konfrontiert, welche vermehrt die Frage nach der Zukunft der Familie in unserer Gesellschaft evoziert.

Zur Situation der Familie

Als zentrale Ressource zur Humanvermögensbildung scheint Familie in den letzten Jahrzehnten immer mehr zu einem knappen Gut zu werden. Familien nehmen anteilmäßig ab und werden zudem immer kleiner, instabiler

¹ Fünfter Familienbericht: Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland. Zukunft des Humanvermögens. Bundestags-Drucksache 12/7560, Bonn 1994 (im Folgenden zitiert als *Fünfter Familienbericht Deutschland*). Vierter Familienbericht: Familie – zwischen Anspruch und Alltag, 2 Bde. Hg. v. Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie, Wien 1999.

² Fünfter Familienbericht Deutschland, IV.

und vielfältiger.³ Die familiendemographischen Trends weisen seit Mitte der 1960er Jahre kontinuierlich sinkende Eheschließungs- und Geburtenzahlen sowie steigende Scheidungszahlen auf. Der kohortenspezifische Heiratsumfang⁴ ist seither von etwa 95% auf 75% zurückgegangen, das heißt es ist davon auszugehen, dass zumindest ein Viertel der heute jüngeren Generation zeit lebens unverheiratet bleibt. Die durchschnittliche Kinderzahl pro Frau hat sich in diesem Zeitraum halbiert. Dem derzeitigen Geburtenniveau entspricht eine Gesamtfertilitätsrate von 1,34 (1965: 2,7), das heißt die zum Erhalt des Bevölkerungsstandes eines Landes notwendige Rate von 2,1 wird um ein Drittel unterschritten. Die Gesamtscheidungsrate hat sich mehr als verdoppelt und beträgt nahezu 40%, in Großstädten bereits 50%. Im Schnitt sind 1,1 Kinder von der Scheidung betroffen, wobei das „Scheidungsrisiko“ für Kinder und Jugendliche bis 19 Jahre bei fast 20% liegt. Die Wiederverheiratungswahrscheinlichkeit Geschiedener geht ebenfalls zurück. Sie sinkt ferner mit zunehmendem Alter und liegt bei Frauen signifikant niedriger. Bei einem Drittel aller Eheschließungen ist zumindest einer der Partner nicht mehr ledig.

In unmittelbarem Zusammenhang mit diesen agglomerierten, das heißt von Individuen losgelösten, statistisch verallgemeinerten Eckdaten steht eine quantitativ bedeutsam gewordene Vielfalt von familialen und nichtfamilialen Lebensformen, die von der so genannten Normalfamilie (einem im gemeinsamen Haushalt lebenden Ehepaar mit leiblichen Kindern) abweichen. Die anteilmäßige Zunahme

alleinerziehender Familien und Stieffamilien sowie nichtehelicher Lebensgemeinschaften, kinderloser Ehepaare und Singles scheint daher den Schluss naheulegen, dass die herkömmliche Familie immer weniger als selbstverständlicher Bestandteil der Normalbiographie angesehen wird, sondern nur noch als eine biographische Option unter anderen.

Familiensoziologische Interpretationen

In der Familiensoziologie herrscht ein heftiger Streit über die angemessene Interpretation der familiendemographischen Daten. Lässt sich daraus das bevorstehende Ende der Normalfamilie ablesen oder nicht? Grundsätzliche Einigkeit besteht lediglich darin, dass die familialen Veränderungen der letzten Jahrzehnte als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Veränderungen zu begreifen sind, die insbesondere durch Stichworte wie Deinstitutionalisierung, Individualisierung, kulturelle Pluralisierung u.v.a.m. markiert werden.

Für die einen weist die Richtung dieser Veränderungen auf einen unaufhaltsamen Zerfall der herkömmlichen Familie hin. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim sehen die Grundlagen der Familie vor allem in Frage gestellt durch die nunmehr auch Frauen erfassende gesellschaftliche Individualisierungsdynamik, die Personen zwingt, ihre Biographie selbst herzustellen. Insofern heute Frauen genauso wie Männer eine Lohnerwerbsbiographie intendieren, trägt die bisherige Formel »Männer haben Familie, Frauen leben Familie« nicht mehr. Mit der Freisetzung von Frauen vom bislang primären Anspruch der Familienbiographie

³ Das nachfolgende Datenmaterial ist den beiden Familienberichten (siehe Anm. 1) entnommen.

⁴ Dabei wird im Zeitablauf dieselbe Altersgruppe betrachtet.

wird eine völlig neue Lage des Geschlechterverhältnisses innerhalb der Familie geschaffen, die wiederum „das Versagen eines Familienmodells, das eine Arbeitsmarktbiographie mit einer lebenslangen Hausarbeitsbiographie zu verzahnen weiß, nicht aber zwei Arbeitsmarktbiographien“⁵, begründet. In der Konsequenz wird Familie immer mehr zur Verhandlungsfamilie. Es ist auszuhandeln, wer in welchem Ausmaß einer Lohnerwerbsarbeit nachgeht, wer sich in welchem Umfang um den Haushalt kümmert, wer mit welchem Aufwand die Kinder versorgt usw. Und immer öfter zerbricht die Familie an den hier abverlangten Entscheidungen, da die innerfamiliäre Arbeitsteilung nach wie vor eine „stabile Dominanz traditioneller Muster“⁶ aufweist und Frauen immer weniger bereit sind, die daraus resultierende Mehrfachbelastung als selbstverständlich zu akzeptieren oder einseitig die beruflichen Interessen zugunsten der familialen Notwendigkeiten zurückzustellen. Die „Normalisierung der Brüchigkeit“⁷ kennzeichnet daher die Gegenwart und noch mehr die Zukunft von Familie, die mehr denn je durch einen biographischen Pluralismus der Lebensformen charakterisiert ist. Zum einen tritt an die Stelle der Einheitsfamilie vermehrt „die Wechselfamilie, die Vielfamilie“⁸, die etwa aus Scheidung und Wiederheirat, aus ‚meinen, deinen und unse-

ren Kindern‘ hervorgeht. Zum anderen bewirkt die individualisierungsbedingte Brüchigkeit des traditionellen Familienmodells die Ausbreitung neuer Lebensformen, die sich entweder – den Erfordernissen des Arbeitsmarktes entsprechend – zunehmend familienlos oder – wie das heute noch überwiegend der Fall ist – als familiäre „Zwischenformen und Nebenformen, Vorformen und Nachformen“⁹ etablieren. Die Normalfamilie werde deshalb nicht verschwinden, aber sie wird immer mehr „zum Grenzfall, und die Regel wird ein lebensphasenspezifisches Hin und Her zwischen verschiedenen Familien auf Zeit beziehungsweise nicht-familialen Formen des Zusammenlebens“¹⁰.

Für die anderen stellt das eine überzogene und dramatisierende Interpretation der familiendemographischen Daten im Gefolge einer einseitig explizierten Individualisierungstheorie dar, in der zudem weithin nur die Erwachsenenperspektive berücksichtigt wird. Im Horizont eines multidimensionalen Theorieansatzes müssten auch empirische Untersuchungsergebnisse konsequent miteinbezogen werden. So belegen Untersuchungen zu individuellen Einstellungen bezüglich Ehe, Familie und Kinderzahl, dass – allen Veränderungen reproduktiven und familialen Verhaltens zum Trotz – der Familie eine ungebrochen hohe Bedeutung eingeräumt wird und auch Kinder weiterhin

⁵ Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Einleitung. Riskante Chancen – Gesellschaftliche Individualisierung und soziale Lebens- und Liebesformen, in: *Ders./Dies.*, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990, 14.

⁶ Anina Mischau u.a., Innerfamiliäre Arbeitsteilung – Frauen zwischen Wunsch und Wirklichkeit, in: *SozW* 49 (1998) 334.

⁷ Elisabeth Beck-Gernsheim, Was kommt nach der Familie. Einblicke in neue Lebensformen, München 1998, 29.

⁸ U. Beck / E. Beck-Gernsheim, aaO., 9.

⁹ E. Beck-Gernsheim, aaO., 20.

¹⁰ Ulrich Beck, Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie, in: *Ders./E. Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990, 50.

als besonders wertvoll angesehen werden. Etwa 90% der (westeuropäischen) Bevölkerung sehen Familie als sehr wichtig oder wichtig für ihre Lebensplanung an. Auch die Ehe stellt für 80% keine überholte Einrichtung dar. Die Zunahme von Scheidungen wird ebenfalls von 80% negativ beurteilt. Bezüglich der Kinderzahl erachten 61% die Zwei-Kinder-Norm als Ideal, knapp 30% wünschen sich sogar drei oder mehr Kinder, nur jeweils 5% votieren für ein beziehungsweise kein Kind. Darüber hinaus lässt sich empirisch aufzeigen, dass Eineltern-Familien- und Stiefelternverhältnisse kaum je als ideale Familienform aufgefasst werden, kinderlose Ehen häufig „verhinderte Familien“ sind und ein Single-Dasein nur von einer Minderheit als bevorzugte Lebensform gewählt wird. Auch die (vorehelichen) nichtehelichen Lebensgemeinschaften verstehen sich nur selten als neue Lebensform in bewusster Alternative zur Ehe, sondern vornehmlich als postadoleszente Option auf dem Hintergrund späterer Übergänge in Ausbildung und Erwerbstätigkeit, die insbesondere durch veränderte Lebensperspektiven von Frauen verstärkt wird.

Infolge solcher empirischen Befunde ist daher eine differenzierte Interpretation der familialen Situation gefordert. Keinesfalls kann generell von einer neuen, subjektiv intendierten Vielfalt von Lebens- und Familienformen die Rede sein, da das herkömmliche Familienleitbild, so Franz-Xaver Kaufmann, mehrheitlich „nach wie vor die Norm bildet, an der sich auch diejenigen orientieren, die – aus welchen Gründen auch immer – an der Realisierung dieses Leitbildes gehindert sind“. Die Ver-

bindlichkeit dieses Leitbildes ist zwar zurückgegangen, weshalb Abweichungen davon auch vermehrt geduldet werden. Die tatsächlich zu beobachtende Pluralisierung von Lebensformen ist deshalb aber kaum je „als Signal einer neuen Familienauffassung zu werten“, sondern in erster Linie „als Symptom für die zunehmenden Schwierigkeiten, dem nach wie vor gültigen Familienleitbild zu entsprechen“¹¹.

Anstatt die Zukunft der Familie als unüberschaubare Mixtur von Familienformen mit diversen Zwischen-, Neben-, Vor- und Nachformen zu proklamieren, muss es zuallererst darum gehen, diese Schwierigkeiten weitestgehend abzubauen. Sie gründen vor allem in gesellschaftlichen Strukturen, die insofern kinder- und elternfeindlich sind, als sie in ihrer Indifferenz gegenüber dem Umstand, ob Menschen Elternverantwortung übernehmen oder nicht, Kinderlosigkeit privilegieren. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten verdeutlichen sich unter anderem in einer abnehmenden kulturellen Stützung und sozialen Anerkennung von Familie, in vielfältigen Benachteiligungen von Eltern gegenüber Kinderlosen, in unzureichenden Perspektiven einer an der Partnerschaftsnorm realisierbaren Elternverantwortung usw.

Zur Zukunft der Familie

Aus soziologischer Sicht hängt die Zukunft der Familie somit nicht allein von individualmoralischen Motiven und privat verfügbaren Ressourcen ab, sondern weithin von familienadäquaten gesellschaftlichen Rahmenbedin-

¹¹ Franz-Xaver Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 151f.

gungen. Vonnöten ist eine umfassende Familienpolitik, die dauerhaft jene Voraussetzungen bereitstellt, welche die mit der Entscheidung zur Familiengründung und die mit dem Familienleben verbundenen Folgen risikoärmer und zugleich attraktiver werden lassen. Insbesondere müssen solche Rahmenbedingungen eine Neubewertung und Neuverteilung familialer Betreuungstätigkeit ermöglichen und ebenso sicherstellen, dass Familien im Vergleich zu jenen, die keine Verantwortung für Kinder tragen, nicht strukturell benachteiligt werden.

Eine Neubewertung familialer Betreuungstätigkeit setzt voraus, dass Familientätigkeit nicht nur als Privatsache abgetan, sondern als produktive Leistung anerkannt wird, die das Humanvermögen einer Gesellschaft zentral begründet. Kinder sind stets auch ein öffentliches Gut. Die Zukunft jeder Gesellschaft basiert nicht allein auf einer funktionierenden Wirtschaft, der Produktion von Gütern, sondern zugleich auf leistungsfähigen Familien, der quantitativen und qualitativen Reproduktion von menschlichem Leben. Nur auf der Basis familial erbrachter Leistungen (deren Bedeutung oft erst sichtbar wird, wo sie nicht mehr oder unzureichend erbracht werden) und – darauf aufbauend – schulischer Ausbildung wird auch eine effiziente Wirtschaft möglich. Zur Sicherung familialer Leistungsfähigkeit bedarf es daher einer Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit, die nicht – wie das häufig der Fall ist – auf ein familiales Burnout-Syndrom oder eine alsbaldige Abgabe von Kindern in Betreuungseinrichtungen hinausläuft, weil die Familientätigkeit der Berufstätig-

keit ständig nach- und untergeordnet werden muss. Vonnöten ist vielmehr eine Vereinbarkeit, welche die Bedürfnisse und Erfordernisse des Lebens in Familie gleichrangig und gleichwertig berücksichtigt und so dem Kriterium des Kindeswohls gerecht zu werden vermag.

Eine Neubewertung familialer Betreuungstätigkeit hängt außerdem eng mit deren Neuverteilung zusammen. Erst in dem Maß, als Familienarbeit nicht als eine primär von Frauen zu erbringende Leistung angesehen wird und Männer diese ebenfalls als ihre Verpflichtung ansehen und auch wahrnehmen, wird sich in der Öffentlichkeit nicht nur eine rhetorische, sondern substantielle Anerkennung und Wertschätzung von Familie durchsetzen können. Die Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit ist stets als ein Problem für beide Geschlechter zu verhandeln. „Jede Lösung muss von den Bedürfnissen des Kindes ausgehen und dann für Mütter *und* Väter Bedingungen schaffen, die es sozial und finanziell verlockend machen, ausreichend Lebenszeit in die familiäre Lebenswelt zu investieren.“¹² Bedenkt man zudem, dass das Familienbild junger Menschen heute mehrheitlich „eingeschränkt traditionell“ (Johannes Huinink) ist, das heißt Familien- und Berufsorientierung – vor allem aus der Sicht von Frauen, vermehrt aber auch bei Männern – gleichermaßen ausgeprägt sind, dann spricht vieles dafür, dass sich die Zukunft der Familie daran entscheiden wird, inwieweit es gelingt, „dauerhafte Partnerschaftsbeziehungen auf der Basis nicht nur ideeller, sondern auch praktischer Gleichberechtigung ... zu stabi-

¹² Paul M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe, Wien 1999, 53.

lisieren“¹³ und die Folgen der Übernahme von *Elternverantwortung* durch entsprechende arbeitsmarkt- und sozialpolitische Maßnahmen attraktiver zu gestalten.

Ein wichtiger Grund für die Diskrepanz zwischen gewünschter und realisierter Kinderzahl ist nicht nur in der weithin ungelösten Vereinbarkeitsproblematik zu sehen, sondern auch darin, dass Familien gegenüber Kinderlosen wirtschaftlich benachteiligt sind.¹⁴ Die umfangreichen öffentlichen Familientransferleistungen kompensieren diese Benachteiligung nur unzureichend, insofern der Anteil dieser Leistungen an den durchschnittlichen Versorgungs- und Betreuungsaufwendungen für Kinder bei Ehepaaren mit bis zu zwei Kindern „maximal 25% erreicht“¹⁵. Zumindest 75% des Kostenaufwandes für Kinder tragen somit die Eltern. Mit steigender Kinderzahl sinkt daher das mittlere Netto-Pro-Kopf-Einkommen und damit die wirtschaftliche Basis von Familien beachtlich. Es liegt bei Familien mit einem Kind um 20–25%, bei Familien mit zwei Kindern um 35–40% und bei Familien mit drei und mehr Kindern um etwa 50% und mehr unter dem mittleren Netto-Pro-Kopf-Einkommen Kinderloser. Mit der Kinderanzahl erhöht sich zudem das Risiko der Armutsgefährdung. Gemäß den Daten des europäischen Haushaltspanels (ECHP) sind in Österreich 13% der Familien mit zwei Kindern und bereits 21% der Familien mit drei und mehr Kindern armutsgefähr-

det (insgesamt 315.000 Kinder sind davon betroffen), hingegen nur 5% der Haushalte ohne Kinder. Die Politik ist aufgerufen, die ökonomischen Bedingungen von Familien zu verbessern, da andernfalls die Entscheidung zur Familiengründung – zumindest in finanzieller Hinsicht – im Hinblick auf die Motivation erschwert wird und in einer weiter fortschreitenden Ausbreitung kinderarmer Familien ihren Ausdruck findet.

Nur am Rande wird in der familiensoziologischen Literatur darauf hingewiesen, dass für das Gelingen von Familie nicht nur äußere, sondern auch innere Rahmenbedingungen, für welche die einzelnen Familienmitglieder verantwortlich zeichnen, notwendig sind. Relativ unterbelichtet bleibt somit die vom Soziologen Norbert F. Schneider festgehaltene „Erkenntnis, dass objektiv idente Strukturen und Lebensumstände subjektiv unterschiedlich wahrgenommen und bewertet werden können sowie die Einsicht, dass subjektive Zufriedenheit und Situationswahrnehmung das Handeln von Personen zum Teil nachhaltiger und unmittelbarer beeinflussen können, als die objektiven Lebensumstände“¹⁶. Die Zukunft der Familie kann somit nicht nur in Abhängigkeit von besseren sozialen Rahmenbedingungen begriffen werden. Familie ist sowohl als soziales System (in ihren sozialen Wechselbeziehungen) wie auch als personales System (in ihren binnenfamilialen Wechselbeziehungen) wahrzunehmen,

¹³ F.-X. Kaufmann, aaO., 158.

¹⁴ Die wirtschaftliche Benachteiligung umfasst nicht nur die direkten, sondern auch die so genannten Opportunitätskosten des Kinderhabens. Hierzu gehören unter anderem die eingeschränkte berufliche Disponibilität, die Karrierechancen und damit auch finanzielle Aufstiegschancen mindert; die sozialversicherungsrechtlichen Folgewirkungen entgangener Erwerbseinkommen aufgrund von Kindererziehungszeiten; der höhere Kostenaufwand für Wohnung, Auto, Urlaub usw.

¹⁵ Nach Berechnungen von Heinz Lampert, in: Fünfter Familienbericht Deutschland, 291.

¹⁶ Norbert F. Schneider, Familie und private Lebensführung in West- und Ostdeutschland. Eine vergleichende Analyse des Familienlebens 1970 – 1992, Stuttgart 1994, 38.

denn sie ist nicht bloß ein von äußeren Umständen gestaltetes, sondern gleichzeitig ein von innen her zu gestalten- des System.

Theologische Aussagen zu Ehe und Familie setzen vornehmlich hier an und vermitteln nicht selten den Eindruck, strukturell bedingte Ursachen familialer Schwierigkeiten in ihrer Tragweite zu unterschätzen oder primär auf der individuellen Ebene lösen zu wollen. Familie kann aber nur in ‚ökologischer‘ Sichtweise, in ihren vielfältigen (sie fördernden oder auch hemmenden) außer- und innerfamilialen Wechselbeziehungen, begriffen werden.¹⁷ Zu berücksichtigen und miteinander zu vermitteln sind also stets mehrere Ebenen.

Theologische Herausforderungen

Stichwortartig sollen einige theologische Herausforderungen auf dem Hintergrund des bislang Ausgeführten benannt werden.

Auf der *Makroebene*, wo Familie in ihren sozialen Wechselbeziehungen zum Thema wird, ist der familiensoziologisch unbestrittene Befund ernstzunehmen, dass zahlreiche Probleme der heutigen Familie in einer weithin familienentfremdeten Gesellschaft begründet sind. Der Einsatz für eine umfassende Familienpolitik zur Sicherung familiengerechter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen darf daher kein theologisches Randthema sein. „Liebe zur Familie bedeutet, an der Schaffung einer Umgebung mitzuwirken, die ihre Entfaltung begünstigt.“ (FC 86)

Auf der *Mesoebene* ist das zugrunde liegende Familienleitbild angefragt. Anzusprechen ist hier vor allem die

Ehe- und die Geschlechterfrage. In der Familiensoziologie werden Ehe und Familie durchgängig als zwei unterschiedliche Systeme behandelt, wobei die Ehe nicht mehr als normative Voraussetzung für die Familie thematisiert wird. Hervorgehoben wird vielmehr die Deinstitutionalisierung der Ehe und die daraus resultierende Individualisierung partnerschaftsorientierter Lebensformen. Als frei wählbare Lebensform wird die Ehe aber mehrheitlich nach wie vor im Zusammenhang mit der Familiengründung geschlossen. Mit dem Stichwort „kindorientierte Ehegründung“ (Rosemarie Nave-Herz) wird allerdings meist nur der pragmatische Wert der Ehe im Hinblick auf Kinder festgehalten, eher selten hingegen deren Bedeutung als „rite de confirmation“, als Ritual zur Bestätigung der Partnerbeziehung, welches die Sehnsucht nach Dauerhaftigkeit und die Entlastung von Unsicherheit einschließt.

Die personale Bedeutung der Ehe wachzuhalten und mittels allgemein nachvollziehbarer Argumente aufzuzeigen und zu entfalten, stellt somit eine zentrale theologische Herausforderung dar. Hierbei wird auch der Sinn der institutionellen Dimension von Ehe zu erhellen sein. In differenzierter Entscheidung ist jenen weit verbreiteten Auffassungen entgegenzutreten, die den unausweichlichen Verlust der Liebe durch die Ehe oder die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe behaupten. Aufzuzeigen ist, dass personale Liebe und Ehe als Institution kein Widerspruch sind, sondern in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit einen Anspruch implizieren, welcher in der Regel erst die Möglichkeit einer

¹⁷ Vgl. Gerhard Marschütz, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven*, Münster 2000.

humanen Gestaltung partnerschaftlicher Lebensgemeinschaft eröffnet, indem sie diese in umfassender und vorbehaltloser Weise zulässt. Aus der inneren Struktur- und Dynamik der Liebe ist zu erschließen, dass diese gerade nicht beliebige Lebensformen intendiert, sondern jene in der Ehe zum Ausdruck gelangende entschiedene Bejahung des anderen, die allein der einzigartigen Würde von Mann und Frau gemäß ist. Die familiensoziologische Unterscheidung von Ehe und Familie impliziert aber auch eine Anfrage an die kirchliche und theologische Selbstverständlichkeit, „Ehe und Familie“ in fester Begriffsverbindung zu gebrauchen. Insofern der Familie nur von der Ehe als Sakrament her theologische Relevanz zukommt, birgt das die Gefahr, Familie als genuin eigenständige, wiewohl mit der Ehe eng verbundene Lebensgemeinschaft nicht ausreichend in den Blick zu bekommen. Signifikant hierfür ist, dass es zwar eine umfangreiche theologische Literatur zur Ehe, nicht aber in annähernd gleicher Weise zur Familie gibt. Zudem stellt das, was theologisch über die Familie vorliegt, meist nur eine erweiterte Theologie der Ehe dar. Derart wird man aber der Realität von Familie theologisch kaum je gerecht. Während soziologisch die Familie fast nur noch über das Kind, also vom Faktum der Elternschaft her, begriffen wird, nimmt man sie theologisch primär nur von der Ehe her wahr. Vonnöten ist eine integrierende Vermittlung beider Zugangsweisen, in der sowohl die Eheebene (etwa die Bedeutung der Ehe für die Familie) als auch die Familienebene (etwa die Veränderung der Ehe durch die Familie) glei-

chermaßen zu berücksichtigen sind. Hinsichtlich der Geschlechterfrage hat das sichtbare Konsequenzen. Während auf der Ebene der Ehelehre die Gleichrangigkeit von Mann und Frau unbestritten ist, zeigt sich auf der Familienebene, dass (nicht nur) in lehramtlichen Texten nach wie vor die Frau weitaus dominanter als der Mann der Familie zugeordnet wird, wenngleich nicht mehr so selbstverständlich und einseitig, wie das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall war. So sieht Johannes Paul II. seine Aufgabe weiterhin mehr darin, „die Würde der Frau als Mutter herauszustellen, den hohen Wert der Mutterschaft als einen Weg der Selbstverwirklichung der Frauen zu proklamieren, als dass er allgemein das Problem der gleichen Würde von Mann und Frau und ihrer Ebenbürtigkeit zum Gegenstand seiner Verkündigung in dieser Frage macht“.¹⁸ Die hierin zum Ausdruck gelangende Sorge um die Familie – die Sorge um die Kinder, deren Pflege und Erziehung – kann aber hierzulande nicht mehr länger als vornehmlich frauenspezifische Aufgabe angesehen werden. Für die Theologie stellt sich daher die Herausforderung, die Frage des Geschlechterverhältnisses verstärkt in ihr Denken zu integrieren, die nach wie vor bestehende frauenzentrierte Primärverantwortung für Familie aufzubrechen und familiäre Verantwortung konsequent als Frauen- und Männerfrage zu thematisieren.

Auf der *Mikroebene* der binnenfamilialen Wechselbeziehungen sind jene Voraussetzungen einzubringen, die es Familien ermöglichen, trotz und inmitten begrenzter Möglichkeiten, die ja

¹⁸ Rudolf Zwank, Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften, in: W. Beinert (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg 1987, 102.

nicht nur durch äußere Umstände bedingt sind, dauerhaft als Solidaritätsgemeinschaft leben zu können. Hierzu gehören der Aufbau und die Pflege einer Familienkultur sowie ein tragfähiges Familienethos, das auch in schwierigen Situationen die Achtung voneinander, das Wohlwollen füreinander, die Freude aneinander, kurzum: die Liebe zueinander nicht verlieren lässt. Derartige beziehungsfördernde und -stabilisierende Haltungen sind in spezifisch christlicher Perspektive in ihrer theologischen Verwurzelung zu erhellen (beispielsweise im Zusammenhang mit den im kirchlichen Eheversprechen angesprochenen Haltungen) und als von Gott geschenkte Handlungsbefähigung, die vor jeder Überforderung bewahrt, zu verdeutlichen.

Auch hinsichtlich der oftmals überhöhten Ansprüche an die Qualität der Partnerbeziehung, die in der Literatur als eine bedeutende Ursache für das Scheitern von Ehen ausgewiesen werden, ist die Theologie mit ihrem Beitrag herausgefordert. Trifft es zu, dass die partnerschaftliche Liebe zur „irdischen Religion“ geworden ist, die das „Erbarmen des Jenseits, mit dem die Religionen... das Überbordende der Ansprüche zugleich entladen *und* erfüllen konnten“¹⁹, nicht mehr kennt? Dann gilt es, angesichts der zunehmenden Unfähigkeit, Endlichkeit als Existential zu akzeptieren, dieses Erbarmen des

Jenseits in seiner anthropologischen Relevanz aufzuschlüsseln; und zwar derart, dass Partner voneinander und diese von ihren Kindern nicht die letzte Erfüllung in der Liebe erwarten, sondern allein ihr menschenmögliches Maß. Gegenüber der Tyrannei maximaler Beziehungsansprüche ist das befreiende Angebot christlicher Heilsdifferenz einzubringen.

Grundsätzlich stellt sich hierbei stets die Herausforderung, eine Sprache zu finden, welche die gelebten familialen Wirklichkeiten nicht idealistisch überspringt. Theologische Aussagen zur Familie müssen, wollen sie hilfreich sein, die konkreten Erfahrungen familialen Alltags einbeziehen, insofern sich Familie vornehmlich im „Modus der Alltäglichkeit“ (Franz-Xaver Kaufmann) vollzieht. Der Alltag steht aber zumeist außerhalb des primären theologischen Interesses. Zu rasch werden theologische Überlegungen damit fertig, dass die meisten Menschen nicht oder nur selten auf jenem Niveau der Bewusstheit und Reflektiertheit leben, welches Theologie voraussetzt und anspricht. Theologische Aussagen zur Familie bleiben daher oft „ein »Luxus«, den sich die meisten Menschen in der Fron ihres Alltags nicht leisten können“²⁰. Was hinsichtlich eines familialen Alltagsethos oder einer familialen Alltagsspiritualität theologisch zu entfalten wäre, stellt eine weithin noch zu leistende Aufgabe dar.

¹⁹ Ulrich Beck, Die irdische Religion der Liebe, in: *Ders./E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe* 237f.

²⁰ Dietrich Wiederkkehr, Alltag zwischen Banalität und Mystik. Theologie im Dienst der Humanisierung, in: A. Bondolfi u.a. (Hg.) *Éthos des Alltags*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 28.

Römische Erlässe

Päpstlicher Rat zur Interpretation von Gesetzestexten, Erklärung zur Auslegung von can. 915 CIC, vom 6.7.2000

Während die Bestimmung für die katholischen Ostkirchen in can. 712 CCEO sehr generell davon spricht, dass „publice indigni“ (Personen, deren „Unwürdigkeit“ bekannt sei) vom Empfang der hl. Eucharistie abzuhalten sind, legt das kirchliche Gesetzbuch für die lateinische Kirche in can. 915 CIC ausführlicher fest, dass jene nicht zur hl. Kommunion zugelassen werden dürfen, über welche man die Beugestrafe der Exkommunikation (Kirchenbann) oder des Interdikts (Gottesdienstsperr) verhängte beziehungsweise deren eingetretene Tatstrafe (*latae sententiae*) festgestellt wurde, und auch jene nicht, „die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“. Die generelle Anwendbarkeit gerade der letzten Alternative von can. 915 auf jene Gläubigen, die nach einer zivilen Scheidung wieder geheiratet haben, war in der kanonistischen sowie moral- und pastoraltheologischen Diskussion wiederholt bezweifelt worden – obwohl sich das kirchliche Lehramt sehr deutlich dafür ausgesprochen hat, dass diese Personengruppe insgesamt nicht zur Kommunion zuzulassen sei (vgl. *Familiaris consortio* – Nr. 84; *Katechismus der Katholischen Kirche* – Nr. 1650; 1665; Schreiben der Glaubenskongregation *Annus*

Internationalis Familiae vom 14.9.1994). Ein nicht unbeachtlicher Teil der wissenschaftlichen Forschung erkannte hingegen in der Auslegung des Tatbestandsmerkmals der „schweren Sünde“ eine Möglichkeit, dass Personen in den geschilderten besonderen Lebensumständen zuweilen von dieser Bestimmung nicht erfasst sind. Dies vor allem deshalb, weil damit zugleich auch die subjektiven Bedingungen für das Bestehen einer Todsünde als Tatbestandsmerkmal gegeben sein müssten, welche der Kommunionsspender aber von außen (*ab externo*) gar nicht beurteilen könne. Zudem würde die geforderte „Hartnäckigkeit“ nur ein solches beharrliches Verhalten meinen, welches trotz pastoraler Mahnung seitens des Seelsorgers in provokanter Weise zur Schau gestellt werde. Um diese Interpretationspraxis abzustellen, gab der Päpstliche Rat für die Interpretation von Gesetzestexten in Übereinstimmung mit der Kongregation für die Glaubenslehre beziehungsweise für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung am 6. Juli 2000 eine sehr deutliche „Erklärung“ heraus – die als eine relativ neue Textgattung dieses Dikasteriums anzusehen ist (vgl. Erklärung vom 21. Mai 1997 zu can. 1335 CIC), denn üblicherweise werden konkrete Anfragen ohne weitere Begründung mit Ja oder Nein beantwortet.

Entsprechend bisheriger Doktrin wird das Kommunionverbot für wiederver-

heiratete geschiedene Gläubige zunächst im „göttlichen Gesetz“ verortet und damit inhaltlich als der kirchlichen Verfügbarkeit entzogen beschrieben. Das Moment der „Unwürdigkeit“ erkennt man dann unabhängig von den jeweiligen individuellen Umständen in der „objektiv“ bestehenden Situation der unerlaubten Wiederverheiratung, denn es sei „ein objektiver Schaden für die kirchliche Gemeinschaft, wenn jemand, der öffentlich als unwürdig bekannt ist, den Leib des Herrn empfängt“, ja es sei dies „ein Verhalten, das die Rechte der Kirche und aller Gläubigen verletzt, in konsequenter Weise den Ansprüchen dieser Gemeinschaft entsprechend zu leben“. Die Zulassung dieser Personengruppe zur Hl. Kommunion stelle ein Ärgernis dar als „ein Handeln, das die anderen zum Schlechten bewegt“, welches zugleich das Sakrament der Eucharistie und die Unauflöslichkeit der Ehe betrifft. Die Faktizität moderner Scheidungsmentalität kann demgegenüber nicht als Argument angeführt werden, denn „ein solches Ärgernis besteht auch dann, wenn ein derartiges Verhalten leider keine Verwunderung mehr hervorruft“. Die Seelsorger werden in der vorliegenden „Erklärung“ trotz allem nur umso eindringlicher aufgefordert, die Gläubigen angemessen zu unterweisen.

Unter Verwerfung jeglicher gegenteiliger Interpretation werden die geforderten Bedingungen erläutert. Tatbestandselemente sind demnach: „a) die schwere Sünde, im objektiven Sinn, denn die subjektive Anrechenbarkeit könnte der Kommunionspender nicht beurteilen; b) das hartnäckige Verharren, das heißt das Bestehen einer objektiven Situation der Sünde, die in der Zeit fort dauert und die der Gläubige nicht aus der Welt schaffen will; es sind

keine anderen Erfordernisse notwendig... damit die Situation in ihrer grundsätzlichen kirchlichen Schwere eintritt; c) der offenkundige Charakter der Situation der schweren habituellen Sünde“. Von letzterem sind aber jene Partner ausgenommen, die nicht *more uxorio* (sondern ‚wie Bruder und Schwester‘) zusammenleben. Weil aber eine derartige Enthaltensamkeit notwendigerweise verborgen ist, während die Lebenssituation von geschiedenen wiederverheirateten Paaren naturgemäß bekannt ist, „können (selbst) diese nur *remoto scandalo* das Sakrament der Eucharistie empfangen“.

Schließlich wird mit Blick auf die Problematik im realen Vollzug dieser Vorschrift aber auch angemerkt, dass die „pastorale Klugheit“ mit Nachdruck dazu rate, Fälle öffentlicher Verweigerung der hl. Kommunion zu vermeiden, vielmehr „in einem günstigen Moment“ das seelsorgerliche Gespräch zu suchen. „Das Urteil in den Fällen des Ausschlusses vom Kommunionempfang von Gläubigen, die sich in der beschriebenen Situation befinden, steht dem verantwortlichen Priester der jeweiligen Gemeinde zu. Dieser wird dem Diakon oder dem eventuellen außerordentlichen Kommunionspender genaue Anweisungen geben, wie sie sich in den konkreten Situation verhalten sollen“.

Eine Dispens oder diesen Erläuterungen widersprechende Direktiven kann keine kirchliche Autorität erlassen. Dennoch soll trotz einer eindeutigen Position in der Frage der Kommunionzulassung die Teilnahme der Betroffenen am kirchlichen Leben gefördert werden.

(http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/index_it.htm)

**Kongregation für die Glaubenslehre,
Erklärung „*Dominus Iesus*“ über die
Einzigkeit und die Heilsuniversalität
Jesu Christi und der Kirche
vom 6.8.2000**

Am 5. September 2000 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche.

Die Bedeutung, die diesem Dokument aus lehramtlicher Sicht zugewiesen wird, verdeutlicht die spezielle päpstliche Approbationsformel am Schluss der Erklärung. Danach hat Papst Johannes Paul II. die in der Vollversammlung der Kongregation beschlossene Erklärung „mit sicherem Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt“ und die Veröffentlichung angeordnet.

Die Einleitung beginnt mit der Anführung des Missionsauftrags, daran schließt ohne Übergang die Zitation des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Konstantinopel. Mit diesen beiden Absätzen ist die Leitidee und Zielsetzung des Schreibens bereits offengelegt. Beabsichtigt ist, die „immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche“ gegenüber „relativistischen Theorien, ... die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen“, abzusichern.

Knapp, zugespitzt und ohne weitere Differenzierung werden die Voraussetzungen philosophischer und theologischer Natur benannt, die ursächlich für relativistische Positionen von unterschiedlichen Modellen pluralistischer Theologie seien: „die Überzeugung, dass die göttliche Wahrheit nicht fassbar und nicht aussprechbar ist, nicht einmal durch die christliche

Offenbarung; die relativistische Haltung gegenüber der Wahrheit, weswegen das, was für die einen wahr ist, es nicht für andere wäre; der radikale Gegensatz, der zwischen der logischen Denkweise im Abendland und der symbolischen Denkweise im Orient besteht; der Subjektivismus jener, die den Verstand als einzige Quelle der Erkenntnis annehmen...; die Schwierigkeit zu verstehen und anzunehmen, dass es in der Geschichte endgültige und eschatologische Ereignisse gibt; die metaphysische Entleerung des Ereignisses der Menschwerdung des ewigen Logos in der Zeit, die zu einer bloßen Erscheinung Gottes in der Geschichte verkürzt wird; der Eklektizismus jener, die in der theologischen Forschung Ideen übernehmen, die aus unterschiedlichen philosophischen Strömungen stammen, ohne sich um deren Logik und systematischen Zusammenhang sowie deren Vereinbarkeit mit der christlichen Wahrheit zu kümmern; schließlich die Tendenz, die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf die Überlieferung und das kirchliche Lehramt zu lesen und zu erklären“.

Den daraus resultierenden Gefahren für die Identität des christlichen Glaubens werden unverzichtbare Glaubenswahrheiten gegenübergestellt. Der „Ton“, der bereits mit der Zitierung des Großen Glaubensbekenntnisses anklingt, wird nun verstärkt, indem die Glaubenskongregation für sechs Glaubenswahrheiten das feierliche, überkommene *Firmiter credendum* verwendet.

„*Es ist fest zu glauben*“:

Die Endgültigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung Jesu Christi: die Auffassung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkom-

men und komplementär zu jener in den anderen Religionen, steht im Gegensatz zum Glauben der Kirche.

Die alleinige Gottessohnschaft Jesu von Nazareth: Auffassungen, „die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er – auch nach der Inkarnation – ‚über‘ oder ‚jenseits‘ seiner Menschheit ausübe, sind nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche“.

Die Einzigkeit der von Gott gewollten Heilsordnung: Auffassungen einer Heilsordnung des Heiligen Geistes, die einen universaleren Charakter habe, widersprechen dem katholischen Glauben. „Es gibt nur die eine Heilsordnung des einen und dreifaltigen Gottes, die im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes Wirklichkeit wird und durch die Mitwirkung des Heiligen Geistes vergegenwärtigt und in ihrer Heilsbedeutung auf die ganze Menschheit und das Universum ausgedehnt wird.“

Jesus Christus ist der einzige Erlöser, „der durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die Heilsgeschichte, die in ihm ihre Fülle und ihren Mittelpunkt findet, zur Vollendung gebracht hat“.

Die Einmaligkeit des universalen Heilswillens Gottes im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes.

Die Einzigkeit und Heilsnotwendigkeit der Kirche: Es gibt nur eine einzige Kirche Christi, „die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“. In einer für das ökumenische Gespräch bislang untypischen Härte und Deutlichkeit werden die daraus resultierenden Konsequenzen formuliert, dass nämlich jene kirchlichen Gemeinschaften, „die

den göltigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, ... nicht Kirchen im eigentlichen Sinn (sind)“.

In der Erklärung werden noch andere Glaubensinhalte angesprochen, jedoch nicht explizit mit dem *Firmiter credendum* versehen. So sei scharf zwischen dem christlichen Glaubensakt und der inneren Überzeugung anderer Religionen zu unterscheiden, andernfalls bestehe die Gefahr, „die Unterschiede zwischen dem Christentum und den anderen Religionen einzuebnen, ja ... aufzuheben“. Abzulehnen sei jedenfalls die Auffassung „vom inspirierten Wert der Heiligen Schriften anderer Religionen“. Deren Überlieferung erhalte „vom Mysterium Christi nur jene Elemente des Guten und der Gnade, die in ihnen vorhanden sind“.

Im Schlussteil des Textes wird auch die Aufgabe und der Rahmen der zukünftigen theologischen Forschung und Reflexion abgesteckt. Ihr komme es zu, „den Glauben der Kirche neu zu bekräftigen und von ihrer Hoffnung überzeugend und eindrucksvoll Rechenschaft zu geben“.

(Sekretariat der dt. Bischofskonferenz [Hg], Verlautbarungen des Apost. Stuhls Nr. 148)

Päpstliche Akademie für das Leben, Erklärung über die Herstellung sowie die wissenschaftliche und therapeutische Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen vom 25.8.2000

Während aus rein ökonomischen Interessen bereits die ersten Patentanträge auf Stammzellen und deren Derivate eingereicht wurden, hat die Päpstliche Akademie für das Leben nach ausführlicher Diskussion mit Fachleuten am

25. August 2000 eine „Erklärung über die Herstellung sowie wissenschaftliche und therapeutische Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen“ publiziert. Diese Erklärung versteht sich als Beitrag zur naturwissenschaftlichen und ethischen Fachdiskussion, aber auch als Argumentationsgrundlage in der breiteren Öffentlichkeit – hat sich doch die Journalistik der faszinierenden Möglichkeiten molekularer Medizin angenommen. Aus dem weiten Forschungsbereich beschränkt man sich in diesem Dokument auf jene Experimente und Therapieformen, die „embryonale“ Stammzellen verwenden; so sollen die ethischen Implikationen aufgezeigt werden, die Gefahr laufen, in der eskalierenden Wissenseuphorie vernachlässigt oder zumindest verkürzt zu werden.

Im ersten Teil werden mit ausführlichen Anmerkungen die neuesten wissenschaftlichen und biotechnologischen Erkenntnisse über die Stammzellen, ihre Erzeugung und Verwendung dargelegt. Demnach versteht man unter einer Stammzelle jene, die zum einen das Vermögen zur unbegrenzten Selbsterhaltung besitzt (das heißt sich zu vermehren, nicht aber sich zu differenzieren), und die zum anderen befähigt ist, vorübergehende Keimzellen mit begrenzter Vermehrungsfähigkeit zu bilden, aus denen ausdifferenzierte Populationen von Zellen entstehen (Nerven, Muskeln, Blutzellen etc.). Während seit langem Forschungen an Versuchstieren betrieben werden, gilt in letzter Zeit das Interesse der Herstellung von menschlichen embryonalen Stammzellen als Ausgangspunkt für die Gewinnung von differenzierten Zellreihen (das heißt von speziellen Geweben wie Muskeln, Nerven, Haut, Keimgewebe etc.). Dabei werden sowohl In-vitro-

Kulturen verwendet als auch die Inokulation von menschlichen embryonalen Stammzellen in Versuchstiere (Mäuse) vorgenommen. Die bisherigen Ergebnisse haben die wissenschaftliche, biotechnologische, medizinische und pharmakologische Welt, aber auch die Welt des Handels und der Massenmedien aufgerüttelt. Dies vor allem deshalb, weil sich spektakuläre Szenarien von Anwendungsmöglichkeiten – vor allem zur Heilung schwerer Krankheiten oder problemloser Organtransplantation – abzeichnen. Politisch ist dadurch weltweit ein erheblicher Druck selbst auf jene staatlichen Instanzen entstanden, die bislang aus ethischen Überlegungen auf eine Finanzierung derartiger Forschungen an menschlichen Embryonen aus öffentlichen Geldern verboten haben.

Neben den Versuchen hinsichtlich eines therapeutischen Klonens sind derzeit vor allem auch die Erkenntnisse über die Verwendung von „erwachsenen“ Stammzellen (das heißt aus dem Rückenmark oder dem Blut der Nabelschnur) von besonderem Interesse. Mit den neuesten gen- und biotechnischen Molekularmethoden wurden mittlerweile bemerkenswerte Fortschritte erreicht, und zwar bei der Analyse des genetischen Programms und dessen Wirkweise in Stammzellen sowie bei der Überführung der gewünschten Gene in Stamm- und Keimzellen, die nach Einpflanzung fähig sind, die ursprüngliche Funktion eines erkrankten Gewebes wiederherzustellen. Nun steht vor allem die klinische Erprobung an Menschen bevor, wodurch die damit verbundenen rechtlichen und moralischen Probleme virulent werden.

Die Erklärung der Päpstlichen Akademie für das Leben befasst sich daher im zweiten Teil sehr komprimiert

mit der ethischen Problematik, um an das Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Würde eines jeden Menschen zu appellieren. Dabei soll die Aufmerksamkeit erneut darauf gerichtet werden, dass das menschliche Subjekt vom Augenblick seiner Empfängnis an zu schützen ist. Daraus ergeben sich die lehramtlich begründeten Antworten auf drei grundlegende Fragestellungen.

Der erste Problemkreis wendet sich der Grundfrage zu: „Ist es moralisch erlaubt, für die Gewinnung von embryonalen Stammzellen lebende menschliche Embryonen herzustellen und/oder zu verwenden?“ Die Antwort der Akademie ist klar ablehnend, denn da der menschliche Embryo von der Verschmelzung der Keimzellen an ein menschliches Subjekt mit ganz bestimmter, sich entwickelnder Identität ist, kommt ihm als Individuum auch das Recht auf eigenes Leben zu. Das Herausnehmen der inneren Zellmasse der Blastozyste schädigt aber den menschlichen Embryo so schwer und unwiderruflich, dass dies kein noch so gut gemeinter Zweck jemals rechtfertigen könnte.

Das zweite ethische Problem wird umschrieben in der Frage: „Ist es mo-

ralisch erlaubt, das sogenannte ‚therapeutische Klonen‘ durchzuführen mit Hilfe der Herstellung von geklonten menschlichen Embryonen und ihrer nachfolgenden Zerstörung, um embryonale Stammzellen zu gewinnen?“ Aus den vorhin erwähnten Argumenten wird auch hier abgewinkt.

Schließlich widmet sich das Dokument dem Streitpunkt: „Ist es moralisch erlaubt, die embryonalen Stammzellen und die aus ihnen gewonnenen differenzierten Zellen zu verwenden, die gegebenenfalls von anderen Forschern geliefert werden oder im Handel erhältlich sind?“. Die Antwort ist klar negativ.

Gegenüber diesen missbilligenden Positionen bei der Verwendung embryonaler Stammzellen wird letztlich auf die äquivalente Alternative der Benutzung „erwachsener“ Stammzellen zu denselben Zwecken verwiesen, die „den vernünftigsten und menschlichsten Weg“ darstellt, den es angesichts der hoffnungsvollen therapeutischen Anwendungsmöglichkeiten in der molekularen Medizin zu beschreiten gilt.

(L'Osservatore Romano Nr. 37 vom 15. Sept. 2000, S. 8–9)

Das aktuelle theologische Buch

SEDMAK CLEMENS, *Lokale Theologien und globale Kirche*. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht. Herder, Freiburg 2000. (370) Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-/€ 30,74.

Die Entwicklung der Theologie erfolgt bekanntlich nicht linear und wohlgeordnet, sondern sprunghaft, dialektisch und nicht selten konfliktiv. Immer wieder zeigt sich, dass neue soziale und kulturelle Konstellationen einer Gesellschaft die Identität des christlichen Glaubensverständnisses herausfordern. Besonders tiefgehende Umbrüche, welche den „Logos“ der theologischen Verantwortung durch radikal neue Denkformen transformiert haben, lassen sich mit den Stichworten „Geschichte“ (vgl. Lessings „garstigen Graben“, die gesamte Tradition der historisch-kritischen Exegese sowie die theologischen Bewältigungsversuche von Troeltsch bis Drewermann), „Sprache“ (vgl. die intensive hermeneutische Besinnung von Schleiermacher bis Gadamer, Wittgensteins „Sprachspiele“, Austins Sprechakttheorie beziehungsweise den „linguistic turn“ als solchen) und „Gesellschaft“ (vgl. die Rezeption Blochs durch Moltmann und Metz, die „Neue Politische Theologie“, das neue Paradigma befreiungstheologischen Denkens sowie die Ausarbeitung einer „anamnetischen“ Theologie) auf den Begriff bringen. Genauso ist auf zahlreiche Neuansätze und – die damit verbundenen – Kontroversen zu verweisen, die unter der Thematik „Subjektivität“, „Wahrheit“, „Pluralismus“, „Demokratie“, „Feminismus“ usw. verhandelt werden und auch weiterhin von (mitunter drängender) Aktualität sind.

Schon im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils tauchte eine Problematik auf, die spätestens seit den achtziger Jahren die theologische Diskussion weltweit beherrscht: die Frage nämlich, in welchem Verhältnis „Kultur“ und „Glaube“ zueinander stehen. Das Problem lag auf der Hand: Die christliche Mission war – lange Zeit unbewusst – faktisch verknüpft mit der kolonialistischen Unterwerfung vieler Völker in Afrika, Amerika und Asien durch die

europäischen Machthaber. Auch wenn es immer wieder Missionare gab, die – teils bis zum Martyrium – Widerstand gegen Ausbeutung und Unterdrückung leisteten, war doch das Prinzip christlicher Evangelisierung mit der Vorstellung verknüpft, abendländische „Kultur“ sei identisch mit „dem“ christlichen Glauben. Eine der Folgen dieser Entwicklung bestand darin, dass die christliche Botschaft von vielen Menschen als Fremdkörper, ja als oktroyierter Zwang empfunden wurde. Aber auch in der westlichen „Welt“ kam es aufgrund der fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft und des daraus resultierenden Verfalls volkskirchlicher Strukturen zu einer verstärkten Reflexion auf die kulturelle Struktur der Lebenswelt und deren Verhältnis zum Anspruch des christlichen Glaubens.

Genau bei dieser Problematik knüpft Clemens Sedmak mit seiner Arbeit an; sie stellt die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift dar, die 1998 an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz im Fach Fundamentaltheologie eingereicht wurde. Angesichts der kulturellen Pluralisierung innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft beziehungsweise eines noch nie dagewesenen globalen Bewusstseins versucht Sedmak, die – gerade für die katholische Theologie grundlegende – Spannung von *Lokalität*, *Globalität* und *Universalität* erkenntnistheoretisch und in praktischer Absicht zu bewältigen. Die Grundthese seiner Untersuchung lautet: „Insofern Theologie betrieben wird, wird sie in Form lokaler Theologien betrieben“ (26).

Das Prinzip *lokaler Theologie* wird von zwei Fragerichtungen her reflektiert, die das Buch in zwei große Teile strukturieren. Der erste Abschnitt (30–162) versteht sich als „Prototheologie“, das heißt als Versuch, theologische Theoriebildung von einem umfassenderen wissenschaftlichen Kontext her zu verstehen und darauf hinzuführen (vgl. 30). Um die „lokale Basis“ einer Theologie zu verstehen, „ist es erforderlich, die Schlüsselzeichen einer Kultur zu verstehen“ (60). Sedmak greift in besonderer Weise auf den kultursemiotischen Ansatz Robert Schreiters zurück (vgl. dessen Vor-

wort [11–13]), der – u. a. durch seine Unterscheidung von „Zeichen“ und „Codes“ – wichtige Impulse zu einer wissenschaftstheoretischen Reflexion der „Kontextualität“ einer Theologie gegeben hat. Wenn Sedmak festhält, dass der christliche Glaube „nicht als eigene Kultur“ vorliegt, sondern vielmehr „als eine Reihe lokaler Manifestationen“ (130), ja „dass es gerade charakteristisch für das Christentum ist, nicht auf eine bestimmte ‚Version‘ festgelegt zu sein“ (131), wird dadurch ein fundamentales Lehrstück theologischer Erkenntnislehre deutlich: „Inkulturation ist deswegen die Begegnung nicht eines ‚akulturellen Inhalts‘ mit einer bestimmten Kultur, sondern die Begegnung zweier lokaler Kulturen, die durch ein gemeinsames (,universales‘) Anliegen geeint sind“ (70, Anm. 57).

Im zweiten Abschnitt (163–338) verfolgt Sedmak eine *metatheologische* Fragerichtung, welche die „Architektur“ theologischer Theorien (vgl. 163) erforscht. Die Eigenart theologischer Wissenschaft ist vor allem „im Rahmen von handlungsanleitenden Regeln“ (263) zu verstehen. Anders gesagt: „Ein theologisches Modell bezieht sich auf einen ganz spezifischen pragmatischen Kontext“ (276). Von daher unterscheidet Sedmak fünf Dimensionen eines lokalen theologischen Modells (vgl. 301–336): 1. Rahmen 2. Kontext 3. Selektierte Themen und Probleme 4. Selektierte Kategorien, Begriffe und Unterscheidungen 5. Heuristik (Methoden). Diese metatheologische Überlegung zeigt auf überzeugende Weise, dass die „Lokalität“ einer Theologie nicht Ergebnis einer (bloß) nachträglichen Anpassung ist, sondern wesentlich zum Konstruktionsprinzip einer theologischer Theorie gehört.

Die vorliegende Arbeit reflektiert das Problem der kulturellen Differenzierung theologischer Ansprüche auf einem hohen Niveau, auch wenn dem Autor gelegentlich einige „Ausrutscher“ westlicher Denkart passieren: Ist es wirklich „entscheidend für die Idee *der* [Hervorhebung: F. G.-P.] Religion, dass das Universum sowohl für eine religiöse als auch eine nichtreligiöse Interpretation offen ist“ [138]? Hat Philosophie

[als solche] tatsächlich die Eigenart einer „wesentlich individualistischen Struktur“ [157; Bezug auf Ratzinger, Einführung in das Christentum, 63]? Doch stellen seine Überlegungen zweifellos einen „point of no return“ gegenwärtiger Fundamentaltheologie dar. Vor allem wird deutlich – und das dürfte der wichtigste Ertrag dieser Arbeit sein –, dass die Reflexion kultureller Strukturen einer Gesellschaft kein peripheres Thema für „Inkulturationspezialisten“ ist, sondern ins Herzstück der theologischen Erkenntnislehre gehört. Es wäre ein echter Fortschritt, würde die von Sedmak so eingehend behandelte Thematik das Problembewusstsein in Kirche und Theologie prägen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ BSTEH ANDREAS (Hg), *Eine Welt für alle*. Grundfragen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive. (Beiträge zur Religions-theologie Bd. 9) St. Gabriel, Mödling 1999. (431) Kart. S 365,-.

Die erste christlich-islamische Dialogkonferenz hat 1993 auf Einladung des österreichischen Außenministers A. Mock in Wien stattgefunden. Sein Amtsnachfolger W. Schüssel hat dieses Engagement fortgesetzt und 1997 zu einer zweiten derartigen Konferenz nach Wien eingeladen. 42 Teilnehmer und Teilnehmerinnen, Muslime und Christen aus aller Welt, haben sich mit dem Thema ‚Eine Welt für alle‘ auseinander gesetzt. Die Sachkompetenz und die Sorgfalt, mit denen die Konferenz von A. Bsteh und dem religions-theologischen Institut von St. Gabriel vorbereitet und geleitet wurden, sind auch dem vorliegenden Tagungsband anzumerken. Er beinhaltet eine Reihe von Grußbotschaften sowie die Referate mit den sich anschließenden Diskussionsbeiträgen. Diese wurden – wenn nötig – aus den anderen offiziellen Konferenzsprachen (Englisch,

Französisch, Arabisch) ins Deutsche übersetzt und den Diskussionsteilnehmern nochmals zur Durchsicht und Autorisierung vorgelegt.

Der erste der drei Arbeitstage stand unter dem Thema ‚Religiöser Wahrheitsanspruch und politischer Pluralismus‘. Chr. W. Troll SJ (Rom) arbeitete in seinem Referat die Veränderungen heraus, die sich vor allem seit dem II. Vaticanum für das Wahrheitsverständnis der katholischen Kirche ergeben haben und die durchaus der Sendung Jesu entsprechen. Der Beitrag von S. M. Khomeini (Teheran) wurde vorgelesen, da der Referent unvorhergesehen an einer persönlichen Teilnahme verhindert war. Er sieht in Pluralismus und Weltzugewandtheit kein Problem, solange sie in ein entsprechendes islamisches Vorverständnis eingebettet sind. Am zweiten Tag wurden rechtliche Strukturen und politische Garantien für einen Pluralismus diskutiert. Frau N. Iqbal (Lahore) vertrat die Auffassung, dass eine islamische Gesellschaft die beste Voraussetzung für einen menschenverträglichen Pluralismus ist.

H. Schneider (Wien) setzte sich sehr grundsätzlich und ausführlich mit den philosophischen Grundlagen und den rechtlichen Implikationen eines Pluralismus auseinander. Beachtenswert war, was am dritten Tag M. Talbi (Tunis) über kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur sagte; er betonte, dass Kulturen immer schon Mischkulturen waren. V. Köhler (Wolfsburg) hat die Frage nach einer kulturellen Identität abschließend aus westlicher und christlicher Sicht dargelegt. Die niveaувollen Diskussionsbeiträge hatten auch durchaus kritische Anfragen an die Vertreter der eigenen Religion zum Inhalt.

Bei allem Bemühen und bei allem guten Willen ist der Weg zu einer Übereinstimmung offensichtlich noch lang; zu unterschiedlich sind die jeweiligen Sichtweisen. Die Erinnerung an Verletzungen in der Geschichte spielen dabei eine ebenso große Rolle wie der Unterschied zwischen einer gesellschaftlichen Praxis und dem Anspruch von Koran und Bibel. Die Hauptfrage ist jedoch, wieweit Christentum und Islam bereit sind, bei der Suche nach einer gerechten Weltordnung ihre Erwartungen auch auf den guten Willen von Menschen zu setzen, die von einer säkularen Demokratie geprägt sind und sich nicht als religiös verstehen. Sie würden damit zum Ausdruck bringen, dass das Wirken Gottes nicht an eine verfasste Religiosität gebunden ist. Wenn sich die Vertreter des Islam in der Regel mit dieser Frage schwerer tun als Christen, die sich damit schon längere Zeit auseinander setzen mussten, so war aus manchen Wortmeldungen und vor allem aus dem Referat von Talbi zu spüren, dass auch diese Grenze in Auflösung

begriffen ist, beziehungsweise sich auf die Frage verschiebt, ob das Heil von rechtlichen Regelungen zu erwarten ist oder eher von spirituellen Visionen, die in einer religiösen Überzeugung verankert sind und dazu führen, dass sich Menschen aus einer inneren Überzeugung und Freiheit heraus für eine Welt für alle einsetzen.

Linz

Josef Janda

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ STEFAN RAU, *Sonntagsgottesdienst ohne Priester*. Problematik und Hilfen für die Praxis. Mit Gebetstexten von Dietmar Thönnies (Laien leiten Liturgie) Butzon & Bercker, Kevelaer 1999. (128) DM 32,-/S 234,-/sFr 30,50.

Zahlreiche praktische Anregungen, aber auch grundlegende theologische Beiträge haben sich in den letzten Jahren bereits der *Sonntagsgottesdienste ohne Priester* („SGOP“) angenommen. Das Thema bleibt aber „zukunftsträchtig, drängend und offen“ (vgl. 7). Der Referent für liturgische Weiterbildung hauptamtlicher Mitarbeiter in der Diözese Münster will daher mit diesem dritten Band der Reihe *Laien leiten Liturgie* „die bisherige Entwicklung skizzieren, theologische Argumente diskutieren und pastorale Schlußfolgerungen formulieren, die aus Sicht der Theologie, der Liturgik und des Rechtes verantwortet (sic!) scheinen“ (12).

In einem ersten Teil (Theologische Einleitung, 9–64) referiert und erläutert R. nach einem Problemaufriss kirchliche Dokumente zum SGOP. Ausgehend vom Artikel 35 der Liturgiekonstitution werden dabei in chronologischer Reihenfolge gesamtkirchliche Festlegungen sowie einschlägige Äußerungen der deutschen Bischöfe berücksichtigt. Instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Erläuterungen zur Kommunionfeier im Gotteslob (GL 370), dem bislang einzigen überdiözesanen amtlichen „Entwurf eines SGOP der deutschen Kirche“ (20). Mit ihm wurde das Modell eines Stationsgottesdienstes aus der ganz speziellen pastoralen Situation der DDR für einen Großteil der deutschsprachigen Kirche übernommen (vgl. 18–22).

Mit zehn Thesen, denen jeweils anschließend Erläuterungen folgen, wird das Wesentliche der Dokumente systematisch zusammengefasst (41–64). Dabei bleibt – was es in aller Deutlichkeit auch hier festzuhalten gilt – kein Zweifel daran, dass die sonntägliche Wortgottesfeier einerseits zwar wahre Liturgie der Kirche ist, andererseits aber gegenüber der Sonntagseucharistie eine Notlösung bleibt; sie zu vermeiden

oder zu überwinden, muss von den unterschiedlichsten Seiten versucht und angegangen werden (vgl. 45–47).

Vier Grundmodelle für den SGOP stellt der zweite Teil des Bandes vor: Wortgottesfeier (68–76), Wortgottesfeier mit Elementen des Stundengebets (76–80), Wortgottesfeier mit Andachtsteil (81–85), Wortgottesfeier mit Kommunionfeier (85–91), die allerdings eine Ausnahme bleiben/werden sollte (vgl. 61–64). In den jeweils eingeschlossenen Erläuterungen und Beispielen zu den Grundmodellen hat R. auch die Gefahr der „Kopflastigkeit“ von Wortgottesfeiern im Blick. Die Anregungen und sparsamen Hinweise auf den symbolischen Vollzug der Liturgie unterscheiden sich aber wohlthuend von einer oberflächlichen Verwendung von Zeichen, wie sie in vielen praktischen Modellen geboten wird.

Eine Auswahl an Gebeten und „Gedeutete(n) Zeichenhandlung(en)“ (100), formuliert von Dietmar Thönnies, bietet ein dritter Teil (91–125), dem ein thematisches Register zu den Texten eingeschlossen ist. Bedauerlich ist, dass trotz vorangehender Hinweise auf die Bedeutung der Verbundenheit der SGOP mit der Feier der Gesamtkirche hier nicht auf die Tagesgebete verwiesen wird, die im Stundenbuch und im Messbuch für den jeweiligen Sonntag abgedruckt sind; sie sollten (wenigstens als Basis eigener Formulierungen) berücksichtigt werden. Wünschenswert wären mitunter auch Querverweise zu grundsätzlichen Fragen innerhalb der Gesamtreihe, zum Beispiel bezüglich der Lesordnung der Kirche.

Insgesamt bietet der vorliegende Band eine anregende Zusammenfassung zur Thematik, die aber eine fundierte Ausbildung und ständige Begleitung der Verantwortlichen in den Gemeinden keinesfalls ersetzen kann. Rez. stellt sich in diesem Zusammenhang immer mehr die Frage, ob diese pastoralliturgische Reihe wirklich ihre Adressaten erreicht beziehungsweise deren Voraussetzungen und Anforderungen gerecht wird.

Linz

Christoph Freilinger

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

■ JERVELL JACOB, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (635) Ln. DM 198,-/S 1.445,-/sFr 174,-. Diese neue Kommentierung der Apg stellt einen beeindruckenden und in sich geschlossenen Neuentwurf der Lektüre dieses biblischen Bu-

ches dar, der in mehrfacher Hinsicht mit verbreiteten Einschätzungen bricht und gleichzeitig Tendenzen repräsentiert, die auch sonst in der neueren Bibelwissenschaft sichtbar sind: In den sogenannten „Einleitungsfragen“ (nach Autor, Abfassungszeit, Standort in der urchristlichen Entwicklung) vertritt J. Positionen, die auf den ersten Blick „konservativ“ wirken und sich von der mainstream-Sicht (jedenfalls der dt.-sprachigen Exegese) der letzten 50 Jahre abwenden: Die Apg stammt für ihn tatsächlich vom *Paulusbegleiter Lukas*, und ihr *faktenhistorischer Quellenwert* wird insgesamt hoch eingeschätzt. (In der Frage der Abfassungszeit wird allerdings nicht – wie sonst oft in „konservativen“ Auslegungen – eine Frühdatierung in den 60-er Jahren angenommen, sondern auf die Zeit zwischen 80 und 90 datiert.) J. geht aber auch von der herkömmlichen Einschätzung der Apg als einer *heidenchristlichen Schrift* ab, in der sich die bereits vollzogene Ablösung der Kirche vom Judentum und Ansätze eines heidenchristlichen Antijudaismus niederschlagen würden. (In dieser Sicht hätte der heidnische Autor zwar die Anfänge der Kirche innerhalb des Judentums dargestellt, dies aber bewusst als historische und damit überwundene Phase, da die Kirche infolge der jüdischen Abweisung des Evangeliums sich – v.a. durch das Paulus-Wirken – nunmehr als vornehmlich heidenchristliche konstituiert habe.) J. liest die Apg demgegenüber durchwegs als Ausdruck des christlichen Selbstverständnisses eines (hellenistisch-)jüdischen Autors an Leser, die entweder selbst Judenchristen sind oder sich – wenn sie Heidenchristen sind – als zum endzeitlichen Israel hinzugekommene „Gottesfürchtige aus den Völkern“ verstehen. Dieser Standort der Apg zeigt sich für J. in ihrer genuin jüdischen *Christologie* (auferweckungszentrierte Erhöhungschristologie; Jesus als der Gerechte und Knecht Gottes) und *Ekklesiologie*. (Die Kirche ist das endzeitlich wiederhergestellte Israel Gottes und besteht vor allem aus Juden, die in großer Zahl das Evangelium angenommen haben, und hinzugekommenen „Gottesfürchtigen“. Für J. gibt es in der ganzen Apg keine eigentliche „Heidenmission“, da die Mission nach ihrer Darstellung Nichtjuden im wesentlichen nur innerhalb der Synagogen, denen sie sich bereits angeschlossen haben, erreicht!) Auch die *Soteriologie* der Apg ist jüdisch konzipiert: In der Kirche als dem endzeitlichen Israel erfüllen sich die Heilsverheißungen an die „Väter“. Die *Stellung zur Tora* ist keineswegs gesetzeskritisch: Die Tora ist zwar auch in Apg nicht der jetzt endzeitlich angebotene Heilsweg; sehr wohl repräsentiert sie aber bleibend die Identitätsmerkmale des Gottesvolkes. Deshalb werden die Apostel und Paulus als tora-

treue Fromme geschildert, und auch die hinzugekommenen Heiden sind vom Gesetz keineswegs dispensiert, sondern erfüllen jene Aufgaben, die die Tora den nichtjüdischen Mitbewohnern des Landes („Beisassen“) vorschreibt (Aposteldekret nach 15,19–21.28f; 21,25 vor dem Hintergrund von Lev 17–18). Paulus ist in der Apg demnach auch nicht der Heidenmissionar, sondern vielmehr der „Apostel der Juden und der Welt, das heißt der Diaspora“.

Funktioniert aber die Lektüre unter diesen Basisannahmen? Die Kommentierung (jeweils Übersetzung, Vers-für-Vers-Kommentar, Zusammenfassung mit traditionskritischen und theologischen Überlegungen) setzt sie jedenfalls konsequent um. – Für den Rez. entstand ein zwiespältiger Eindruck. *Einerseits*: Dass sich in der Apg vielerorts genuin judenchristliches Selbstverständnis zeigt, trifft m.E. absolut zu. Für den Verfasser der Apg ist es auch nicht bloß historische Darstellung von Vergangenen, wenn er davon erzählt. Man muss J. dankbar sein, eine Lektüre der Apg vorexerziert zu bekommen, die – sich den heutigen Herausforderungen stellend – den jüdischen Charakter allen Christentums bewusst macht und eine judenchristlich gedachte Geschichtserzählung von den Anfängen der Kirche als Darstellungsziel dieses ntl. Buches herausarbeitet. *Andererseits*: An einigen Stellen scheint mir diese vorgeführte Lektüre doch forciert und manchmal etwas gequält. Es sind dies vor allem Stellen wie 13,46; 18,6–7 (S. 459; Hinwendung zu den Heiden!), 10,11–15 (S. 305ff; keine Aufforderung zur Übertretung der Speisevorschriften der Tora!), 15,10f (S. 392f; Stellung des Petrus zum Gesetz mit den Stichworten „Joch des Gesetzes“ und „Erfüllbarkeit“) oder umgekehrt seine Deutung der Areopagrede (17,16ff, S. 442–456), der einzigen echten Rede an Heiden, die deshalb von J. unterschätzt wird: Sie sei ein Fremdkörper und darüber hinaus gar keine echte Missionsverkündigung, weil es eine solche außerhalb der Synagoge gar nicht geben könne. (Ein Blick auf das analoge Verkündigungsschema, wie wir es etwa aus 1 Thess 1,9–10 von Paulus selbst kennen, zeigt m.E. anderes!) *Insgesamt*: Als Leser der Apg und dieser Kommentierung ließ ich mich von J. gern in eine jüdisch-christliche Lektürepräsentation einweisen und erhielt dadurch manch neuen Blick. Dennoch scheint mir der Text des Lukas an vielen Stellen Differenzierungen zu erfordern. Es ist wohl wie so oft: allzu große Konsequenz und Geradlinigkeit (in der Leseerwartung) führt dazu, die Vielschichtigkeit (eines Textes) zu übersehen. Jedenfalls aber eine spannende Lesehilfe für ein spannendes biblisches Buch!

Linz

Christoph Niemand

■ JAROŠ KARL, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Deutung*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 2000. (381) Ln. DM 68,-/S 496,-/sFr 62,-/€ 36,05.

Dieses umfangreiche, mit vielen Abbildungen, Fotos und graphischen Darstellungen aufwendig gestaltete Jesus-Buch gibt einen Gesamtüberblick über Umwelt, Leben, Wirken und Verkündigung Jesu: Ausführlich und mit vielen Primärquellenziten werden die politische Geschichte, die geographischen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse in Palästina geschildert (1–96). Dann folgt ein Teil, der die vorhandenen Quellen zur Geschichte Jesu vorstellt (96–132): Griechisch-römische Schriftsteller; jüdische Quellen; die christlichen Quellen; islamische Quellen. (In der Beurteilung der Evangelien weicht der Autor durch extreme Frühdatierungen vom *mainstream* der Exegese ab und schätzt ihren historischen Quellenwert auch für Einzelereignisse noch höher ein, als sich dies in der jüngeren Forschung ohnehin weithin etabliert hat! Das Kapitel über das Jesusbild im Koran überrascht durch interessante, wenig bekannte Details.) – Den Hauptteil bilden die Abschnitte über Jesu Geburt, Kindheit und Berufung (133–179), sein Auftreten als Verkünder der Gottesherrschaft (181–270), sein theologisches Selbstverständnis und sein Gottesbild (271–292), seine letzten Tage in Jerusalem mit Verurteilung und Hinrichtung (293–338) und über den urchristlichen Osterglauben (339–353). Ganz am Schluss steht eine Zusammenfassung über die historischen Fakten des Lebens Jesu (355–357).

Das Buch beeindruckt durch die souverän vortragene Fülle an Hintergrundinformationen (vor allem aus Jesu jüdischer Lebenswelt) und vermittelt dadurch interessante Einblicke. – In der historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung bin ich an vielen Stellen anderer Meinung, einige seien angeführt, weil dadurch die allgemeine Linie dieser Jesus-Interpretation deutlich werden kann: Die Identifikation des griechischen Qumranfragments 7Q5 als ein Stück aus dem MkEv scheint mir nach wie vor viel zu unsicher, um daraus so umfassende Konsequenzen in der Frühdatierung abzuleiten (110ff). Anstelle der Zweiquellentheorie schlägt J. in der synoptischen Frage eine Art „Chaos-theorie“ vor, die bei näherem Zusehen (v.a. für die *duplex traditio*) kaum konkreten Erklärungswert besitzt (116f). Der Ausweg, den J. aus der Problematik sucht, dass die in Lk 2 die Geburt Jesu datierende Steuerschätzung des Quirinius historisch zu einem späteren Zeitpunkt, als Jesus schon ca. 10 Jahre alt ist, anzusetzen ist, scheint mir abenteuerlich: Der ursprüngliche Lk-Text hätte Quirinius gar nicht erwähnt, sondern sich

auf frühere Festsetzungen bezogen. Die Nennung dieses Beamten wäre erst eine spätere, glossenhafte Ergänzung eines schlecht informierten Redaktors (134). Ähnlich ungesichert der Harmonisierungsversuch bezüglich der Datierungsdivergenzen der Kreuzigung Jesu bei Markus (15. Nisan) und Johannes (14. Nisan): Johannes halte sich an den sadduzäisch-offiziellen Kalender, Markus an den volkstümlich-pharisäischen. Die beiden Versionen meinen aber innerhalb des jeweiligen Kalenders korrekt den selben Tag. Der Kalenderunterschied rühre daher, dass die von der Tempelbehörde verfügbaren Schalttage im Volk nicht überall bekannt waren oder akzeptiert wurden (296ff). Die Tempelaktion Jesu wird nach der Darstellung des JohEv an den Anfang von Jesu Wirken verlegt und dadurch ihres Zusammenhangs mit der Verhaftung Jesu entledigt. Deshalb bleibt auch die Deutung der Intention, die Jesus mit dieser prophetischen Handlung verbindet, blass (301ff). Das ‚Auferstehungskapitel‘ konzentriert sich m.E. zu sehr auf die Erscheinungserzählungen, versucht aber kaum, die urchristliche Bekenntnis- und Formeltradition zur Darstellung des urchristlichen Osterglaubens auszuwerten (339ff). Obwohl ich auch der Meinung bin, dass der Quellenwert der Evangelien in faktenhistorischer Hinsicht bei weitem höher ist, als dies in der kritischen Exegese weithin angenommen wurde, scheint mir, dass J. oftmals übers Ziel hinausschießt, wenn er Divergenzen harmonisiert oder mit dem Hinweis, dass die antiken Menschen eben ein anderes Weltbild hatten als wir, die Wunderproblematik locker ‚rechts‘ überholt (zum Beispiel Petri Seewandel; Lazarus-Erweckung incl. der Gespräche; Verklärung - siehe etwa 228.236ff.283 u.a.). – Trotz dieser Reibflächen ist aber jedenfalls zu sagen, dass man dieses Werk zweifellos mit großem Gewinn studiert. Man kann im Detail sehr viel lernen und findet auch in den großen Linien immer wieder prägnante Zugänge. Mir hat etwa besonders gut gefallen, wie der Autor Jesu Selbstverständnis nicht aus den christologischen Titeln ableitet, sondern konsequent aus den Inhalten seiner Reich-Gottes-Verkündigung und – damit verbunden – aus seiner Gottesrede und Gottesbeziehung (Stichwort *Abba!*) heraus rekonstruiert (285 und oft).

Linz

Christoph Niemand

■ KMIĘCIK ULRICH, *Der Menschensohn im Markusevangelium*. (Forschung zur Bibel 81) Echter, Würzburg 1997 (332) Brosch. S 350,-/DM 48,-/sFr 46,-. ISBN 3-429-01861-7.

Diese noch von Helmut Merklein († 1999) betreute Dissertation widmet sich einem wichtigen, aber eher vernachlässigten Aspekt der Christologie des Markusevangeliums: der Titulierung Jesu als Menschensohn. Im allgemeinen wird nämlich der Gottessohn-Titel als der für den zweiten Evangelisten zentrale Hoheitstitel angesehen und entsprechend in den Darstellungen der markinischen Christologie gewürdigt. Demgegenüber vertritt K. die These, dass die Menschensohn-aussagen „das Fundament der Christologie des Markusevangeliums ausmachen“ (293).

Auf die Berechtigung dieser Ansicht deutet die Wortstatistik hin (12: Menschensohn: 14mal, Sohn Gottes: 10mal, Christus: 7mal). Die entscheidenden Argumente gewinnt K. aber aus sehr genauen Textanalysen (Textabgrenzung, Erhebung der Kommunikationsebenen, syntaktische, semantische und pragmatische Analyse) und der Erhellung des Kommunikationsgeschehens zwischen Autor und Adressaten. So zeigt K. auf, dass der Mk-Evangelist sich mit einer angespannten eschatologischen Naherwartung auf Seiten seiner Adressaten auseinandersetzen muss (76–78.121f.292 u.ö.). Dieser stelle der Evangelist die Unbestimmbarkeit des Zeitpunkts der eschatologischen Vollendung entgegen (Mk 13,32). Das Ende beginne nicht schon in der Gegenwart, sondern erst mit der noch ausstehenden Wiederkunft des Menschensohnes. Bis dahin müssten sich die Christen bewähren, indem sie ihren Glauben in ihrer Lebenswelt praktizierten, das Evangelium verkündeten und die damit verbundenen Anfeindungen und Benachteiligungen in der Nachfolge Jesu ertrügen (80.126.232.291–293 u.ö.). Auf dieses zentrale Anliegen des Evangelisten seien die Menschensohn-aussagen bezogen, indem sie das vorbildliche Leiden Jesu und die soteriologische Bedeutung seines Wirkens thematisierten. Darin sei die besondere Bedeutung des Menschensohntitels im Mk begründet.

K. weist überzeugend nach, dass dem Menschensohntitel im Zusammenhang mit Aussagen über das Leiden Jesu und dessen irdisches Heilswirken eine zentrale Funktion zukommt. Allerdings dürfte das Menschensohnprädikat insgesamt doch dem Gottessohn- und Christustitel nachgeordnet sein, insofern es im Unterschied zu diesen nicht in Bekenntnisformulierungen begegnet.

Insgesamt ist die Arbeit von K. ein wesentlicher Beitrag zur Erhellung der markinischen Christologie und der Kommunikationssituation des zweiten Evangeliums. Durch die gründliche Textarbeit und die klare Methodik bringt K. auch wertvolle neue Aspekte – insbesondere zur markinischen Gemeinde – ans Licht.

München

Lothar Wehr

DOGMATIK

■ AURELIUS AUGUSTINUS, *Schriften über die Gnade*. Prolegomena Band II: Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66–68. Lateinisch – Deutsch, eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas G. Ring OSA, Augustinus-Verlag, Würzburg 1997. (456) DM 174,-.

Der hier zu rezensierende Band ist Teil einer Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften des Augustinus, die – unter dem Titel „Aurelius Augustinus: Schriften über die Gnade“ – schon seit 1955 im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner herausgegeben wird. Gemäß dem Muster der übrigen Bände der Reihe ist auch für das vorliegende Buch folgende Gliederung gegeben: Nach einem kurzem Vorwort, einem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis wird eine allgemeine, klar gehaltene Einleitung zu den jeweiligen Schriften mit den wichtigsten Angaben zur wahrscheinlichen Entstehungszeit, der Sprache, dem Inhalt und ihrer jeweiligen „theologischen Einordnung“ geboten (mit einem Blick auf die möglichen Quellen). Diese wird ergänzt mit Hinweisen auf die handschriftliche Überlieferung und einer deutschen Übersetzung (ohne beigeestellten Originaltext) der betreffenden Beurteilung der Schrift durch Augustinus selbst in seinen *Retractationes* (S. 25–85). Es folgt der eigentliche Hauptteil, eine zweisprachige Edition der Schriften (S. 86–321), die durch einen äußerst ausführlichen Anmerkungssteil ergänzt wird (S. 322–437). Den Abschluss bildet ein ausführlicher Registersteil (S. 438–456), der neben dem obligatorischen Schriftstellenverzeichnis auch ein Autorenverzeichnis (antike und moderne Autoren zusammengenommen) und einen sehr nützlichen thematischen Index enthält.

Von herausragender Bedeutung unter den drei hier edierten Schriften ist die „Auslegung des Galaterbriefes“ (*Expositio epistulae ad Galatas liber unus*), die mit dieser Edition das erste Mal in deutscher Übersetzung vorliegt. Es handelt sich um eine Frühschrift des Augustinus, die in der Zeit entstand, in der er sich relativ „zwanglos“ für Biblexegese zu interessieren begann. Sie ist die einzige durchgängige Kommentierung eines Paulusbriefes durch Augustinus, die noch dazu – so scheint es zumindest – ohne größere antihäretische, polemische Tendenz gegen jemanden oder gegen etwas geschrieben wurde. Deshalb ist sie natürlich von besonderem Interesse, weil sie ein wichtiges Vergleichsmoment zu den antipelagianischen Spätschriften darstellt, in die aufgrund der stark polemischen Tendenzen so man-

che Überspitzung Eingang gefunden hat. Dass aber die Gnadenlehre in dieser Schrift keineswegs im Vordergrund steht, lässt zwar die Zweifel von Seiten des Herausgebers über den Platz dieser Schrift in einer Sammlung seiner Gnaden-Schriften verständlich erscheinen, doch sollte dieser nicht überstrapaziert werden (vgl. bes. die Ausführungen S. 34f).

Auch die zweite in diesem Band präsentierte Schrift wird das erste Mal in deutscher Sprache vorgelegt. Bei der „Angefangenen Auslegung des Römerbriefes“ (*Epistulae ad Romanos inchoata expositio liber unus*) handelt es sich um eine sehr breite, etwas umständlich erscheinende Auslegung von Röm 1,1–7, die schließlich übergeht in zwei ausladende Exkurse. Einer beschäftigt sich mit der Frage der Trinität, beziehungsweise näherhin mit der nach dem Heiligen Geist in den Grußformeln der Briefe, um Paulus vor dem Vorwurf in Schutz zu nehmen, er vernachlässige das *pneuma*. Interessanter ist aber der zweite, nur mehr lose an den Inhalt der Briefexegese angeknüpfte Exkurs zur *magna et difficillima quaestio*, die durch Mt 12,32 vorgegeben ist: Die Frage nämlich, ob die Sünde wider den Heiligen Geist wirklich eine unvergebare ist und wie dies mit dem Gedanken der Vergebungsvollmacht, die der Kirche gegeben ist, zu versöhnen sei.

Die dritte in dieser Edition präsentierte Schrift, „Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66–68“ (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*), ist eine nur fragmentarische Auslegung einiger Stellen des Römerbriefes; vielleicht Teile des ursprünglich geplanten vollständigen Kommentars zu dieser zentralen paulinischen Schrift. Doch handelt es sich bei den behandelten Stellen um äußerst wichtige Passagen, die auch für das Spätwerk Augustinus bestimmend bleiben: *Quaestio 66* behandelt Röm 7,1–8,11, von der Teile auch in der bedeutendsten Gnadenschrift der Frühzeit, den „Verschiedenen Fragen an Simplicianus“ (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*), wieder aufgenommen und zum Teil deutlich verändert werden. *Quaestio 67* behandelt Röm 8,18–24 und fällt ein wenig aus dem Skopus der Edition, weil in ihr von Gnade eigentlich nicht die Rede ist. Die letzte *Quaestio 68* wiederum ist von höchstem Interesse, denn es findet sich darin – ausgehend von einer Unterscheidung der *curiositas* von einem *gläubigen Fragen* – eine der frühesten augustiniischen Ausformulierungen der Erbsündenlehre, die vor den *div. quaest. Simpl.* gegeben wurden. Damit ist wieder eine zentrale Thematik in einer Frühschrift Augustinus vorgestellt, die eine Kontrastfolie zur Spätbehandlung darstellt.

Mit den vorliegenden Editionen wird in vielen Punkten Neuland betreten, weil die ersten bei-

den Texte von der Forschung nicht übermäßig beachtet wurden. Dass sie aber gerade wichtige Zeugnisse für die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre sind und deshalb in die Betrachtung einbezogen werden müssen, zeigt nicht zuletzt diese vorbildliche Edition, die sich nahtlos in die bereits vorgelegten Arbeiten der Reihe einfügt. Die deutsche Übersetzung hält sich sehr eng an den lateinischen Text, was das flüssige Lesen teilweise erschwert, doch gibt sie sich so einen Eindruck vom Sprachduktus des Originals, das daneben für jeden einsehbar liegt.

Rom

Franz Winter

■ SCHNEIDER KATHARINA, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung*. (Hereditas, Bd 14) Norbert M. Borengässer, Bonn 1999. (XLVI und 298) Kart. DM 65,-/S 475,-/sFr 59,-.

Vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1996/97 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen; ihr Thema ist die Entfaltung der „Theologie der Auferstehung“ in wichtigen Schriften der ersten Jahrhunderte. Katharina Schneider behandelt in einem ersten Teil (5–123) die *innerkirchliche* Entwicklung und geht dabei auf den ersten und zweiten Clemensbrief, die Didaché und den Barnabasbrief sowie auf die Schriften des Ignatius von Antiochien und des Polykarp von Smyrna ein. Der zweite Teil (124–263) steht im Zeichen der theologischen *Apologetik* im Kontext der urchristlichen Mission sowie der Auseinandersetzung mit heidnischer Kritik am christlichen Auferstehungsglauben; hier untersucht Schneider die Werke des Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras und Theophilus sowie einige Schriften unbekannter Herkunft. Immer wieder zeigt sich dabei, dass „die christliche Lehre von der endzeitlichen Totenaufstehung als eine Zukunftserwartung erschien, die fraglos der menschlichen Erfahrung widerspricht und daher mit zahlreichen, nur schwer zu entkräftenden Argumenten negiert werden konnte“ (208). Eine Zusammenfassung (268–275) und mehrere Register (276–298) beschliessen das Buch.

Katharina Schneider gibt in ihrer umfassenden, äußerst detailreichen Studie Einblick in eine zentrale Auseinandersetzung der ur- und altkirchlichen Theologie. Viele Elemente der Glaubensüberzeugung und -theorie, die im Verlauf der Theologiegeschichte zu einem dogmatischen System zusammenwuchsen, waren in der Diskussion der ersten Jahrhunderte noch im Fluss, wie zum Beispiel die allmähliche Enteschatologi-

sierung der biblischen Osterbotschaft, die Heilsbedeutung des Todes Jesu, die „Unsterblichkeit“ der Seele, das Gericht Gottes, die schöpfungstheologischen Voraussetzungen der Auferstehungshoffnung usw. Trotz dieser spannenden Fragestellungen bleibt die Untersuchung von Katharina Schneider stets sachlich, nüchtern und sehr zurückhaltend, was theologische Bewertungen betrifft (in wohlthuendem Gegensatz zu manch anderen zeitgenössischen Publikationen). Für die fundamentaltheologische Bemühung um den Aufweis der Glaubwürdigkeit christlicher Auferstehungshoffnung ist dieses Buch ein wertvoller Beitrag.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ HÜBNER THOMAS, *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Band 493). Peter Lang, Frankfurt 1994. (421). Ln. S 492,-.

Mit dieser Arbeit, die im Sommersemester 1992 an der Theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation eingereicht und für den Druck überarbeitet wurde, legt der Autor eine minutiöse Untersuchung über die Wirkungsgeschichte eines der wichtigsten Werke evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert vor. Es geht um die sechzehn Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“, die Adolf von Harnack (1851–1930) im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin für Studierende aller Fakultäten hielt. Hübner lenkt den Blick genau auf den Umstand, dass Harnack vor einem größtenteils nichttheologischen Auditorium sprach und die Systematik seiner Überlegungen aus der Methode der „vollständigen Induktion“ heraus entwickelte.

Der erste Hauptteil des Buches, bestehend aus vier Kapiteln (22–202), widmet sich der Klärung des Begriffs der „vollständigen Induktion“. Auch wenn sich Harnack – wie Hübner detailliert aufzeigt – von mathematischen Konzepten inspirieren lässt (Induktion als „Schluss von n auf $n + 1$ “ [83]), geht es ihm nicht um einen „Beweis“, sondern um eine „Methodenassoziation“ (97), mit der das Wesen des Christentums ermittelt werden soll. Nicht ein allgemeiner „Kern“, sondern die „Schalen“, das heißt die Vermittlung des Glaubens durch Personen in der Geschichte (vgl. 40, 157) steht im Zentrum der Fragestellung Harnacks. Hübner fasst zusammen: „Es gibt ein methodisch-induktives Vorgehen, mit welchem die geschichtlich gewachsenen ‚Rinden‘ und ‚Schalen‘ wissenschaftlich ‚rein erkannt werden‘ können, ohne den ‚Kern‘, die ‚Kraft des Evange-

liums', das Verhältnis von ‚Gott und der Seele, der Seele und Gott‘ zu berühren“ (185).

Im Anschluss an diesen Reflexionsteil, in dem sich der Autor u.a. mit mehreren Positionen (zumeist Rezensionen zu Harnacks „Wesen des Christentums“) auseinandersetzt, finden sich ein Verzeichnis zur benutzten Literatur (203–214), eine alphabetisch geordnete Bibliographie (215–245), ein spezielles Zeitschriftenverzeichnis (245–250) und eine chronologisch geordnete Bibliographie (250–292), die fein säuberlich 572 Titel (Sekundärliteratur) von 1900–1991 auflistet. Weiters folgen ein Exkurs I (293–311), der alle Zitate in Harnacks Vorlesung verifiziert; ein Exkurs II (312–339), der sämtliche Ausgaben der Drucklegung text- und editionskritisch untersucht; ein spezielles Literaturverzeichnis (340–341); eine Beigabe I (342–357) mit den verschiedenen Vorworten Harnacks zu seinem Buch; eine Beigabe II (358–403), die den Text einer Vorlesungsmitschrift des Studenten Friedrich Israel enthält, sowie ein genaues Namensregister (404–421).

Die präzise und scharfsinnige Kleinarbeit, mit der Thomas Hübner die vielfältige Wirkungsgeschichte von Harnacks „Wesen des Christentums“ untersucht hat, ist beeindruckend. Als kritischer Kommentar ist dieses Buch hervorragend geeignet, die Lektüre des Originalwerks darf und kann es allerdings nicht ersetzen.

Linz Franz Gmainer-Pranzl

ETHIK

■ BEDFORD-STROHM HEINRICH, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. (Öffentliche Theologie, Bd 11) Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. (503) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 73,-.

Diese soziolethische Untersuchung wurde im Sommersemester 1998 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen. Ihr Grundanliegen besteht in der „Frage nach den Quellen sozialen Zusammenhalts in der modernen pluralistischen Gesellschaft“ (38) und deren Zusammenhang mit der Identität der christlichen Kirchen.

Im ersten Hauptteil geht es um *Soziologische Überlegungen* (45–187). Die Diskussion verschiedener Theorieansätze sowie die Einbeziehung empirischer Untersuchungen – über deren wissenschaftstheoretischen Stellenwert der Autor in der *Einleitung* (17–42) sorgfältig Rechenschaft

ablegt – läuft auf die These hinaus, dass die gegenwärtige Individualisierung der Lebenswelt sowie die Liberalisierung der Wirtschaft nicht automatisch einen Niedergang solidarischer Lebenseinstellungen mit sich bringt: „Offensichtlich bedeuten die Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung, die sich in modernen Gesellschaften zeigen, nicht einfach einen Verlust von Gemeinschaft“ (182).

Die Einsicht, dass „kein notwendiger Konnex zwischen Individualisierung und Vereinzelung“ (121) besteht, führt zum zweiten Hauptteil, den *Theologisch-ethischen Überlegungen* (191–379). Hier arbeitet Bedford-Strohm wichtige Aspekte des biblischen Verständnisses von *Liebe* heraus und macht deutlich, dass die „Kraft zur Selbstannahme ... nicht aus der Bestätigung durch die Anderen, sondern aus der Gewissheit des Geliebt-Seins durch Gott“ (239) kommt. Diese Haltung der Liebe, die weder „im Sinne von modernen Marktbeziehungen“ (238) zu verstehen ist noch „auf eine abgegrenzte Partikulargemeinschaft beschränkt“ (303) werden kann, also zutiefst „Grenzüberschreitung“ (316) besagt – wie sie im biblischen Bundesgedanken grundgelegt ist –, ermöglicht eine neue Qualität menschlichen Zusammenlebens, begriffen als „Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit“ (368).

Im dritten Hauptteil werden die soziologischen und theologischen Beiträge in *Soziolethische Überlegungen* (383–460) integriert. Heinrich Bedford-Strohm plädiert für eine „Gegenseitigkeitsordnung“ als einer Form politischer Kultur, der es wesentlich um die „Sicherung und Förderung der Kommunikation freier Individuen“ (452) geht. Die Vermittlung dieses Konzepts mit dem reformatorischen Freiheitsverständnis wird – und das ist eine anspruchsvolle These – als Antwort auf das bekannte „Böckenförde-Theorem“ gesehen: „Da der liberale Staat das Fundament, von dem er lebt, nicht selbst hervorbringen und je neu reproduzieren kann, ist er auf Individuen und Gemeinschaften angewiesen, die sich aus freiem Antrieb und mit Leidenschaft an den öffentlichen Debatten beteiligen und die bei ihrem Engagement mehr als das private Glück im Blick haben“ (433). Von daher ergeben sich interessante Aspekte für eine „Öffentliche Kirche in der Zivilgesellschaft“, die Bedford-Strohm abschließend in sieben Thesen (455–460) fasst. Trotz des großen Umfangs (bedingt durch manche weit ausholende Argumentationen) ist die Lektüre dieses Buches spannend, weil es Überlegungen zur gesellschaftlichen Standortbestimmung der Kirchen formuliert, die in der kommenden Zeit zweifellos an Bedeutung gewinnen werden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

 FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ 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,-.

In seiner Erlanger Habilitationsschrift möchte der evangelische Theologe in der „gegenwärtigen Orientierungs- und Substanzkrise von Kirche und Theologie“ (13) eine ekklesiologische Selbstreflexion anregen und einem für ihn feststellbaren Verlust des kirchlichen und damit theologischen Öffentlichkeitscharakters entgegenwirken. H. nimmt im Zuge seiner Untersuchung mit großer darstellerischer Geschicklichkeit die Ansätze von G. Lindbeck, O. Bayer sowie die Kontroversen zwischen E. Peterson und A. Harnack beziehungsweise K. Barth auf, würdigt ihre Besonderheiten und zeigt jeweils die Schwächen an, die er schließlich mit einer an Luther und die östliche *Communio*-Theologie (besonders J. Zizioulas) angelehnte pneumatologisch-ekklesiologische Grundlegung aufzulösen versucht.

Das Buch zielt auf eine Aufwertung von Kirche, verbindlicher Lehre und Theologie als selbstständige Bereiche, die allerdings erst in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit ihren rechten Platz erhalten. Die Trias Kirche-Lehre-Theologie ist nach H. wesensmäßig in einem einzigen Praxiszusammenhang zu bestimmen: *Kirche* als „Öffentlichkeit des Heiligen Geistes“ (219) bedarf – will sie die christliche Lebensform evangeliumsgetreu durch die Zeit weitergeben – der Glaubenslehre und der Theologie als ihr innewohnende Diskurspraktiken. *Glaubenslehre* ist als „Poiesis“ (das heißt als hervorbringendes Tun) des Heiligen Geistes an die *doctrina evangelii* verwiesen und doxologisch-eschatologisch ausgerichtet. Sie bildet die normierende Auslegung christlicher Lebens- und Denkweise und daher auch für die Theologie den vorgegebenen Bezugspunkt, muss sich selbst aber auch vor dieser immerfort zeit- und kontextgemäß bewähren. Gemäß der reformatorischen Betonung der reinen Rezeptivität des Glaubens wird der Poiesis Gottes die *Theologie* „pathisch“ gegenübergestellt. Das sie bindende „pneumatologisch spezifische Pathos ... ist nicht zugänglich unabhängig vom kanonischen Schriftzeugnis, von Wort und Sakrament, von der Kirche“ (55). Das bedeutet, Theologie kann nur im Hinblick auf verbindliche Sprach- und Handlungsvollzüge einer konkreten Glaubensgemeinschaft eine spannungsreiche Aufgabe, ihre kritische Reinigungsfunktion wahrnehmen. Durch die damit gesetzte Verwobenheit der

Theologie mit der kirchlichen Praxis, dadurch dass der „Vollzug einer theologischen Interpretationspraktik ... selbst inhärentes Moment der christlichen Lebenspraxis“ (77) ist, bezweckt H. offensichtlich, die evangelische Theologie vor der Vereinnahmung durch eine scientistische Theologengilde zu bewahren und sie der Auflösung in eine glaubens- und kirchenunabhängige Religionswissenschaft zu entreißen.

Um im heutigen Gesellschaftskontext relevant zu sein und die Glaubensweitergabe unverfälscht sicherzustellen, ist es laut H. für die evangelische Christenheit höchste Zeit, ihre Lebens- und Denkpraxis sowie die Theologie ausdrücklich ekklesiologisch grundzulegen und die Bedeutung der kirchlichen Glaubenslehre anzuerkennen. Darin sieht er das genuine Erbe der Reformation aufgenommen, *impliziert* doch Luther einen kirchlichen Horizont, „der im Kontext der Moderne *expliziert* werden müsste, soll er als entscheidendes Moment nicht verlorengelassen“ (124). Auch wenn katholischerseits zum Beispiel die Auffassung des Glaubens als bloße „*vita passiva*“ (60, 106, 180, 208) zu problematisieren und damit der entwickelte Theologiebegriff als zeitweise allzu „pathisch“ zu hinterfragen wäre – ist nicht auch der menschlichen „Poiesis“ Raum zu geben? –, so liegt hier doch ein bedeutsames Werk vor, das nicht zuletzt einen vielversprechenden Weg ökumenischer Arbeit weist: Es entwickelt beispielhaft aus lutherischer Perspektive ein potentes, zum ekklesiologisch und pneumatologisch verankertes Kirchen- und Theologieverständnis, das für die katholische und orthodoxe Christenheit viele Anknüpfungspunkte enthält und wertvolle Anregungen aus evangelischer Sicht bietet. H.s erfrischender Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Glaubenslehre und Theologie hilft gerade in der Unübersichtlichkeit gegenwärtiger Diskurse Grundlegendes zu klären und sollte nicht in der Überfülle theologischer Arbeiten untergehen.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer

■ SCHMIDT-LEUKEL PERRY, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. Don Bosco, München 1999. (291) Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

■ KLAUSNITZER WOLFGANG, *Glaube und Wissen*. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Friedrich Pustet, Regensburg 1999. (261) Kart. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,-.

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie. 3., vollständig überarbeitete Auflage. Friedrich

Pustet, Regensburg 2000. (487) Ln. DM 68,-/S 496,-/sFr 64.50.

In jüngster Zeit wurden einige fundamentaltheologische Beiträge veröffentlicht, die – mindestens für den deutschsprachigen Raum – neue Impulse zur Rechenhaftigkeit des christlichen Glaubens erhoffen lassen. Drei dieser Werke sollen im Folgenden vorgestellt werden:

Der fundamentaltheologische Grundkurs von *Perry Schmidt-Leukel* (seit kurzem Professor in Glasgow) ist durchgängig dem Anliegen verpflichtet, den Glaubensanspruch als vernünftig zu erweisen: „In der Fundamentaltheologie geht es um den Nachweis der Rationalität des christlichen Glaubens, verbunden mit einer Klärung seiner Grundlagen“ (11). In konsequenter Umsetzung dieser „Verpflichtung auf die Wahrheit beziehungsweise Wahrheitssuche“ (12) geht der Autor in fünfzehn Kapiteln auf viele grundlegende Fragestellungen ein. Die einzelnen Abschnitte weisen eine klare und nachvollziehbare Struktur auf: Probleme werden dargestellt, Begriffe *sauber* differenziert und geklärt sowie verschiedene Denkmodelle analysiert; jedes Kapitel schließt mit einem Resümee und kommentierten Literaturangaben. Am Ende des Buches finden sich Arbeitsblätter mit konkreten Hinweisen, Diskussionsbeiträgen und Arbeitsmodellen zu spezifischen Themen. Die Qualität dieses Grundkurses liegt zum einen in seiner Genese (entstanden aus einer jahrelangen Zusammenarbeit mit Studierenden der Universität München), zum anderen in seiner Ausführung: Schmidt-Leukel bietet eine mustergültige Differenzierung heikler Problemstellungen, formuliert in einer präzisen und zugleich einfachen Sprache. Auf diese Weise bekommen Studierende der Fundamentaltheologie einen echten Zugang und Schlüssel zu komplexen Fragen wie den Gottesbeweisen, der Rationalität des Glaubens überhaupt, der Theodizee, dem Begriff der Offenbarung, der Religionstheologie, der Exklusivität der Inkarnation Christi, der Ökumene, der kontextuellen Theologie usw., ohne einer unzulässigen Simplifizierung zu verfallen.

Wolfgang Klausnitzer (Universität Bamberg) hat sein Lehrbuch „konzipiert zur Vorbereitung auf die Prüfung in Fundamentaltheologie für die Lehramtsstudiengänge Katholische Religionslehre“ (11). Gemäss dieser Zielsetzung setzt sich der Autor in neun Abschnitten mit den Themen Theologie, Glaube, Christologie und Offenbarung auseinander. Die Darstellung berücksichtigt aktuelle Entwicklungen beziehungsweise kirchliche Auseinandersetzungen und hilft durch viele Informationen und Querverweise, den größeren Zusammenhang mancher Probleme sichtbar zu machen. Einige grundlegende

Texte (216–219), die Anmerkungen (220–256 [leider nicht *im Text!*]) und Literaturhinweise (257–261) finden sich am Schluss des Buches. Als Einführung in das fundamentaltheologische Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen kann dieses Buch gute Dienste leisten; allerdings hätten die Profile der einzelnen Problemfelder und Argumentationsstrukturen deutlicher herausgearbeitet und schematisiert werden können.

Hansjürgen Verweyen (Universität Freiburg im Breisgau) hat sein Werk „Gottes letztes Wort“ (erschienen 1991), das eine nachhaltige Diskussion auslöste, überarbeitet und in einer dritten Auflage herausgebracht. Das Anliegen, mit dem Verweyen aufhorchen ließ, besteht im Aufweis einer *Letztbegründung*, das heißt eines Anspruchs auf unbedingte Wahrheit, den die Rede von „christlicher Offenbarung“ impliziert. Als fundamentaltheologische „Kurzformel des Glaubens“ stellt Verweyen die These auf: „Christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der in dieser Welt und für sie als das *letztgültige* Wort Gottes erschienen ist“ (56). Intellektuelle Rechenschaft des Glaubens versteht sich von daher als „erstphilosophische“ Rückfrage „nach den Möglichkeitsbedingungen, die auf Seiten der menschlichen Vernunft gegeben sein müssen, damit ein solches Wort als sinnstiftend und verpflichtend erfahren werden kann“ (33). Nach dieser Leitfrage geht es um die Aufgabe, das „ein-für-allemal‘ christlicher Offenbarung“ (110) zu verantworten. Entsprechend dem klassischen Dreischritt der *demonstratio religiosa / christiana / catholica* ordnet Verweyen seine Überlegungen in drei Teile („... vernehmbar?“ [31–206], „... ergangen?“ [207–362], „... gegenwärtig?“ [363–434]), in denen der Anspruch und die (mögliche) Vermittlung eines „letztgültigen“ Wortes Gottes reflektiert wird. Auf dem Hintergrund dieser Fragestellung zeigt sich, inwiefern viele Themen aus dem Bereich der theologischen Anthropologie, Offenbarungstheologie und Ekklesiologie einen inneren Zusammenhang aufweisen und auf eine *Lebensentscheidung* hinauslaufen: „Zur Erkenntnis einer letztgültigen Offenbarung ist vorausgesetzt, dass eine mich zu unbedingtem Gehorsam auffordernde Freiheit wirklich als Bild des Unbedingten transparent wird“ (304). Verweyens Werk ist eher ein Dokument anspruchsvoller Forschung als ein „praktisches“ Lehrbuch, kann aber gerade so jene heilsame Beunruhigung des Denkens bewirken, welche die (Fundamental)Theologie letztlich am Leben erhält.

Vielleicht (beziehungsweise hoffentlich) sind diese Beiträge ein Zeichen dafür, dass sich die Fundamentaltheologie nicht mehr nur als „Sam-

melbecken für ein relativ ungestörtes Nebeneinander von kreativen Innovationen“ (*Verweyen*, 17) versteht, sondern als *kritische Methoden- und Prinzipienlehre* des christlichen Glaubens, die der verheerenden Beliebigkeit in Theologie und Praxis – sowohl an der „Basis“ als auch in der „Hierarchie“ – mit einem unverwechselbaren *Profil theologischer Rationalität* begegnet. Gerade deshalb wäre eine explizite – beziehungsweise noch intensivere – Auseinandersetzung mit Fragen der *Theologischen Erkenntnislehre* in den drei angeführten Veröffentlichungen wichtig gewesen (vgl. die präzise und beispielhafte Darstellung von *Hermann Josef Pottmeyer* im Handbuch der Fundamentaltheologie IV, Freiburg 1988 [124–152] beziehungsweise Tübingen 2000 [85–108]).

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

J A H R B U C H

■ JAHRBUCH DER RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN 7/8 (1999/2000). *Festschrift für Petrus Bsteh*. Hg. KHOURY ADEL THEODOR. Oros, Altenberge 1999. (474) Kart. DM 96,-.

Der Doppelband des Jahrbuches der Religionswissenschaft und der Theologie der Religionen ist als Festschrift für P. Bsteh gestaltet, der mit Zähigkeit und Einfallsreichtum die Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR) seit ihrem Bestehen leitet. Die KWR wurde 1989 als Referat der Österreichischen Bischofskonferenz gegründet; im Unterschied zu einem religions theologischen Institut soll sie eine Bewusstseinsbildung an der Basis leisten, Kontakte aufnehmen und Begegnungen initiieren.

Aus Anlass des 10-jährigen Bestehens der KWR hat der zuständige Referatsbischof der österreichischen Bischofskonferenz H. Krätzl deren Bedeutung herausgestellt; zu Wort gemeldet haben sich auch Bischof M. Fitzgerald vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und Metropolit M. Staikos, der Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich.

Einige der übrigen 22 Beiträge beschäftigen sich mit sehr konkreten Fragen wie der nach einem islamischen Religionsunterricht in Deutschland (*L. Hagemann, Mannheim*), der Situation muslimischer Organisationen in Deutschland (*P. Heine, Berlin*) oder der Diskussion um die Frage des Tragens von Kopftüchern in französischen und deutschen Schulen (*Sch. Amir-Moazami, Berlin*).

Die größere Zahl der Beiträge sind jedoch grundsätzliche Studien zu einzelnen Fragen; einige

seien angeführt, wobei die Auswahl etwas willkürlich und subjektiv ist. *J. Splett (Frankfurt)* stellt sich die Frage, was ein Text wie vermittelt. *D. Vetter (Bochum)* arbeitet heraus, dass sich eine christliche Kirche nicht einfach als Nachfolgerin des Bundes verstehen sollte, den Gott mit Israel geschlossen hat. *U. Körtner (Wien)* denkt über die Christlichkeit der Menschenrechte und ihre Bedeutung im Dialog der Religionen nach. *H. Zirker (Essen)* vergleicht die Begriffe Verantwortung und Schuld in Koran und Bibel. *E. Pulsfort (Berlin)* beschreibt das lange Ringen von B.R. Ambedkar um die Gleichstellung der Kastenlosen in Indien, wobei es auch mit Gandhi zu Konflikten kam, der ihm in dieser Frage zu wenig konsequent war. *K. Rump (Hannover)* entschlüsselt die Religion von R. Tagore als neues und ungewohntes Verständnis des Hinduismus. *Th. Mooren (Ottawa)* schreibt am Beispiel des Sufi Mystikers Hallag, der 922 als Häretiker hingegerichtet wurde, über ‚Christianity and Sufism‘. *M. Karrer (Wuppertal)* greift medizinethische Fragen des Sterbens in Islam und Christentum auf. *W. Dupre (Nijmegen)* sucht in der Zeit der Globalisierung nach einem Weg, der Heimat nicht nur verspricht, sondern sie tatsächlich gibt, und akzentuiert dabei die Bedeutung der schriftlosen Kulturen. *J. Figl (Wien)* macht deutlich, dass sich der buddhistische Weg zur Erleuchtung und der christliche Weg zur Erlösung nicht so stark unterscheiden, wie es zunächst scheint. *F. Dexinger (Wien)* überlegt, wieweit sich aus der biblischen Verheißung von Land Territorialansprüche ableiten lassen. *R. Malek (St. Augustin)* referiert, welche Bedeutung der chinesische Gelehrte C.K. Yang der Religion in der traditionellen Gesellschaft Chinas zuschreibt, und bedauert, dass diese Sicht in der sinologischen und religionswissenschaftlichen Forschung kaum rezipiert ist. Der Beitrag von *A. Bsteh (St. Gabriel)* über Einheit in der Verschiedenheit ist sehr persönlich gehalten; Verschiedenheit soll nicht aufgelöst werden, sie kann jedoch in einer ehrlichen Begegnung aus dem eigenen Glauben heraus überbrückt werden. *G. Vanoni (St. Gabriel)* beschäftigt sich mit der Stellung des Fremden in der Bibel und unterstreicht die enge Verbindung zwischen dem 1. Gebot des Dekalogs und dem Gebot, den Fremden gut zu behandeln.

Es ist ein buntes Bild, das sich aus der Bearbeitung dieser unterschiedlichen Themen ergibt. Die hohe Qualität der Beiträge entspricht dem, was man von den genannten Autoren erwartet. Eine schöne Geburtstagsgabe für eine Kontaktstelle, die sich seit 10 Jahren redlich um den religiösen Dialog bemüht, und für ihren engagierten Leiter.

Linz

Josef Janda

KIRCHENGESCHICHTE

■ WOHLMUTH JOSEF u.a. (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien Bd.2: Konzilien des Mittelalters*. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517). (XVII u. 190–655). Schöningh, Paderborn 2000. Geb. DM 198,-/sFr. 182,30.

Etwas später als angekündigt, was die aufgewendete Mühe allerdings verständlich macht, ist nun der 2. Band dieses Standardwerkes erschienen. In ihm werden die Texte der mittelalterlichen Konzilien sowohl in der Originalsprache (nach der seinerzeit von G. Alberigo u.a. besorgten Ausgabe) als auch in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Wie schon bei der Besprechung des 1. Bandes (ThPQ 147, 1999, 417f) betont wurde, können alle theologischen Disziplinen, aber auch die kirchliche Praxis von dieser Quellenerschließung profitieren.

Vom Inhalt her ist der auffallendste Unterschied zwischen den Konzilien des ersten Jahrtausends (Bd.1) und denen des Mittelalters (Bd.2) der, dass sich jene noch mit der gesamten Kirche (der Kirche des Ostens und der des Westens) befassten, diese aber – nach den einschneidenden Ereignissen von 1054 – im wesentlichen nur mehr Angelegenheiten der Westkirche aufgriffen. Beim Konzil von Lyon (1274) und dann bei dem von Basel-Ferrara-Florenz-Rom (1431–1445) wurde aufgrund geschichtlicher Umstände dennoch der Versuch unternommen, die verlorene Einheit wiederherzustellen, was zwar nicht gelang, aber doch Auswirkungen bis in die Neuzeit (vgl. Union von Brest 1595/96) hatte.

Der vorliegende Band umspannt ziemlich genau 400 Jahre, eine bewegte Epoche, in der es immer wieder Reformaufbrüche gab, aber auch Abgrenzungen und Ausgrenzungen, die bis in die Gegenwart herein belastend wirken. Davon kann man nicht absehen. „Die Christenheit hat in den verschiedenen Zeiten jeweils mit ihrer gesamten Geschichte zu leben und fertig zu werden, um daraus die Gegenwart verantwortlich zu gestalten“ (IX). Anders ausgedrückt: Geschichte ist nie einfach Vergangenheit. Beim Versuch, Gegenwartsprobleme zu lösen, wird man immer wieder auch einen Blick in die Geschichte tun müssen. Zwar wiederholt sich Geschichte niemals in völlig gleicher Weise. Dennoch kann sich die Beachtung früherer Vorgänge als hilfreich erweisen, um Fehler von gestern nicht noch einmal zu wiederholen. Wie zeitbedingt auch Konzilsbeschlüsse sind, läßt sich an vielen Beispielen aufzeigen. Hier sei nur auf die Judengesetzgebung des 4. Lateranense von 1215 verwiesen

(n. 67–70), die von späteren Konzilien wieder aufgegriffen wurde.

Der gebotenen Übersetzung ins Deutsche liegt das Prinzip zugrunde, möglichst nahe an die Texte heranzuführen. Das ist zu begrüßen, auch wenn dadurch der Sprachfluss mitunter leidet. Dankbar erwähnt seien auch die für die einzelnen Konzilien gebotenen „bibliographischen Ergänzungen“ gegenüber dem Werk von Alberigo.

Mit dem Vorliegen des in Vorbereitung befindlichen 3. Bandes, der bis zum 2. Vatikanum heraufführen wird, wird ein Quellenwerk zur Verfügung stehen, dessen Bedeutung für alle, die es mit Theologie zu tun haben, kaum überschätzt werden kann.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GYSEL IRENE/HELBLING BARBARA (Hg.), *Zürichs letzte Äbtissin: Katharina von Zimmern 1478–1547*. NZZ-Verlag, Zürich 2000. (213) sFr 38,50/DM 48,-/S 350,-.

Die Arbeitsgruppe „Dekade“ der reformierten Zürcher Landeskirche hat auf schmaler Quellenbasis die Lebensgeschichte einer einzigartigen Frau der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschrieben, der Zürcher Fürstäbtissin Katharina von Zimmern (1478–1547). Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf hatte 1988 eine „Ökumenische Dekade für Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ empfohlen. Wohl nicht jede Landeskirche kann für sich in Anspruch nehmen, ein solches Projekt auf die Beine gestellt zu haben, das zur Nachahmung einlädt. Interkonfessionelle Widerstände waren allerdings auch in Zürich zu überwinden. Irene Gysel als Leiterin der Arbeitsgruppe sah sich mit praktischen Problemen der Ökumene konfrontiert.

Das Schweizer Buch bringt vergessene Geschichte wieder ans Licht und bietet ein facettenreiches Bild der letzten Zürcher Äbtissin, da Vertreterinnen der Genealogie, Geschichte, Kunst- und Kirchengeschichte Hand in Hand arbeiteten und unkonventionelle Fragen stellten. Wer sich über das Leben in einem (Damen-)Stift im 16. Jahrhundert, die Kompetenzen einer Äbtissin und die individuelle Lebensentscheidung einer klugen und gebildeten Frau in der Gemengelage der Reformationszeit seriös informieren will, sollte getrost zu diesem Buch greifen. Ein anderer Blick auf die politischen und konfessionellen Auseinandersetzungen dieser Umbruchszeit wird möglich. Die gewonnene Sicht läßt die Verhältnisse in der eigenen Stadt oder Landschaft in neuem Licht erscheinen und regt sicher zum Informieren über die Reformationsgeschichte (auch der Frauen) vor Ort an.

Katharina von Zimmern stammte aus einer adligen schwäbischen Familie. Mit 14 Jahren trat sie in das Fraumünsterstift in Zürich ein, in dem sie mit 18 Jahren 1497 zur Äbtissin gewählt wurde und nominell als Fürstäbtissin die Herrschaft über die reiche, eidgenössische Stadt Zürich ausübte. 1524 trat sie ihre Herrschaftsrechte und den Besitz des Fraumünsterstiftes an die Stadt Zürich ab und legte ihr Amt nieder. In einer Verzichtsurkunde legt sie dar, dass ihr Gewissen sie zu diesem Schritt genötigt habe und sie vor allem den Frieden in der Stadt sichern und gewaltsame Auseinandersetzungen vermeiden wolle.

Zum Teil blutige Konfrontationen begleiteten die Einführung der Reformation beispielsweise in Genf. Im Zuge der Nachforschungen wurde 1998 ein Sammelband mit reformatorischen Flugschriften entdeckt, der handschriftliche Widmungen des Zürcher Reformators Zwingli für die Äbtissin enthält. Welchen Einfluss die Lektüre reformatorischer Schriften auf ihren Klosteraustritt hatte, wissen wir nicht. Zwingli rühmt sie als „Parteigängerin Christi“, das heißt als evangelische Christin auf seiner Seite, und fügt stolz hinzu, dass sie ihm nichts abschlagen könne. Einiges Wunschdenken seinerseits war wohl dabei, aber das ist aufschlussreich...

Das Buch gibt die Möglichkeit, eine pragmatische, selbst- und standesbewusste Frau der frühen Neuzeit kennenzulernen, die ihre eigenen Lebensentscheidungen traf. Sie handelte eine lebenslange Leibrente und Wohnrecht für sich mit dem Stadtrat aus. Aber 1525 heiratete sie den in Zürich zum Tode verurteilten Söldnerführer Eduard von Reisach und verließ die Stadt. Ihre Familie, die sowohl den Klosteraustritt als auch diese Heirat missbilligte, verweigerte bis zu ihrem Tode 1547 jeden Kontakt. Im Alter von 47 Jahren gebar sie noch zwei Kinder, von denen nur eine Tochter überlebte. Aggressive Klosterpolemik war von Katharina von Zimmern nicht zu hören, sie vertrat eine pragmatische und unpolemische Haltung, die in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit selten war. Der Einfluss des Humanisten und späteren Luthergegners Erasmus von Rotterdam ist spürbar. Nach ihrem Austritt und Amtsverzicht hat sie das protestantische Frauenideal einer Ehefrau und Mutter konsequent umgesetzt, das im Zuge der Klosterauflösungen das jungfräuliche Lebensideal der Altgläubigen abgelöst hatte. Die Evangelischen forderten zudem gerade von ausgetretenen Ordensleuten die Heirat und damit ein öffentliches Bekenntnis, das aus katholischer Sicht die Exkommunikation der Apostaten nach sich zog und nach dem Tode geradewegs in die ewige Verdammnis führte.

Ihren Mann hat von Zimmern vom evangelischen Bekenntnis überzeugt. Er wurde in Zürich begnadigt und starb schon 1531, wie Zwingli, bei der Schlacht von Kappel.

Anhand ihrer persönlichen Entwicklung – u.a. als Auftraggeberin humanistisch inspirierter Kunst- und Bauwerke, lateinischer Glockenschriften usw. –, wird deutlich, dass die Gemeinschaft in einem Frauenkloster der Ort war, an dem Frauen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Bildung und Kunstverständnis erwerben konnten. Die Refomation brachte einen tiefen Einschnitt für die Frauen, aber keinen Emanzipationsschub, und manche Wunden beginnen sich erst im 20. Jahrhundert zu schließen...

Die Stadtväter in Zürich hatten der Fürstäbtissin für die friedliche Übergabe „ewigen Dank“ versprochen. Nach 475 Jahren gibt die Stadt jetzt, durch das Buch der Arbeitsgruppe Dekade, grünes Licht für ein öffentliches Denkmal der einstigen Stadtherrin, von der kein Bildnis überliefert ist.

Berlin

Susanne Beate

■ HOGG JAMES u.a. (Hg.), *Die Kartäuser und das Heilige Römische Reich*. Internationaler Kongress vom 9.–11. September 1997 (Analecta Cartusiana 140, 4 Teilbände, zus. 686 Seiten, zahlr. Abb.). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1998–1999.

In den vier Bänden werden vor allem die bei einem Kongress in der ehemaligen Kartause Prüll bei Regensburg gehaltenen Referate zum Abdruck gebracht. Die Beiträge bieten wertvolle Details zur Geschichte des Kartäuserordens im Reich, wie die folgenden Hinweise zeigen möchten.

Bd. 1 enthält neben einem Referat über die Kartause Prüll von F. Stöhlker eine wichtige Dokumentation über den letzten Konvent des Klosters zur Zeit der Säkularisierung 1802/03 (Professliste, Herkunftsorte, Hausobere). Nicht so eindeutig, wie es der Verfasser sieht, wertet allerdings die Kirchengeschichtsschreibung die Papstwahlen von 1378, die zum Großen Schisma geführt haben (9). Andere Beiträge betreffen zum Beispiel die Benefaktoren norddeutscher Kartausen (G. Schlegel, 122–133) oder gehen ein auf das geistige Profil fränkischer Kartäuser (E. Soder v. Gildenstube, 189–203).

Bd. 2 berichtet ausführlich über die Kartäuser in Prag unter Beifügung wichtiger Urkunden (R. Witkowski, 1–34). Dass in diesem Beitrag „Böhmen“ mehrmals ohne „h“ geschrieben wird, hätte auch in einem auf fotomechanische Weise hergestellten Buch nicht passieren dürfen. Der Band bringt auch Kuriosa wie zum Beispiel

„Tintenrezepte aus mehreren Klöstern des 16.–18. Jh.“. (*Ch. De Backer*, 105–112).

Im *Bd. 3* ediert und kommentiert *E. Bauer* sehr sorgfältig eine dem Origenes zugeschriebene Predigt über Joh 20,11–18 „*Maria stabat*“ in der Übersetzung des Heinrich Haller, die vermutlich aber erst im 11./12. Jh. gehalten wurde (1–61). Mit Funktion und Geschichte der Generalprokuratoren des Kartäuserordens, deren Namen und Eckdaten von 1305 bis 1981 aufgelistet werden, beschäftigt sich *J. de Grauwe* (63–88).

Bd. 4 behandelt die nachweisbaren Kunstwerke des Carlo Maratta für die Kartäuser in Rom, die in die Zeit von 1700 bis 1754 fallen (*L. Cangemi*, 1–21). Mit der Sicht des Heiligen Römischen Reiches in dem bekannten und weit verbreiteten Werk „*Fasciculus Temporum*“ des Werner Rolevinck setzt sich *L. C. Ward* auseinander (23–44). *G. Leoncini* bietet kunsthistorische Beobachtungen über die Kartausen des Großherzogtums Toscana in der habsburgisch-lothringischen Epoche (45–69). *J. Hogg* schließlich eröffnet interessante Einblicke in die Situation der Kartäuser zur Zeit des Großen Schismas durch Heranziehung von Originalquellen, die ausgiebig zitiert werden (73–243).

Schon die paar Hinweise belegen, wie weit der Themenbogen gespannt ist. Die Leistung von *J. Hogg* bei der Organisation von Kartäuserkongressen und der Veröffentlichung der Ergebnisse kann kaum überschätzt werden. Damit sind Grundlagen für eine umfassende Geschichte des Ordens geschaffen. Um so mehr bedauert man den ernüchternden Rechenschaftsbericht in *Bd. 4*, der ausweist, dass die Publikationsreihe nur 73 Abonnenten und zusätzliche 47 Bezieher im Tauschverkehr hat und dass inzwischen auch das österreichische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Verkehr die finanzielle Unterstützung drastisch einschränkte. Wir greifen daher den Appell des Hauptherausgebers gerne auf und empfehlen „Bibliotheken und Privatinteressierten“ den Bezug der lieferbaren Bände.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GATZ ERWIN (Hg). *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa Schöningh, Paderborn 1998. (368). Ln. DM 78,-/S 569,-/sFr 69,50.

Viele einschneidende Ereignisse seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bedingten auch einen tiefgreifenden Wandel des Erscheinungsbildes der Kirche. Erwin Gatz und seine Mitarbeiter unternahmen es in der auf vier Bände angelegten Publikation, der Entwicklung der katholischen Kirche in diesem Zeitraum nachzugehen. Das Verdienst dieses Werkes besteht vor allem darin,

dass es eine „vergleichende Gesamtschau“ der aufgenommenen Länder, das sind alle Staaten Europas und Nordamerikas, ermöglicht.

Der vorliegende erste Band erfasst neben dem deutschsprachigen Mitteleuropa auch Frankreich, die Benelux-Länder und die skandinavischen Staaten. Die Qualität der Beiträge ist allerdings unterschiedlich.

Der knappe Raum einer Besprechung lässt es nicht zu, alle Artikel zu würdigen. Herausgegriffen sei zunächst die gründliche Abhandlung des Herausgebers über Deutschland, in welcher die Entwicklungslinien des Nachkriegskatholizismus markant herausgearbeitet werden. Die auch in sprachlicher Hinsicht bemerkenswerte Studie vermittelt einen guten Überblick über die Aufbauleistung der Kirche nach dem Krieg, aber auch über die Probleme, denen die Kirche gegenüberstand. Sie konnte diese nur teilweise bewältigen. Verwiesen sei zum Beispiel auf die Schwierigkeiten, die von der Hierarchie favorisierte Katholischen Aktion mit den wiedererstehenden Verbänden und Vereinen in Einklang zu bringen (71–75). Auch die mühsamen Versuche, die Gegensätze zwischen einer hierarchisch beziehungsweise demokratisch verstandenen Kirche zu überbrücken, die sich zum Beispiel an der Einrichtung eines „Zentralkomitees der Deutschen Katholiken“ ablesen lassen, kommen deutlich zur Sprache. Das Konzil und seine Folgeerscheinungen werden in den wesentlichen Aspekten behandelt, freilich hätte ich mir eine noch eingehendere Darstellung des Anteils Deutschlands am Konzil selbst gewünscht. Eingebettet in den Überblick von *E. Gatz* ist der Artikel von *J. Pilvousek* über die DDR, der sowohl die betrieblische Ausgangssituation, nämlich die starke Umstrukturierung der Kirche durch die „Fluchtbewegungen“ nach dem Krieg und die Auswirkungen der „Volksdemokratie“, eingehend schildert, aber auch die Chancen (etwa für die Ökumene) benennt, die eine weitgehend auf sich selbst gestellte Kirche zu nützen wusste. Sie konnte schließlich auch einen Beitrag zum „Fall der Mauer“ leisten. Der Zeit nach der „Wiedervereinigung“ geht *E. Gatz* nach. Die Problematik im Zusammenhang mit manchen Bischofsbestellungen der jüngsten Zeit (insbesondere in Köln) hätte man vielleicht noch deutlicher ansprechen sollen.

Für die Niederlande hat *J. Jacobs* die dramatischen Veränderungen, die stattgefunden haben, sehr klar herausgearbeitet. Mit der Ortskirche nicht koordinierte „Interventionen aus Rom“ schon im Verlauf der Fünfzigerjahre waren erste Anzeichen einer sich abzeichnenden Auseinanderentwicklung. Problematische Bischofsnennungen taten ein Übriges. Positive Ansätze wirk-

ten sich durch Übertreibungen auf beiden Seiten oft wenig segensreich aus und führten zu Entfremdungen und Polarisierungen. In einem Bericht 1993 mussten die Bischöfe feststellen, „dass die Niederlande ein Missionsland geworden seien“ (273).

Der Beitrag von *M. Liebmann* über Österreich stellt eine Art Mosaikbild dar, das die wesentlichen Aspekte der kirchlichen Entwicklung und Lage anschaulich vor Augen führt. Als positive Leistung in der 2. Republik wird zum Beispiel auf die Entkrampfung der Beziehungen Staat/Kirche und den hierzu erbrachten Beitrag Kardinal Königs verwiesen (287–291). Wie in Deutschland gab es (und gibt es) auch in Österreich Spannungen zwischen der Katholischen Aktion und den wiederbegründeten Verbänden (292–299). Relativ ausführlich würdigt der Verfasser die Auswirkungen des Konzils (303–313). Eine Auflistung aller Synoden und ihrer Themen wäre wünschenswert gewesen. Auch hätte der konkrete Beitrag Österreichs am Konzil (zum Beispiel in den Fragen Laienapostolat und Liturgie) noch mehr Aufmerksamkeit verdient. Der gut lesbare Beitrag wird mit Verweisen auf die aus einigen Besetzungen von Bischofstühlen entstandene Krise (313–315), die ja auch das viel beachtete Kirchenvolks-Begehren ausgelöst hat (299–301), abgeschlossen.

In der katholischen Kirche der Schweiz, deren Geschichte von *M. Ries* vorgestellt wird, war die Ausgangssituation etwas anders als in anderen Ländern. Der Zweite Weltkrieg wirkte sich nur wenig aus; die „angestammte Ordnung“ (333) und die „landeskirchlichen Strukturen“ (350) bleiben erhalten. Die vom Konzil ausgelöste Hochstimmung kam aber hier ebenso zum Tragen wie die „nachkonziliaren Krisen“, wobei auch hier die Frage der Bischofsernennungen (vgl. den „Fall Haas“) eine entscheidende Rolle spielte.

Für manche nördliche Länder fallen die Darstellungen stark aus dem Rahmen, auch wenn man die Minderheitensituation der katholischen Kirche berücksichtigt. So machen die Beiträge von *S. Samerski* und *P. Verschuren* über Finnland und von *J. Gijzen* und *G. Gudmundsson* einen eher flüchtigen Eindruck.

Essentiell ist die am Schluss des Bandes beigefügte „Statistik 1995“, die zusätzliche Vergleiche der einzelnen Länder untereinander erlaubt. Es wäre wünschenswert gewesen, auch eine „Statistik 1945“ beizugeben, weil dadurch die Entwicklung eines halben Jahrhunderts noch deutlicher erkennbar geworden wäre.

Überblickt man den ganzen Band, so wird man sich erneut bewusst, was für einen tiefen Einschnitt das Konzil bedeutete. Gleichzeitig aber

wird es augenfällig, welchen Anteil an der gegenwärtigen Kirchenkrise die Versäumnisse in der Umsetzung des Konzils auf den verschiedenen Ebenen haben.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa. Schöningh, Paderborn 1999. (283) Ln. DM 78,-/S 569,-/sFr. 71,80.

Mit gewohnter Zügigkeit lässt *E. Gatz* dem 1998 erschienenen Band über „Mittel-, West- und Nordeuropa“ nun den vorliegenden Band folgen, der den Geschicken der katholischen Kirche seit dem Ende des 2. Weltkriegs nachgeht. Einleitend bietet der Herausgeber einen prägnanten Überblick, der die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Entwicklung der einzelnen Länder hervorhebt. Insgesamt bietet sich ein erschütterndes Bild von Kirchen- und Religionsverfolgung, allerdings in unterschiedlicher Intensität, da eben die Ausgangslagen verschieden waren. Während zwar nirgends eine Trennung der katholischen Kirche von Rom – sieht man von den ehemals Unierten ab – erreicht wurde, konnte doch das katholische Leben meist kaum mehr öffentlich in Erscheinung treten. Das religiöse Erwachen seit dem Zusammenbruch des Kommunismus hält sich in Grenzen, der stattgefundenen Entchristlichungsprozess kann ja nicht mehr ohneweiters rückgängig gemacht werden.

Das Gesagte sei an einigen Beispielen verdeutlicht.

Albanien hatte wohl den tiefstgreifenden Kirchenkampf zu verzeichnen. Eine Zerstörung der Kirche gelang aber auch dort nicht, wie *P. Bartl* zeigt. Der Katholikenanteil von 10,3% (1942) dürfte seit 1990 sogar etwas gestiegen sein, doch hat der Verfasser gewisse Zweifel an den Zahlen der kirchlichen Statistik (1995: 15,7% Katholiken). Das Vorgehen gegen die Kirche führte zu vielen Todesurteilen, Verurteilungen zur Zwangsarbeit, ja schließlich zur Ausschaltung der Hierarchie und gipfelte – nach vorübergehender Mäßigung nach 1951 – in der Verfassung von 1976, mit welcher jede Religion verboten wurde. Erst seit 1990 ist die Religionsausübung wieder gestattet. Die Kirche steht nun vor einem noch nicht wirklich geschafften Neuanfang.

Das ehemalige *Jugoslawien* wird in dem Buch nicht zusammenhängend behandelt; vielmehr sind den Nachfolgestaaten jeweils einzelne Artikel gewidmet. Das ist zu rechtfertigen, weil sich der Kirchenkampf aufgrund der verschiedenen Ausgangssituationen auch unterschiedlich gestaltete. In seinem Artikel über *Kroatien* kann

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 Kulturfreiheit 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 ethischen 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 Immissionschutz konfrontiert, wobei die Grenzen juridischer 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*. Schönigh, 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 Verborgtheit 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 Verborgtheit 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 „Kunstabilder“ getreten sind. Rauchenberger schränkt diese These wenigstens für den katholischen Raum ein, indem er nachzuweisen sucht, dass die gegenreformatorische Bildertheologie (Molanus, Paleotti, Bellarmin) „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-

gen er Hegel ausführlich zitiert: „Wir beugen unsre Knie nicht mehr“ vor Kunstwerken, sondern sind zur denkenden Betrachtung der autonomen gewordenen Kunst aufgerufen. Trotz dieser unleugbaren Tatsache ist der Autor aber mit seinem Doktorvater Gerhard Larcher und mit Alex Stock, dessen Assistent er jetzt ist, der Überzeugung, dass es „beachtliche Anschlussfelder an die ehemals ‚christliche Ikonographie‘ sowie Transformationsprozesse inhaltlicher und formaler Art“ gebe (94), so dass Bildlichkeit durchaus auch als Kontinuitätskategorie bezeichnet werden könne. Dass es Anschlussfelder an die ‚christliche Ikonographie‘ vor allem in der klassischen Moderne gibt, wird man nicht leugnen können, doch sind dabei kritische, ja teilweise blasphemische Züge kaum zu übersehen. Spannend ist gerade die Frage, in welchem Sinn man hier von Transformationsprozessen sprechen kann.

Bemerkenswert ist, dass Rauchenberger die heutige Kunstszene sehr gut kennt, wie er als Gestalter der Grazer Ausstellung „Entgegen“ unter Beweis gestellt hat. Beachtlich sind auch die durchaus differenzierten Interpretationen von Werken heutiger Kunst, die er in dem Band gibt (zum Beispiel Newman, Rothko, Viola, Jawlensky, Windheim, Yves Klein, Hannes Schwarz). Allerdings wird der Unterschied zu Bildern der Tradition, die er auch interpretiert, nicht immer deutlich. Man kann diese Bilder sicher nicht mehr als „christliche Kunst“ bezeichnen, auch wenn sie durchaus noch „religiös relevant“ sein können. Auf diesem Felde werden noch weitere Forschungen und Klarstellungen nötig sein. Der besprochene Band ist ein kräftiger Anstoss in dieser Richtung.

Linz

Günter Rombold

■ LEISCH-KIESL MONIKA / SCHWANBERG JOHANNA (Hg.), *Nexus*. Künstlerische Interventionen im Stadtraum. Springer, Wien/New York 1999. (229, zahlr. Abb.) Brosch.

Der Linzer Stadtteil Alt-Urfahr-Ost mit der Stadtpfarrkirche Urfahr beheimatet ebenso das Museum der Zukunft, Ars Electronica Center, wie das Gasthaus Weinfassl, die Stadtwerkstatt, die Kursana-Seniorenresidenz, das Archimedia-Institut der Kunst-Uni Linz, aber auch den Urfahrer Jahrmarkt mit der angrenzenden Donau.

Das sind auch schon die Orte und Stätten, in denen und um die sich das Kunstereignis „NEXUS“ verwirklichte. Zu diesem Projekt wurden von den Initiatorinnen Monika Leisch-Kiesel und Johanna Schwanberg 12 Künstlerinnen und Künstler geladen, um in diesem „spannungsreichen Gefüge an Architektur und Ideologien“

ihre künstlerischen Außensichten im Dialog mit diesem geistigen, öffentlichen Raum zu verwirklichen.

Nexus, der Zusammenhang, wurde eine Verknüpfung von 12 Einzelprojekten, die für die Dauer eines Monats zur Konfrontation mit den „Interventionen“ einluden. Ein Symposium im Ars Electronica Center ließ zum Abschluss Künstler, Theoretiker und das Publikum über „Kunst im öffentlichen Raum“ reflektieren.

Das vorliegende Buch mit 229 Seiten ist „weich“ gebunden, das heißt in einem Kartonumschlag mit zwei großen Klappen – und sieht, das Thema absolut treffend, einem gediegenen Ausstellungskatalog ähnlich. Schon auf dem Umschlag – Vorder- und Rückseite – dominiert im zerhackt gestalteten Titel: nex us ex der Text in kräftigem Signalrot und setzt sich in den nun folgenden Innenseiten fort.

Den Leser führen weiters fragmentarische, dem Titel „Nexus“ entlehene Grapheme, frei und flächig in den Buchraum gestellt durch die ersten Seiten, die am Anfang mit starken Luftaufnahmen und grafisch/linearen Zeichnungen vom Ort des Geschehens berichten und in farbige Darstellungen über den Objektbericht der beteiligten Künstler/Innen übergehen.

Es ist ein künstlerisch gestaltetes Katalog-Buch mit exzellenter, klarer Typografie und dem spröden Charme des neuen Buch-Designs zustande gekommen, das selbst als Teil des Ereignis Nexus, als Kunstwerk gesehen werden kann. Beiträge aus kunstwissenschaftlicher, philosophischer und medientheoretischer Perspektive umreißen den theoretischen Kontext von Nexus-Interventionen.

Ein Anhang mit 25 Biografien gibt erschöpfend Auskunft über die hochinteressanten Teilnehmer einschließlich der 12 Künstlerinnen und Künstler: Bernhard Bernatzik, Werner Feiersinger, Hannes Franz, Sabina Hörtnner, Ivan Kafka, Katarina Matiassek, Flora Neuwirth, Isa Rosenberger, Keiko Sato, Imogen Stidworthy, Andrea van der Straeten, Martin Walde.

Infolge der gewissenhaften, systematischen Aufbereitung durch die Herausgeberinnen und die hervorragende visuelle Gestaltung ist dieses Katalog-Buch sehr zu empfehlen.

Leonäding

Wilfried Hopf

■ KASPAR PETER PAUL, *Musica Sacra*. Das große Buch der Kirchenmusik. Styria, Graz 1999. (153, 16 Farbb.). Geb. S 350,-/DM 48,-/sFr 46,-. Grund- und Grenz(überschreitende) Erfahrungen wie Glück – und die Sehnsucht danach –, Liebe und Begeisterung drängen in jedem Menschen nach musisch-poetischem Ausdruck;

jedenfalls machen sie dafür und für die Wahrnehmung empfänglich, dass der Mensch „nicht von Brot allein“ lebt, sondern von Sinn, der über Unterhalt(ung) und Konsum hinausgeht. „Der Mensch bedarf ... des Heraustretens der Seele“ (14) aus dem Alltäglichen. Von dem Grundverständnis der Musik als Medium solchen Transzendierens her entfaltet der Autor in 24 gut lesbaren thematischen Einzelbetrachtungen die Bedeutung von Singen und Musizieren als Sprache des Glaubens und der Feier des Glaubens. Mit Feingespür werden im ersten Abschnitt zunächst musikanthropologische Grunderfahrungen wie Singen (mit dem Leib als Instrument), Einswerden aus vielen Stimmen, sowie (Orgel-)Klang und Resonanz (Raum) in ihrer spirituellen Dimension im Blick auf die Liturgie erschlossen. Es folgen, nach drei entsprechend eingeleiteten Themengruppen geordnet („Musik und Sprache“, „Musik und Spiel“, „Musik auf der Suche“), griffige Erläuterungen kirchenmusikalischer Gattungen: Kantate, Oratorium, Passion, Motette, Lied, Choralvorspiel / Orgelmusik, Improvisation, Gregorianik, Psalmen, Das Hohelied / Ordinarium, Requiem, Magnificat, Te Deum (jeweils mit lateinisch-deutscher Textwiedergabe), Marienhymnen, Ave Maria. Den Abschluss bildet ein Kapitel über die „Musik als Trost“, den sie, so der Vf., nicht im Vertrösten, sondern gerade dadurch spende, dass sie „der Trauer und dem Kummer Raum gibt“ (147).

P.P. Kaspar ist mit dem vorliegenden Buch eine sehr ansprechende Einführung in Wesen und Ausdrucksformen religiöser, geistlicher und liturgischer Musik gelungen. Die originelle und moderne Darstellung setzt meist bei heutigen Christen zugänglichen Erfahrungen an und vermittelt eine Fülle von Informationen und Beobachtungen zu Geschichte, Eigenart und ökumenischen Aspekten der wichtigsten kirchenmusikalischen Gattungen, so dass sich in einer auch vom musikalischen und theologischen Laien gut nachvollziehbaren Weise ihr geistliches Profil und ihre Bedeutung in der Liturgie lebendig erschließen. Zu den Vorzügen des Buches gehört neben seiner sprachlichen Prägnanz auch, dass der Autor – selbst Priester und Organist – den Leser an seinem zweifachen Blick auf das musikalische Geschehen als Seelsorger und Musiker, sozusagen vom Vorsteherst/Altar und von der Orgelbank aus, teilhaben lässt (151). Von dieser Doppelperspektive des Verfassers her wird auch sein durchgehendes Grundanliegen in dem Buch verständlich, nämlich, Gesang und Musik als integrale Ausdruckselemente neben den anderen Sprachen der Liturgie: Wort, Bewegung, Bild, wahr und ernst zu nehmen (46–49), das heißt die Fei ergestalt(ung) des Gottesdien-

tes in einer liturgietheologisch stimmigen, künstlerisch verantworteten und zugleich pastoral orientierten Gesamtästhetik zu sehen. Damit wird ein fundamentales Defizit in der Entwicklung der liturgischen Erneuerung und in der gegenwärtigen Gottesdienstkultur offenkundig, und der Verfasser weist zu Recht und mitunter in provokantem Ton auf verbreitete Schwachpunkte in der Feierpraxis hin: Wortdominanz und Geschwätzigkeit (46–49), mangelnde Sprach- und Sprechkultur (39f), der (durch die liturgische Reform mitbedingte?) Verfall der Improvisationskunst bei den Organisten (35f; 87–91), Gottesdienstfeier nach dem Muster schlechter Unterhaltungskultur (81f).

Gewiss sind die Wurzeln dafür in dem problematischen Verhältnis der Kirche zur Kunst zu suchen. Ob aber *Kaspars* eher klischeehafte und parteiische „Ursachenforschung“ und Deutung dieser Entzweiung für deren Überwindung förderlich ist, kann bezweifelt werden: Da wird der schaffende Künstler gleichsam als „grundsätzlich in einem Zustand des Suchens“ lebend (und daher der religiösen Existenz verwandt), aus dem „Vorrat des kreativen Chaos“ schöpfend und das Bestehende immer in eschatologischer Distanz als Vorläufiges relativierend charakterisiert und dem „kirchliche(n) Besitzdenken im dogmatischen Habenwollen der „alleinseligmachenden Wahrheit““ auf der anderen Seite gegenübergestellt. Im wirklichen Leben dürfte jedoch das „Macht und Recht haben Wollen“ in den verschiedensten subtilen Ausprägungen unter allen Menschen, auch solchen mit Talar und Frack, ziemlich gleich verteilt anzutreffen sein. Das Schwarz-Weiss-Schema: hier kreativ-subversives Chaos und Emotionalität (Kunst), da systemerhaltendes Beharren und Rationalität (Theologie) zieht sich programmatisch durch das ganze Buch: Wahre Kunst, ein „subversives Bündel voll leidenschaftlicher Unruhe und bohrender Sehnsucht ... ist in ihrer unberechenbaren Maßlosigkeit dem Göttlichen näher als der angestrengte Ordnungswille rationaler Theologie“ (43, auch als Leitwort dem Band vorangestellt). Das klingt gut, weil plakativ, fußt aber auf einem fragwürdigen Bild von Musik und Theologie. Denn die zentrale Idee, die abendländische Musik kennzeichnet, ist nach *H.H. Eggebrecht* gerade „Rationalität“: Es ist „das Wunderbare () der Musik überhaupt, dass hier zwei scheinbar entgegengesetzte Prinzipien: die Unmittelbarkeit zur Empfindung und die rational ordnende Mathesis, in widerspruchslosem Beieinandersein ein spezifisch Schönes fundamental bestimmen.“ (Musik im Abendland. München 1991, 548). Rationalität und Ordnung ist also nicht (wie der Autor vorgibt) nur Grundbedingung von For-

schung und Wissenschaft (13), sondern ebenso für die Musik (was der Verfasser selbst an anderer Stelle gerade für die Improvisation einfordert: 90). So wäre es für das wichtige Anliegen *Kaspars* hilfreicher, Musik und Theologie nicht in fragwürdigen Antinomien einander entgegen-, sondern spannungsvoll zusammensetzen: Gottes (Neu-)Ordnung der Wirklichkeit immer neu im Klangspiel abzubilden beziehungsweise im Wort nachzudenken versuchen und unser Betroffen-Sein davon ausdrücken, darum muss es beiden Sprachen des Glaubens gehen, darin sollten sie einander herausfordern und befruchten. Beide werden im Hören aufeinander das Vorläufige und immer bloß Andeutende des eigenen Singens und Sagens vom Geheimnis Gottes umso deutlicher spüren ...

Bei einer zweiten Auflage, die dem anregenden Buch zu wünschen ist, könnte neben allfälliger Druckfehlerbeseitigung (14; 24; 43; 85; 88; 92; 97; 149) in manchen Details noch nachgefeilt werden; einige Punkte seien herausgegriffen: Die Betrachtung über die Gregorianik dürfte den Kern der Sache nicht recht treffen; denn bei dem ältesten Gesang der römischen Liturgie geht es m.E. nicht in erster Linie um einen therapeutischen „Weg nach innen“ (95), auch handelt es sich nicht um elitäre „Kunstmusik“ (93), sondern um emphatische Kundgabe und Betrachtung des biblischen und liturgischen Wortes. So wäre die Behandlung unter dem Gesichtspunkt „Musik und Sprache“ (Kap. II) näherliegend als im Kapitel „Musik und Spiel“. Der Sinn der Aussage, der verhalten-meditativ-sehnsüchtige Beginn mancher Kyrie-Vertonungen komme „der Herkunft dieses Textes aus vorchristlicher Zeit nahe“ (112), bleibt mir dunkel; das Sanctus im Eucharistischen Hochgebet ist kein „allgemeiner Lobgesang“, eigentlich auch kein „Lied auf die Heiligkeit Gottes“ (117), sondern hymnisches Ausrufen derselben und preisend-anbetendes Anrufen desselben. Bei den Ausführungen über die Sequenz „Dies irae“ zieht der Autor es vor, den Leser mit gängigen Topoi, statt mit präzisen Informationen zu bedienen: Die Bilanzierung, dass die mittelalterliche Dichtung „mehr heidnisches als christliches Gedankengut“ (125) atme, lässt sich mit Blick auf die zahlreichen biblischen Motive in dem Text wohl nicht halten (vgl. Zef 1,15–16; Ps 50,3, auf den mit „David“ in Str.1 angespielt wird; Ex 2,9; Mt 25,33; Offb 20,12; Joh 4,6); auch die Behauptung, die Sequenz „vermittelt eine Schreckensbotschaft“, entspringt mehr populistischen Vorstellungen vom „düsteren Mittelalter“ als einer genauen Betrachtung des Textes, dessen Wende im zweiten Abschnitt auf Vertrauen und Hoffnung hin zugegebenermaßen durch die für die liturgische Verwendung

angefügten Schlussstrophen verdunkelt wurde. Hat der in dem mittelalterlichen Gedicht eröffnete Blick auf das Leben „sub specie aeternitatis“ nicht auch etwas von der subversiv-revolutionären Kraft, die *Kaspar* als biblisch-jesuanischen Grundzug zum Beispiel im Magnificat (129) hervorhebt?

Aus dem S. 152 gegebenen Hinweis auf eine demnächst erscheinende „Kulturgeschichte der religiösen Musik“ desselben Autors, in der „viele Fragen ausführlicher und mit genauerer Sachinformation behandelt“ werden, vernimmt der hellhörige Leser zum einen eine gewisse Dissonanz zu der durch den Untertitel der vorliegenden Ausgabe geweckten Erwartung, dass man mit ihr bereits „Das große Buch der Kirchenmusik“ in Händen habe; zum anderen fragt man sich, ob denn eine Beschränkung in der Ausführlichkeit auch Einschränkungen in der Genauigkeit des Ausgeführten zur Folge haben muss. Gleichwohl halte ich das ansprechend bebilderte Werk über die *Musica sacra* für einen Gewinn im Bücherschrank; denn bei der von Verlag und Autor angezielten Literaturgattung ist mir ein einladend geschriebenes Buch, das zu kritischem Mitdenken anregt, lieber als eine Abhandlung, deren betäubende Genauigkeit dem Leser nicht über den Mangel an Esprit und Schwung der Rede hinweghilft.

München

Markus Eham

LITURGIE

■ EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste*. Modelle für die Sonn- und Festtage im Jahreskreis A/B/C. (Konkrete Liturgie) Friedrich Pustet, Regensburg 1999. (236) Geb. DM 39,80.

■ EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste*. Modelle für die Werktage im Jahreskreis. 18.–34. Woche. Friedrich Pustet, Regensburg 1999. (215) Geb. DM 39,80.

In Fortführung früherer Sammlungen bietet Werner Eizinger in den hier vorliegenden Bänden Modelle für Wortgottesdienste für die Sonn- und Festtage im Jahreskreis (Lesejahre A/B/C) sowie für die Werktage im Jahreskreis (18.–34. Woche) an. Auch diese Bände sind sowohl für Priester als Hilfe bei der Vorbereitung der jeweiligen Gottesdienste gedacht als auch für Laien als Vorsteher sogenannte „priesterloser Sonntagsgottesdienste“.

Rez. kann nicht verhehlen, dass ihn weiterhin ein ungutes Gefühl beschleicht angesichts des immer weiter ausufernden Marktes an Literatur zur Gottesdienstvorbereitung. Ein Phänomen,

das ja zumindest partiell den Rückschluss zulässt, dass einerseits die vorhandenen liturgischen Bücher (konkret: die Sprache des Messbuchs von 1975) denjenigen, die der Liturgie vorstehen, sprachlich wenig geeignet erscheinen, den Glauben im „Hier und Heute“ der liturgisch versammelten Gemeinde zu artikulieren, andererseits aber auch ein gewisses Maß an Einfallslosigkeit und einen Mangel an liturgischer Bildung vermuten lässt.

Sollten solche Publikation zur Gottesdienstvorbereitung wirklich hilfreich sein, so müssten sie ja gerade da ansetzen, wo sich in der Gottesdienstvorbereitung Schwierigkeiten auftun, Defizite zeigen und hier eine konkrete Hilfestellung bieten. Auch an dieser Stelle ist es Rez. freilich nicht möglich, alle Textelemente im Einzelnen zu bewerten. Gerade im Band für die Wortgottesdienste an den Sonn- und Festtagen ist jedoch auffällig, dass Vf. zwar Gottesdienstmodelle für alle drei Lesejahre anbietet, den Rückbezug auf die jeweiligen biblischen Lesungstexte aber „nur“ in der abgedruckten modellhaften Einleitung, den Fürbitten und der Besinnung nach der Kommunion leistet.

Bei den Orationen findet sich teilweise in Klammern der Hinweis: „Vgl. MB“. Es handelt sich also um Paraphrasen oder Neuübersetzungen der Messbuchtexte [zur grundsätzlichen Problematik solcher Paraphrasen vgl. Thpq 148 (2000) 90]. Hier wäre es doch möglich gewesen, bei den Tagesgebeten sogenannte Perikopenorationen anzubieten, Orationen also, die bereits die sprachliche Motivik des nachfolgenden Evangeliumstextes aufgreifen (wie es sie auch bereits im offiziell approbierten polnischen und italienischen Messbuch gibt).

Doch bleibt auch bei den nun vorgelegten Bänden festzuhalten, dass sich Eizinger an den Stellen, an denen er den MB-Text verändert, zumindest bemüht, dem Text der Vorlage und seiner inhaltlichen Aussage gerecht zu werden. Insofern sind auch diese Bände eine hilfreiche Handreichung zur Gottesdienstvorbereitung und bieten wiederum auch gerade den an der Thematik Gebetsprache interessierten Lesern eine Fülle von wertvollen Anregungen.

Münster

Martin Stuflesser

■ LURZ FRIEDRICH, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. (Praktische Theologie heute 38) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (526). Kart. DM 89,-/S 650,-/sFr 81,-. ISBN 3-17-015572-5.

„Es reicht nicht, nur von einer ‚ökumenischen Perspektive der Liturgiewissenschaft‘ zu spre-

chen, sondern eine ‚ökumenische Liturgiewissenschaft‘ ist zu fordern!“ (33) Was das für ihn bedeutet, skizziert Friedrich Lurz einleitend in seiner Bonner Dissertation (betreut von Prof. Dr. Albert Gerhards). Eine ökumenische Liturgiewissenschaft darf nicht den Konfliktfeldern ausweichen, sondern muss versuchen, die unterschiedlichen Traditionen aus ihrem je eigenen Erfahrungshorizont heraus zu verstehen. Kenntnisse der anderen sind aber auch für das Verstehen der eigenen Tradition wichtig, sind doch – wie sich gerade am Beispiel der reformatorischen Liturgien zeigt – manche Entwicklungen gerade als Reaktion auf bestehende Formen und Fehlformen zu erklären.

Als exemplarisches Objekt wählt L. die Kurpfälzische Abendmahlsordnung von 1563 nicht nur wegen ihrer bisher geringen Beachtung, sondern auch weil sie als Abendmahlsliturgie des oberdeutschen Abendmahlstyps in großer Spannung zur Gestalt der (katholischen) Messe steht und weil sie bereits das Ergebnis einer innerevangelischen Entwicklungsgeschichte ist.

Nachdem L. den historischen und theologischen (Heidelberger Katechismus) Kontext vorgestellt hat, untersucht er in einzelnen Kapiteln die näheren Umstände der Abendmahlsfeier und die einzelnen Elemente der Abendmahlsliturgie. Bei jedem einzelnen Kapitel wird nach der vorreformatorischen Praxis und den reformatorischen Liturgien insgesamt gefragt. Dabei bietet L. immer wieder kurze Abrisse der altkirchlichen und mittelalterlichen Liturgiegeschichte, um so die Praxis des 16. Jhdts. besser verstehen zu können. All das dient dazu, Funktion, Theologie und Besonderheiten der vorliegenden Ordnung angemessen zu würdigen.

Schon der Umfang zeigt, dass das Kapitel über die Abendmahlsvermahnung eine zentrale Stellung hat (101–254). Zu Recht wird die Abendmahlsvermahnung als originäre Leistung der Reformatoren herausgestellt. Bemerkenswert ist, dass sie inhaltlich entscheidende Elemente des Eucharistischen Hochgebetes enthält (Anamnese, Epiklese, Einsetzungsworte), freilich in einer anderen Sprachform und mit signifikanten (eucharistie-) theologischen Differenzen. Das der Abendmahlsvermahnung folgende „Abendmahlsgebet“ ist sicher keine Variation des Eucharistischen Hochgebetes und soll dies auch nicht sein, wie der Verzicht auf die Einsetzungsworte deutlich macht. Es ist ein eigenständiges Gebet, das die epikletische Dimension zum Ausdruck bringt und darum bittet, dass den Gläubigen in der Kommunion der Kreuzestod Jesu und seine Wirkungen zugeeignet werden. Der Dank erhält in dieser Liturgie seinen Platz erst nach der Kommunion. Das ist eine Folge jener Konzentration

auf die Konsekration und die reale Gegenwart Jesu Christi in der Kommunion, die schon in der vorreformatorischen Frömmigkeit das eigentliche Motiv der Danksagung in der Messe und zwar nach der Kommunion waren. Dieser Platz blieb auch hier erhalten, obwohl in dieser Theologie gerade keine realpräsentischen Vorstellungen leitend sind.

Für L. ist die Kurpfälzer Abendmahlsordnung „ein imponierendes Beispiel einer Liturgiereform ..., die an Konsequenz und Entschiedenheit selbst unter den zahlreichen Entwürfen des 16. Jh. eine Sonderstellung einnimmt“ (432) und bei der eine Gestalt überzeugt, „die sich aus einer stringenten Umsetzung einer reflektierten dogmatischen Grundlegung ergibt“ (ebd). Da eine ökumenische Liturgiewissenschaft eine „Hermeneutik der Liturgie“ (36) sein soll, geht es für L. auch nicht um eine bewertende Beurteilung, sondern um ein immanentes Verstehen, um von daher nach Perspektiven zu suchen, aber auch wichtige Anfragen für die Gegenwart zuzulassen. Hier stellt er durchaus zu Recht heraus, dass die – nach breitem Konsens – wesentliche eucharistische Dimension des Abendmahls zum Welt- und Gottesverständnis auch der Gegenwart durchaus in Spannung steht. Dass die Verlagerung des Dankes hinter die Kommunion schon im 16. Jh. auch eine Antwort auf ein schwindendes Bewusstsein für die Erlösung war, dürfte einsichtig sein. Die Frage der Legitimität dieses „Inkulturationsgeschehens“ (462) wird aber nicht diskutiert. Immerhin notiert L. jedoch auch die ebenfalls mögliche brisante Frage: „Können Menschen, die nicht aus ihrer Welt-erfahrung heraus Gott für sein Heilshandeln zu danken vermögen, überhaupt Eucharistie feiern?“ (Anm. 3066)

Wenn ökumenische Liturgiewissenschaft freilich mehr als eine Methode sein will, wird sich die Frage nach ihrem theologischen Status insofern noch einmal stellen, als auch hier nicht nur das empathische Einfühlen gefordert ist, sondern eine ekklesiale Einbindung vermutlich doch nicht den Verzicht auf einen beurteilenden Standort erlaubt. Das spricht nicht per se gegen jede Pluriformität der Eucharistietheologien und auch nicht gegen jede Pluriformität der Feierformen. Aber ob wirklich alle bekannten Typen der Eucharistiefeier und des Eucharistie-Verständnisses „ihre zwar relative, aber doch wirkliche Berechtigung“ (466) hatten? L. hat jedenfalls mit seiner Studie nicht nur eine beachtenswerte reformatorische Abendmahlsliturgie analysiert, sondern wichtige Fragen aufgeworfen, die für das aktuelle theologische Denken und Arbeiten herausfordernd sind.

Linz

Winfried Haunerland

■ SPANIER MARIA, *Liturgische Ehesegnung und Eheschließung im (Erz-)Bistum Trier* (Dissertationen Theologische Reihe Bd. 79) Eos, St. Ottilien 1999. (XVII und 417) Brosch. DM 48,-. ISBN 3-88096-936-1.

Ohne Zweifel verdient die Liturgie der Trierer Ortskirche Aufmerksamkeit, denn Trier gehört zu den alten und traditionsreichen Diözesen und ist bis in die jüngste Zeit teilweise einflussreich auf das ganze deutsche Sprachgebiet. Trotz anderer jüngerer Untersuchungen zur Trauungsliturgie (Münster: Kranemann; Köln: Vollmer; Aufklärungszeit: Keller) kann also die vorliegende Dissertation der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar mit Interesse rechnen. Aufgrund der Quellen kann S. eine liturgische Entwicklung von ca. 1000 Jahren nachzeichnen.

Nach einer kurzen Einleitung (2–24), in der u. a. ein Forschungsüberblick gegeben wird, gilt das 1. Kapitel der „Segnung von Bräutigam und Braut in Verbindung mit der Messe“ (25–131). Bei aller Prägung durch die römische Tradition haben die Trierer Missalien den römischen Brautsegen ergänzt durch Segensgebete, die sich auf Braut und Bräutigam gemeinsam bezogen. Im Trierer Missale von 1498 verzichtet man sogar ganz auf den großen Brautsegen innerhalb der Messe und stellt an das Ende der Feier sieben Gebete unter der sachgerechten Überschrift „Benedictio super sponsum et sponsam“.

Im 2. Kapitel (133–167) wertet S. drei bisher nicht erschlossene Handschriften aus dem Kloster Arnstein aus und zeichnet an ihnen die Entwicklung von der Segnung der Brautleute zu einer kirchlichen Eheschließung nach. Wenn die Datierung stimmt, dürfte der Trauungsritus der 2. von S. ausgewerteten Handschrift „eines der ältesten liturgischen Eheschließungsformulare, d. h. ein erstmals bezeugter Brauttorvermählungsritus“ (156) sein.

Das 3. Kapitel (169–340) fragt nach den Eheriten in den gedruckten Trierer Ritualien sowie in zwei handschriftlichen Privatritualien aus dem Trier der Aufklärungszeit. Hier erfährt man manches über die kirchliche Verlobung (der älteste bekannte liturgische Ritus steht im Trierer Rituale von 1574), das Ende der Brauttorvermählung (irgendwann vor 1688), über die immerhin noch 1767 (mit gewissen Vorbehalten) vorgesehene *Benedictio thalami*, sowie über den beständigen Trierer Brauch, dass nur der Bräutigam seiner Braut einen Ring ansteckt (erst mit der Einführung der *Collectio Rituum* von 1950 ist der gegenseitige Ringtausch auch in Trier vorgesehen). Überraschend (doch für den Rez. nicht überzeugend begründet) die Aussage, dass man in der *Benedictio sponsi et sponsae* des Rituale

von 1574 „einen sakramentalen Segen“ erblickt habe (229). Deutlicher, als S. es getan hat, hätte man wohl herausarbeiten können, dass nicht alle Riten die allgemeine Auffassung unterstützen, dass sich die Brautleute das Sakrament der Ehe gegenseitig spenden.

Dass Spuren des Trierer Trauungsritus in der *Collectio Rituum* von 1950 und in den nachkonziliaren deutschsprachigen Trauungsriten zu finden sind, zeigt S. im 4. Kapitel (341–346), bevor sie die Ergebnisse ihrer Untersuchung zusammenfasst (347–356). Quellen- und Literaturverzeichnis (358–391) und eine Edition der Arnsteiner Eheriten (392–397) sowie mehrere Register (398–417) beschließen die fleißige und für die Geschichte sowohl der Trierer Diözesanliturgie wie der Trauungsliturgie anregende Studie.

Linz

Winfried Haunerland

PASTORALTHEOLOGIE

■ **TEBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER**, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*. Kontexte – Kriterien – Konkretionen. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 38) Seelsorge Echter, Würzburg 1999. (815).

Mit dieser über 800 Seiten starken Habilitationsschrift legt Franz-Peter Tebartz-van Elst eine Studie von umfassendem Ausmaß vor, die viel Zeit und Energie zum Durcharbeiten kostet. Aber die Mühe lohnt sich in vielerlei Hinsicht. Geht es in dieser Studie doch primär um die sehr aktuelle Frage und dem Versuch von künftigen Antwortmöglichkeiten, wie sich in unserer (post-)modernen, pluralen, aber vor allem „mobilen“ Gesellschaft lebendige und christliche Gemeinden verorten können. Kann und wird der „Ort der christlichen Gemeinde eine von außen erkennbare und von innen erfahrbare Kontur“ (7) in künftiger Entwicklung haben, oder wird sie sich weiterhin an einer territorialen Erfassungs- und Versorgungspastoral orientieren?

Die gesamte Studie wird in drei Teile gegliedert, wobei in einer ausführlichen Hinführung der Dreischritt dieser Untersuchung gründlich dargestellt und begründet wird, was unverkennbar dem pastoraltheologischen Dreischritt von *sehen – urteilen – handeln* entspricht. Die Frage nach der realen Möglichkeit von konkreter Gemeindeverortung in mobiler Gesellschaft macht die Erforschung der „zu beobachtenden Prozesse und Veränderungen des gesellschaftlichen Lebens in ihrer Relevanz“ (39) nötig, damit die Kirche in Zukunft überleben und leben kann.

Diesem Vorhaben widmet sich der Autor im umfangreichen ersten Teil der Studie „Kontexte“. Dem Spannungsverhältnis Mobilität – Stabilität wird phänomenologisch unter Einbeziehung von Kultur-, Religions-, Philosophie- und Industriegeschichte breiter Raum gegeben. Das Ereignis von Mobilität wird dann vor allem im urbanen Lebenskontext betrachtet. Nirgendwo lässt sich Mobilität klarer und exemplarischer verstehen als im Kontext der Stadt. Ergänzend und erweiternd kommt auch die Territorialität des Menschen in den Blick, da aus pastoraltheologischen Gründen künftig Gemeinde „nicht zwangsläufig exterritorial“ (145) und im diffusen städtischen Bereich gedacht werden kann und soll.

Weiters wird das Augenmerk auf den systematischen Kontext von Mobilität gelegt, auf die vertikale, horizontale und gesellschaftliche Ebene, da das komplexe Phänomen Mobilität „sowohl auf das Individuum als auch auf die Sozialstruktur“ (179) Auswirkungen hat. Und letztlich werden kurz und prägnant sechs verschiedene soziologische Ansätze dargelegt (von Beck bis Schulze), um Einseitigkeiten in der soziologischen Analyse zu vermeiden und das weite Feld aktueller soziologischer Ansätze adäquat abzustecken. Das abschließende Fazit, dass „Vernetzung als zeitgemäße Form der Verortung des Individuums in der Spannung von Mobilität und Stabilität“ (356) gesehen werden kann, eröffnet eine Zukunftsperspektive, die pastoraltheologisch im letzten Teil verwertet und weitergeführt wird.

Im zweiten Teil „Kriterien“ werden die „eruierten soziologischen Ergebnisse und indizierten theologischen Denkansätze“ (359) zusammengeführt. Es geht vor allem um die theologisch begründete positive Bewertung individueller und sozialer Lebensverortungen in mobiler Gesellschaft. Der pastoralgeschichtliche Blick auf die Entwicklung von Gemeinden von frühkirchlichen Formen bis hin zur Gemeindeverortung nach dem II. Vatikanum zeigt eine dynamische, „wechselvolle und inspirative Ortsbewegung“ (446) auf, die zwischen Anpassung und Kontrastsetzung zum sozialen Umfeld pendelte. Als Herzstück jeglicher theologischer Beurteilung von verschiedenen Gemeindeentwicklungen beziehungsweise -verortungen sieht Tebartz-van Elst das Theologumenon „Communio“. Nach der Herausarbeitung der biblisch-frühkirchlichen Grundlagen scheut sich der Autor auch nicht vor einem kurzen systematisch-theologischen Aufriss der kirchlicher Communio und hebt anschließend heraus, dass Communio sowohl als „hermeneutisches“ als auch „organisatorisches“ Prinzip von zukünftigen Gemeindeverortungen gesehen werden kann. Theologisch lässt sich abrundend sagen, dass es geschichtlich

und theologisch plurale Formen der *Communio-Verortungen* gibt, „die sich im soziologischen Sinne vernetzen lassen“ (601). Kirche in ausdifferenzierter Gemeindevielfalt ist mit einer komplexen, mobilen und pluralen Gesellschaft kompatibel und zeitgemäß.

Der dritte Teil „Konkretionen“ versucht das soziologisch und theologisch Erarbeitete zu erden. Es werden konkrete Gestaltungsebenen und -möglichkeiten aufgezeigt, die in der jetzigen Übergangszeit von Ungleichzeitigkeiten und Umbrüchen hoffnungsvolle Perspektiven geben sollen; sie gehen in die schon oben genannten drei Richtungen: in die vertikale Ebene („Gemeinde als differenzierter Organismus“ [605]), in die horizontale Ebene („Gemeinde als erweiterter Raum“ [644]) und in die gesellschaftliche „koordinierende“ Ebene, die in die Vision „Gemeinde als ‚par-oikales‘ Netzwerk“ (687) mündet. Das Netzwerk findet einerseits theologisch in der „*Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanums“ (707) seine Entsprechung, andererseits kann es „als Hermeneutik komplementärer Mobilitäten und Pluralitäten im Prozess der Gemeindebildung“ (ebd.) gesehen werden. Abschließend ist von einer praxisrelevanten und zeitgemäßen Krioteriologie die Rede, welche die Ambivalenz von Gemeindeverortung in mobiler Gesellschaft resümiert, ohne diese ambivalente Spannung aufheben zu wollen (zum Beispiel: Mobilität versus Stabilität, Vielfalt versus Einheit, Sammlung versus Sendung ...).

Diese Studie ist ein großer und mutmachender Entwurf, da sie von einer soziologisch umfassenden und theologisch gut begründeten Bejahung unserer mobilen Gesellschaft ausgeht und nachvollziehbare praktische Orientierungen für lebendige und lebensnahe Gemeinden in Zukunft enthält. Dieses Buch ist allen Männern und Frauen in Theorie und auch Praxis empfohlen, da auch einzelne Teilabschnitte mit großem Gewinn gelesen werden können.

Linz

Helmut Eder

■ WEBER FRANZ/MARKETZ JOSEF/SCHNEIDER SEBASTIAN (Hg.), *Das Leben entfalten*. Ein pastoraler Grundkurs in der Gemeinde. Tyrolia, Innsbruck 1999. (167) Kart.

Das Buch „*Das Leben entfalten*“ ist das Ergebnis aus zehnjähriger Praxis des sogenannten „*Pastoralseminars*“, des pastoralen Grundkurses für pfarrliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Österreich. Am Anfang und am Ende dieses Bandes steht programmatisch das aufrichtende und zu einem menschenwürdigen Leben befreiende Handeln Jesu an der Frau mit dem gekrümmten Rücken (Lk 13, 10–17). Diese Perikope wird zur

zentralen Metapher für gegenwärtige und visionär zukünftige Gemeindepastoral.

Der erste Teil behandelt wesentliche biblische und religionssoziologische Grundlagen und pastoraltheologische Grundentscheidungen, der zweite Teil folgt dem inhaltlichen Leitfadens des pastoralen Grundkurses.

Es erscheint mir nicht sinnvoll, im einzelnen auf die vielfältigen und sehr unterschiedlichen Beiträge des Buches – es sind siebzehn an der Zahl – einzugehen; vielmehr ist das Buch als Ganzes kritisch zu würdigen. Es handelt sich um ein spannendes theologisches Lesebuch, das sich durch eine allgemein verständliche und phasenweise erstaunlich kraftvolle und bilderreiche Sprache auszeichnet – ein gelungenes Beispiel für konkrete, praxisnahe, selbstkritische und visionäre Theologie der Gemeinde.

Beeindruckend sind die Fallbeispiele aus der langjährigen Praxis des Pastorseminars: es sind authentische Beispiele von „*Alltagstheologie*“; Frauen und Männer beschreiben, was sie tagtäglich in Anspruch nimmt und worin sie Gottes Spuren entdecken können.

Das Buch ist nicht nur ein Lesebuch, sondern auch ein Arbeitsbuch für die Reflexion eigener Gemeindeerfahrungen. Es sei allen haupt- und ehrenamtlich Tätigen in der Gemeindepastoral und allen Begleiter/inn/en von Pfarrgemeindeklausuren wärmstens empfohlen.

Linz

Hermann Deisenberger

■ NAURATH ELISABETH, *Seelsorge als Leibsorge*. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge. (Praktische Theologie heute, Bd. 47) Kohlhammer, Stuttgart 2000. (276) Kart.

Das Thema „*Seelsorge als Leibsorge*“ ist hoch aktuell. In den Sozialwissenschaften wird häufig das Schlagwort von der „*Wiederkehr des Körpers*“ verwendet. Man spricht von einem Körperboom in unserer Gesellschaft, der den Zeitgeist ganz entscheidend prägt. Auch in Theologie und Seelsorge ist in neuerer Zeit eine „*Wiederentdeckung des Leibes*“ zu bemerken.

Elisabeth Naurath versteht ihre Studie als einen Beitrag zu einer Praxistheorie kirchlicher Krankenhausseelsorge (Praxistheorie meint, dass der Praxisbezug konstitutiv für die Theorieentwicklung ist). Ihre Arbeit ist interdisziplinär angelegt, indem sie neuere philosophische, psychologische und soziologische Forschungen rezipiert.

In einem ersten Schritt wird der biblische Seelenbegriff untersucht. Nach der übereinstimmenden Auffassung des Alten und Neuen Testaments hat Gott den Menschen als eine leibseelische Ganzheit erschaffen. Trotz seiner Bedeutungsvielfalt wird der Begriff Seele im biblischen

Kontext nie als eine von der Leiblichkeit losgelöste immaterielle Substanz bezeichnet. Damit wird jeder dualistischen Interpretation des Menschseins widersprochen. Die theologie- und philosophiegeschichtliche Entwicklung des Seelenverständnisses im Abendland zeigt hingegen den evidenten Einfluß dualistischen Denkens auf die christliche Theologie.

In einem nächsten Schritt analysiert Naurath die Relevanz der Leibthematik in folgenden vier für die Krankenseelsorge relevanten pastoraltheologischen beziehungsweise -psychologischen Konzepten: in der „kerygmatischen Seelsorge“, in der „ganzheitlichen Seelsorgekonzeption“ Wolfgang Trillhaas, in der „therapeutischen Seelsorge“ Dietrich Stollbergs als Rezeption der amerikanischen Seelsorgebewegung und in der gestalttherapeutischen Seelsorge. Grundsätzlich wird in allen Konzepten, so das Resümee Nauraths, die ganzheitliche Sicht des Menschen als Leib-Seele-Einheit bejaht. Die theologische Reflexion der (Be-)Deutung des Leib-Seins und die praxisrelevanten Konkretionen bleiben die genannten Konzepte weitgehend schuldig.

Im folgenden Kapitel wird Krankheit unter dem für die Seelsorge bisher vernachlässigten Blickwinkel der leiblichen Dimension thematisiert, genauer: Krankheit und Leiblichkeit im Kontext von Individuum, Gesellschaft und Krankenhauswirklichkeit. Am Thema der Krankenseelsorge fokussiert sich wie in einem Brennglas die Problematik der Leibvergessenheit der Theologie für die gesamte Seelsorge und das breite Spektrum pastoralen Handelns: Wo der Mensch nur geistlich angesprochen wird, bleibt der Glaube eindimensional. „Wo etwas leiblos ist, ist es bald leblos. Nur was leibhaft ist, ist auch konkret. Nur was konkret ist, kann die Gesellschaft verändern.“ (Elisabeth Moltmann-Wendl)

In einem letzten Teil werden exemplarisch zwei Perspektiven einer leibintegrierenden Krankenseelsorge behandelt: einerseits die nonverbale Kommunikation und andererseits die geschlechtsspezifische Dimension in der Krankenseelsorge.

Die Studie von Elisabeth Naurath bietet einen genauen und sehr umfangreichen Überblick über philosophische und pastoraltheologische Reflexionen zum Thema Leiblichkeit. Bemerkenswert ist, dass das Thema „Behinderung“ in dieser Arbeit ausgeblendet ist. Gerade der evangelische Theologe Ulrich Bach kann als Exponent einer leibintegrierenden Pastoraltheologie gelten. Leider kommt die Rezeption bedeutender Arbeiten katholischen Pastoraltheologie zu diesem Thema zu kurz. Der Anspruch, einen praxistheoretischen Beitrag für die Krankenseelsorge zu

leisten, scheint mir nur zum Teil gelungen. Das Buch ist phasenweise in einer sehr komplexen Wissenschaftssprache verfasst, die das Lesen für Praktiker der Krankenseelsorge unnötig mühevoll macht.

Linz

Hermann Deisenberger

■ GEBHARD DÖRTE, *Menschenfreundliche Diakonie*. Exemplarische Auseinandersetzungen um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, (331).

So harmlos der Haupttitel klingt – dieses Buch birgt einigen Sprengstoff. Die Autorin geht in ihrer Dissertation exemplarisch der Frage nach, welches Menschenverständnis sich hinter dem diakonischen Schrifttum verbirgt, wobei sie den Bogen von populären Biographien diakonischer Vorbild-Gestalten über Leitbild-Texte bis zur wissenschaftlichen Literatur spannt. Entgegen der pauschalen Rede vom ‚christlichen Menschenbild‘ – so als sei völlig klar, was damit gemeint sei – sieht sie die anthropologische Perspektive als interdisziplinären Bezugsrahmen, um „die Vielfalt diakonischer Hilfe für Menschen in den verschiedensten Notlagen, die sich als Antwort auf die Frage nach dem Humanum verstehen lässt, theoretisch angemessen darzustellen und Kriterien für eine Orientierung der Praxis zu bilden“. (41)

Dabei handelt es sich keineswegs nur um intellektuelle Spielereien, sondern treibende Kraft sind die realen Entwicklungen in der Diakonie-Praxis. Die Autorin stellt dar, wie die ursprünglichen Bemühungen um eine stark theologisch argumentierende Anthropologie in der diakoniewissenschaftlichen Diskussion ab den 1970er Jahren offensichtlich bei den Praktikern immer weniger Widerhall finden. Professionalität und anthropologische Modelle aus den Humanwissenschaften werden rezipiert, ohne allerdings genügend auf ihre Kompatibilität mit einem von der Bibel inspirierten Menschenverständnis befragt zu werden. Sie betont die Bedeutung der Theologie als kritische Instanz, ohne ihr eine Rolle als – aus eigener Vollmacht – allzuständige Zensorin der Humanwissenschaften aufzubürden. Vielmehr gelte es, die kritischen Diskussionen in diesen Wissenschaften selbst aufmerksam zu rezipieren. Sie zeigt dies exemplarisch anhand der kritischen Auseinandersetzungen um das Menschenverständnis in der Ökonomie, speziell in der Betriebswirtschaftslehre, die sich im Kontext einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche zunehmend zu einer Leitwissenschaft in der diakonischen Arbeit mausert. (238–277)

Fundiert und selbstbewusst würdigt die Autorin eine erstaunliche Fülle von diakoniewissenschaftlichen Publikationen der letzten Jahrzehnte. Den Lesern bietet sich dabei ein guter Einblick in zentrale Anliegen der wichtigsten Autoren auf Seiten der evangelischen Theologie. Dass de facto nur ein Werk von katholischer Seite berücksichtigt wird, könnte man als Mangel anmerken. Anregend ist jedenfalls, wie sie die reformatorische Rechtfertigungslehre fruchtbar macht für aktuelle Problemlagen und Diskussionen in der christlichen sozialen Arbeit: als kritisches Korrektiv gegenüber einem die ‚Helfer‘ überfordernden Menschenbild. Es wäre interessant, diesen Impuls über die vieldiskutierte Frage nach dem Proprium, dem Besonderen der Arbeit in Caritas und Diakonie hinaus weiterzuführen zur aktuellen Debatte um Qualitätsentwicklung und Qualitätsmanagement.

Linz

Markus Lehner

■ WESS PAUL, *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1998. (549) PB. DM 49,80.

Zwei Jahre nach der Publikation seiner *„Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens“*, die sein theologisches Schaffen noch eher „collagenartig“ dokumentieren (handelte es sich doch um eine Sammlung diverser Einzelaufsätze aus unterschiedlichen Jahrgängen), legt der Vf. nun mit diesem umfangreichen Werk eine theologisch-systematisch penibel begründete *Gemeindetheologie* vor, die sich neben den gängigen *pastoral-theologischen* Themen wie *Communio-Ekklesiologie*, *Sakramentenkatechese* oder *Erwachsenenbildung* auch an so brisante Aufgaben wie eine kritische Erörterung innerkirchlicher Rezeption von *Dialog- und Demokratieverständnis* heranwagt, beziehungsweise die heikle Thematik *kirchlicher Ämter- und Leitungsstrukturen* im Sinne einer katholischen Neubestimmung, aber auch auf ihre ökumenische Relevanz hin prüft.

Es ist dem Vf. diesmal offenbar darum zu tun, seine in jahrzehntelanger Reflexion intensiver *Gemeindeerfahrung* (Basisgemeinde Wien-Machstraße) gewonnenen theologischen Positionen nunmehr verstärkt in den *wissenschaftlichen Diskurs* einzubringen. (Der in der Einleitung bewegt gesprochene Dank für den schlussendlichen Erhalt eines universitären Gastpodiums [als über 60-Jähriger] verrät jedenfalls den ungebrochenen wissenschaftlichen Eros eines zeitlebens außerhalb der „bestallten Theologenunft“ Gebliebener. Die Klage, dass *Rahner* auf seine schon in jungen Jahren vorgetragenen – und im Buch übrigens wiederkehrenden – subtilen Einwände

zur Gottesfrage nie wirklich eingegangen sei, scheint den Eindruck zu bestätigen, dass sich der Vf. mit seinem opulenten Spätwerk nunmehr endlich auch auf universitärem Parkett Resonanz verschaffen will und darf.)

Der Anspruch, den das vorliegende Buch erhebt, ist hoch. Anknüpfend an die allseits beschworene Krise in der gegenwärtigen kirchlichen Landschaft („Die katholische Kirche befindet sich in einer Zerreißprobe“ S. 13) nennt der Vf. bereits auf den ersten Seiten der Einleitung die entscheidenden Anliegen seiner Untersuchung. Es sind *zwei Stoßrichtungen*, in die er mit seiner Forschungsabsicht zielt:

Eine Richtung läuft auf eine dogmatische Erörterung des Verdachtens hinaus, die Geschichte des Christentums hätte sich bis hinein in ihre christologischen und ekklesiologischen Konzepte eine „*Transzendenzvergessenheit*“ in der *Gottesfrage* zu Schulden kommen lassen („Die heute beklagte ‚Horizontalisierung‘ des Christentums hat hier ihre Wurzeln. Ein weiterer gemeinsamer Weg von Judenchristen und Heidenchristen wäre sicher besser gewesen“ S. 13). Der Vf. sieht in der im wesentlichen durch die *Alexandriener* favorisierten und letztlich die biblische Basis verlassenden inkarnatorischen Logos-Christologie jenes theologische Grundübel, das sich schließlich gemeindlich-ekkesial nachhaltig ausgewirkt habe im Sinne einer „*Vergöttlichung*“ menschlicher Größen. („Eine Vergöttlichung der Gläubigen, insbesondere der Amtsträger, ist nicht möglich, weil der Mensch als geschaffenes Wesen – als Abbild, aber nicht als Ebenbild Gottes – die Göttlichkeit auch als Gnade nicht empfangen kann“. S. 260) Der Vf. argumentiert auf diesen Bahnen scharf und stringent, kritisch nimmt er theologiegeschichtliche Korrekturen vor (sich freilich auf weiten Strecken auf eine einzige Arbeit von *H.-J. Schulz* über den „*Alexandrismus*“ beziehend!) und scheut auch vor Schelten gegenüber zeitgenössischen Autoren von *Rahner* über *Greshake* bis *Schönborn* (S. 247ff) bezüglich deren „*Vergöttlichungsanthropologien*“ im Abtausch mit einer Theologie göttlicher „*Selbstmitteilungs Offenbarung*“ keineswegs zurück.

Die *zweite* Richtung stellt nun gewissermaßen das ganze *System der Verästelung* dieser theologischen Grundsatzentscheidung (nämlich gegen die klassische „*Wesenschristologie*“ und für eine *biblichere* Jesus-Wahrnehmung jenseits der göttlichen Transzendenz – die „*Unterordnung des Menschen Jesus Christus unter Gott!*“ S. 215) hinein in die *kirchliche Praxis* dar. Zunächst wird betont, dass das theologische Abgehen vom „*Vergöttlichungsparadigma*“ als Folge und Gegenzug zu einer radikalen Selbstoffenbarungstheologie die Rolle der Gläubigen sowie der

kirchlichen Amtsträger geradezu *entlastet*. („Sie stehen alle nochmals unter dem Anspruch der Einheit, ohne dass diese einfach durch ein Machtwort des Leiters oder durch das Gewicht der übrigen Kollegiums... oder einer Mehrheit hergestellt werden könnte“ S. 253). Auch *päpstlicher Unfehlbarkeitsanspruch* erscheint von dieser Warte aus unweigerlich hinterfragbar. Wahrung der radikalen Transzendenz Gottes würde weiters bedeuten – und hier greift der Vf. auf die Spiritualität der Orden zurück – dass eines der wichtigsten pastoralen Kriterien die „*Unterscheidung der Geister*“ (S. 304f) zu sein hätte, weil sich hier zeigt, „wie schwierig die Erkenntnis des Willens Gottes sein kann und dass diese mit einer letzten Ungewissheit behaftet bleibt“ S. 307). Schließlich resultiert aus dem christologisch-theozentrischen Ansatz des Vf. ein *Gemeindemodell*, in dem die Konturen des langjährigen Projektes Wien-Machstraße unschwer wiederzuerkennen sind: Durch die vorgenommene „Lockerung“ in der Christologie („erwählungstheologisch-messianologisches“ statt ontologisches Verständnis, S. 222) geraten auch *Priesterbild*, *Gemeindeverständnis* und *Gemeindefunktionen* in ein neues Licht (vgl. 368: *Katechumenat* statt bloßer Mitgliedschaft; 385: *Grundversöhnung* vor Wiederversöhnung in der Buße; 397: *Grundkompetenz* für (vielfältige) Ämterübernahme; 434: Entkoppelung von *Gemeindeleitung* und *Eucharistievorsitz*; 448/496: Entideologisierung der *Frauen- und Zölibatsfrage* (Ehe als Primat für die Liebe, Zölibat als Primat für die Universalität in ihrem Zeugnischarakter). Am Gesamtentwurf des Vf. ist zweifelsohne der systematisch reflektierte Bogen der Argumentation *eindrucksvoll* und *interessant*, wie man es sich von mancher Arbeit aus der praktischen Theologie wünschen möchte. In gründlicher Auseinandersetzung mit der (wenn auch nicht immer breit gesichteten, so etwa in der erkenntnistheoretischen Fundierung 137ff) Forschungsliteratur werden bedenkenswerte, aber auch provokante Thesen präsentiert und auf ihre Praktikabilität hin überprüft.

Freilich könnte die bekundete Absicht der Studie, nämlich hochaktuelle Thesen zur *Ekklesiologie* in den gegenwärtigen Diskurs einzubringen und dieses Vorhaben gleichzeitig auf breiter Basis durch eine dogmatische „Apologetik“ zu untermauern, auch ein Stück weit *kontraproduktiv* wirken. Manche legitime Anliegen einer Gemeindeforschung wären nämlich akzeptabel auch dort, wo sie nicht um jeden Preis durch eine spezifische christologische Option induziert sind. Umgekehrt könnten Zweifel am „Grunddogma“ der Arbeit den Blick verstellen auf manch exzellente Analyse des „Gemeindepraktikers“.

In einer winzigen Fußnote verrät der Vf. etwas von seiner *kühnen Vision* als Theologe: „Wenn das Christentum in ein ernsthaftes Gespräch mit dem Judentum und dem Islam eintreten will, wird es von diesen beiden Religionen wieder lernen müssen, die Transzendenz Gottes ernst zu nehmen. Dann wird es auch die Vergöttlichungslehre aufgeben.“ (S. 244) – Das Aufhängen einer ganzen katholischen Ekklesiologie und Gemeindeforschung auf diese Betonung der gänzlichen Andersartigkeit Gottes im Sinne einer radikalen „*theologia negativa*“ spricht einerseits für den Mut zum Versuch einer kompromisslosen „*antiochenischen Rehabilitierung*“ der Christologie, es setzt sich aber gleichzeitig ebenso gewichtigen kritischen Rückfragen aus. Das Kapitel um den Streit über Segen oder Fluch der Hellenisierung des urchristlichen Paradigmas ist meines Wissens noch nicht zu Ende geschrieben, auch nicht durch Weiß.

Linz

Alfred Habichler

■ LECHNER MARTIN, *Theologie in der Sozialen Arbeit*. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit. (Benediktbeurer Studien 8) Don Bosco, München 2000.

Theologisches Denken und Arbeiten spielt sich nicht in einem luftleeren Raum ab, sondern steht in einem Wertungskontext, herkömmlicherweise dem der Ausbildung für Pastoral und Religionsunterricht/Katechese. Dieser Kontext wirkt prägend auf die Theologie zurück, ob es dort bewusst ist oder nicht. Verändert sich Theologie, wenn sie in einem anderen Wertungszusammenhang steht? Sie muss sich ändern, wenn sie dort relevant sein will, lautet die These, die Martin Lechner, Leiter des Jugendpastoralinstituts in Benediktbeuern, in seiner Habilitationsschrift formuliert und ausführlich begründet.

An fast allen deutschen kirchlichen Fachhochschulen für Soziale Arbeit ist Theologie als Fach präsent, wenn auch in sehr unterschiedlicher Intensität und Ausformung und kaum in die Sozialarbeitsausbildung integriert, wie er in einer detaillierten Analyse aufzeigt. Der Autor vertritt dagegen die anspruchsvolle Position, dass „die Theologie eine notwendige und gleichrangige Bezugswissenschaft an Fachhochschulen für Soziale Arbeit sein sollte“, (220) unabhängig von ihrer Trägerschaft. Für seine Argumentation greift er ausführlich und fachkundig die aktuellen Diskussionen um eine Theorie Sozialer Arbeit und die Herausbildung einer eigenen Wissenschaft Sozialer Arbeit auf. Er stellt eine ganze Reihe möglicher Anschlussstellen und Konver-

genzpunkte zwischen Theologie und Sozialer Arbeit beziehungsweise Sozialarbeitswissenschaft heraus. Von theologischer Seite her sind seine Argumente durchaus nachvollziehbar und zeigen, dass eine Präsenz der Theologie auch aus fachlichen Gründen durchaus sinnvoll ist. Ob allerdings mit dem Postulat der ‚Notwendigkeit‘ einer christlichen Theologie für jegliche Sozialarbeitsausbildung der Bogen nicht etwas überspannt wird? Die Nagelprobe dafür wird ohnehin sein, ob diese Argumentation auch in den Ohren der Vertreter der Wissenschaft sozialer Arbeit plausibel klingt, denn eines ist Martin Lechner klar: Theologie kann im Rahmen von Fachhochschulen für Soziale Arbeit nicht mit besserwisserischer Arroganz auftreten, sondern muss sich mit einem ‚Gastrecht‘ bescheiden. Sie muss den Kontext Sozialer Arbeit ernst nehmen und bereit sein, sich dabei auch selbst zu verändern. In einem abschließenden Teil skizziert er Ziele, Aufgaben und Inhalte einer Theologie in der Sozialen Arbeit.

Martin Lechners Arbeit ist m.W. der erste ausführliche Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit der aktuellen Theorieentwicklung im Bereich Sozialer Arbeit. Indem er nicht bei der Diskussion um innertheologische Paradigmen wie der Befreiungstheologie ansetzt, bietet dieser Zugang gewiss neue Chancen zur Entwicklung einer auch interdisziplinär anerkannten, diakonisch orientierten Praktischen Theologie. Dies macht seine Arbeit weit über den engeren Untersuchungsgegenstand der theologischen Ausbildung an deutschen Fachhochschulen in kirchlicher Trägerschaft hinaus interessant.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ KÜHN ROLF, *Husserls Begriff der Passivität*. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. (Phänomenologie. Kontexte, Band 6) Karl Alber, Freiburg-München 1998. (590). Ln.

Die Frage, was menschliches Bewusstsein und Erkennen im Innersten konstituiert, beschäftigte Edmund Husserl ein Leben lang. In der phänomenologischen Forschung haben sich diesbezüglich zwei – auch werkgeschichtlich bedingte – Begriffe eingebürgert: die „statische Phänomenologie“ einerseits, welche die Gegebenheit der Gegenstände für das Bewusstsein reflektiert, und die „genetische Phänomenologie“ andererseits, in der die (zeitliche) Entstehung dieser Korrelationsysteme zur Frage steht. Im Kontext der

genetischen Phänomenologie spricht Husserl sowohl von *aktiver* Genesis, also der produktiven Tätigkeit der menschlichen Vernunft, als auch von *passiver* Genesis als der – durch „Assoziation“ geprägten – Grundlage jeglicher Urteilsbildung.

Vorliegende Untersuchung von Rolf Kühn bezieht sich auf die zuletzt genannte Thematik der „passiven Synthesis“; es geht dabei nicht nur um eine Darstellung, sondern um den Versuch, Husserls phänomenologische Methode von ihrem „passiven Ursprung“ her zu erproben. „Passivität“ – so macht Kühn klar – „besagt keineswegs: Abwesenheit von Motivationen, Gesten und Handlungen, sondern vielmehr das Geborenwerden derselben in genau jenem ‚Sein‘, das wir den Realitäten Trieb, Instinkt, Affekt, Emotion, Eindruck sowie der Sinnlichkeit allgemein zusprechen“ (44). Im Verlauf der ausführlichen Überlegungen geht Rolf Kühn auf die zentralen Topoi genetischer Phänomenologie ein: Sinnlichkeit, Zeitlichkeit, Intersubjektivität, Assoziation und Motivation sowie die leitenden Prinzipien der Genesis, Synthesis, Reduktion, Potentialität und des Horizontbewusstseins. Die Eigenart dieses Zugangs begreift Kühn als „Lebensphänomenologie“, welche – im Gegensatz zu Psychologie oder „Lebensphilosophie“ – den Aufweis erbringt, „dass das ‚Leben‘ keine irrationale Entität darstellt, sondern die letzte, prinzipielle Erscheinensphänomenalisierung als absoluten Grund oder *arché*“ (59). Auf den Punkt gebracht: „Nichts ist uns gegeben, was nicht zunächst *gelebt* wäre“ (430).

Kühns Ausführungen gehen mit ungeheurer Akribie auf viele Details der Husserlschen „Passiven Synthesis“ ein, führen aber immer wieder ins Zentrum phänomenologischer Philosophie: „Genetische Phänomenologie“ meint „die regressive Aufrollung der Sinngenesis, die sich in einer ersten Stufe auf die Entflechtung der vielfachen apperzeptiven Übertragungen bezieht, welche sich hinter der so scheinbar schlichten Gegenstandserfahrung verbergen“ (268). Dass eine solche Philosophie mit ihrem Anspruch, „keinen ‚Letztbegründungen‘ zu glauben oder sie einfach zu verneinen, sondern dieselben ‚aufzuklären‘“ (458), auch für die Theologie sehr interessant sein kann, belegen nicht zuletzt die Hinweise auf den möglichen Ort einer Gotteserfahrung (vgl. 449, 453). Kühns Auseinandersetzung mit Husserls Konstitutionsproblematik und deren Weiterführung (Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty, Patocka, Derrida usw.) ist somit ein bedeutender Beitrag zur kritischen Aneignung und Weiterführung phänomenologischer Methodik.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ BLONDEL MAURICE, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens*. Drei Aufsätze. Übers. und hg. von Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen unter Mitarbeit von Ingrid Verweyen. Meiner, Hamburg.

Das Zentenarium des Erscheinens von Maurice Blondels programmatischer Doktoratsthese „L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“ und ihrer aufsehenerregenden Verteidigung an der Sorbonne im Jahre 1893 war Anlass für die Hg., drei frühe Aufsätze des Philosophen erstmalig ins Deutsche zu übertragen. Sie erscheinen besonders geeignet, die schon in sich durch inhaltliche Komplexität und schwierige Sprache schwer zu entziffernde philosophische Grundintention seines Denkens zu erhellen. Versuchte doch B. durch sie seine angeschlagene Reputation als Philosoph zu retten und sich aus einer Vereinnahmung und Disqualifikation als religiöser Apologet, noch dazu eines horriblen, heteronomistischen Katholizismus. Für die Hg. ist es eine Gelegenheit, in der Einleitung besonders die deutschsprachige Wirkungsgeschichte dieses Philosophen näher zu beleuchten und seine Nähe zum deutschen Idealismus herauszuarbeiten; ebenso wie auf seine Wertschätzung durch deutsche Philosophen hinzuweisen (vgl. die erste deutschsprachige Rezension von Hegelspezialisten Adolf Lasson, die „freudig“ ein „großes Talent“ begrüßt [vgl. VIII] bis zu Martin Heidegger, der Blondel für die größte philosophische Kapazität Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg gehalten haben soll [vgl. XVIII]). Der erste Aufsatz von 1894 „Eine der Quellen des modernen Denkens: Die Entwicklung des Spinozismus“ beleuchtet scharf die Tendenz der von Spinoza herkommenden bis in den deutschen Idealismus reichenden intellektualistischen Tradition, „alles intelligibel zu machen und das Problem des Daseins und des Lebens allein durch die Anstrengung des Verstandes zu lösen“ (13) bis schließlich – bei Hegel – das Denken selbst zum Absoluten erklärt wird (27). In Anknüpfung und Abgrenzung macht er seine bahnbrechende und innovative Erkenntnis fest, dass nämlich in „jener Idee der Immanenz [die alles in einen totalen Erklärungsanspruch einschließt], sofern sie nur voll entfaltet wird, der Begriff einer Regel, eines Kriteriums, einer transzendenten Wahrheit“ (33) enthalten ist. Er distanziert sich zugleich in aller Schärfe vom „*proton pseudos*“ eines exklusiven Rationalismus, der beansprucht, „dass es dem Menschen ganz allein gelingt, sich wieder ins Absolute zu integrieren“. Über eine Kritik der Praxis (bes. der religiösen), in der „uns das Geheimnis des Wirklichen unmittelbar gegenwärtig“ (39) und der „Einbruch eines Unend-

lichen“ (37) schmerzhaft erfahrbar wird, versucht er an diesem Punkt das moderne Denken zurechtzurücken. Sein 1898 verfasster Aufsatz „Die idealistische Illusion“ möchte zeigen, wie das Denken der Aktion sowohl einem „sterilen Intellektualismus wie einem kruden Realismus oder blinden Pragmatismus zu entgehen“ vermag (XIII). Und hier artikuliert er seinen klassischen Lösungsansatz, dass es nämlich darauf ankomme, „an die Stelle der Frage nach der Übereinkunft von Denken und Realität ... das gleichwertige und doch ganz andere Problem der immanenten Angleichung [im ständigen Selbstüberschreiten] von uns selbst an uns selbst treten“ (55) zu lassen. Denn das Denken sei nicht dazu da, „um uns das Wirkliche im Schauspiel vorzuführen“, vielmehr „aus dem Wirklichen hervorgegangen, Teil des Wirklichen und unterwegs zum Wirklichen“ diene es dazu, uns die Wirklichkeit erwerben zu lassen. Damit wird die Aufgabe der Philosophie als eine zweifache bestimmt: zum einen das Denken mit dem Wirklichen, dem Konkreten, dem Leben enger zusammenzuführen; was nichts anderes heißt, als „dem Besonderen, Individuellen, der Person besser Rechnung zu tragen; die Würde des inneren Lebens höher einzuschätzen; den Vorrang der Liebe und des Handelns vor der Theorie anzuerkennen; die irreduzierbare Ursprünglichkeit der Praxis aufzuzeigen“ – zum andern aber auch „die souveräne Freiheit des Denkens sicherzustellen und seine Herrschaft zu wahren, gibt es doch keine Sicherheit ohne Licht und wird ja nur dort, wo das Denken regiert, dafür Sorge getragen, dass es gut ist zu sein“ (67).

„Der Ausgangspunkt des Philosophierens“, 1906 erschienen, ist vielleicht der wichtigste Aufsatz für das Verständnis Blondelschen Philosophierens. Er wurde konzipiert als Auseinandersetzung mit dem Bergsonschen Ansatz der Erkenntnistheorie. Mit den Worten des bedeutenden philosophischen Blondel-Interpreten Peter Henrici resümieren die Hg. seine Quintessenz: „Philosophie ist [...] durchreflektiertes Begreifen des menschlichen Lebens in einem Gesamtzusammenhang – eine Reflexion, die möglich ist auf Grund der Praxis immanenten ‚Logik sittlichen Lebens‘, die sich aber eben deshalb auch immer wieder im wirklichen Tun bewähren muss [...]. In diesem Zusammenhang schreibt Blondel den vielzitierten und vielgeschmähten Satz, der seine mehrfachen Anläufe zur Definition des Zusammenhanges von Denken und Wirklichkeit zusammenfasst: ‚An die Stelle der abstrakten und chimärischen *adaequatio speculativa rei et intellectus* tritt die methodische und berechtigte Erforschung der *adaequatio realis mentis et vitae*.‘ Dass Denken und Leben sich wechselseitig näherkom-

men und einander erhellen müssen, ist in der Tat die Grundthese Blondels“ (XVI).

Diese für die Aufschließung des Blondelschen Denkansatzes unentbehrlichen Aufsätze werden von den Hg. durch eine kompakte Einleitung zu Blondels Leben und Werk, durch den Aufweis seines philosophiegeschichtlichen Ortes, seiner Relevanz für die philosophische Diskussion des 20. Jahrhunderts dem Leser äußerst kompetent nahegebracht.

Besonders sorgfältig wurden deutschsprachige Arbeiten zu Blondel zusammengetragen – es dürfte wohl Vollständigkeit erreicht worden sein. Die klassischen Bibliographien von R. Virgoulay und C. Troisfontaines, *Maurice Blondel: Bibliographie analytique et critique*, Louvain 1975–76 (2 Bde) werden damit für den deutschen Sprachraum entscheidend ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht.

Etwas Divinationskraft verlangt das Auffinden der Literatur, auf die in den Fußnoten verwiesen wird, wobei die Hg. nur Verfassernamen und Erscheinungsjahr angeben. Die Literaturliste ist zwar chronologisch geordnet, die Jahreszahlen sind aber nicht deutlich genug sichtbar gemacht. Eine ziemliche Glanzleistung der Hg. ist die Identifizierung der von Blondel oft völlig frei eingebrachten Zitate. Sie werden immer mit dem Original verglichen und mit großer Akribie wird auf abweichende Lesarten verwiesen. Die von Blondel zitierten Autoren werden in der neuesten Auflage angegeben. Konzise werden hier auch bestimmte leitende Begriffe (zum Beispiel *réflexion*, *prospéction* etc.) durch ergänzende Verweise und Zitate erläutert.

Die Übersetzung ist, wenn man nur eine kleine Ahnung von der Schwierigkeit des Blondelschen Stils hat, schlicht ein Meisterwerk. Linguistische Treue und Lesbarkeit erweisen sich als durchaus versöhnbare Forderungen.

Angenehm überrascht ist man von der sorgfältigen Editionsarbeit. Der Text ist nahezu druckfehlerfrei. Allein im Übergang von S. X auf XI ist eine Silbe abgesprungen (vermutlich soll „Beti-gung“ „Beschäftigung“ heißen).

Herausgabe und Übersetzung dieser Aufsätze muss als längst fälliger Beitrag zu einer authentischen Erschließung dieses – trotz der oben angedeuteten frühen Wertschätzung durch Repräsentanten deutscher Philosophietradition – in seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschen Sprachraum (aber nicht nur dort) nur unterdurchschnittlich durchgekommenen philosophischen Denkansatzes begrüßt werden. Indem die Hg. das B.sche Denken als Gesprächspartner in Beziehung setzen mit aktuellen philosophischen Traditionen bis herauf zu den Entwürfen einer Universal- beziehungsweise

Transzendentalpragmatik, versuchen sie plausibel machen, dass „hundert Jahre nach seiner ersten umfassenden Darlegung in der ‚Action‘ ... Blondels Denken jedenfalls immer noch lebendig“ ist (trotz einer „dauerhafte Nichtrezeption“ seines Denkens an den französischen Universitäten, wie Kardinal Poupard auf einem Blondel-Kongress 1989 die „Amnesie“ eines rezenten „*Que sais-je*“ beklagte). Diese Relevanz hätte noch durch den Hinweis auf die „post-moderne“ Aktualität ergänzt werden können, in Anknüpfung, wie sie eine Fiaca Long herauszuarbeiten versuchte und Widerspruch, wie G. Larcher und H.J. Verweyen. Insgesamt eine würdige *Hommage*, die zu einer weiteren kritischen Ortsbestimmung in philosophiegeschichtlich unübersichtlicher Zeit anstoßen könnte.

Graz

Otto König

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ GREINER ULRIKE, *Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften*, LIT-Verlag, Münster 2000. (389) DM 49,80.

Die vorliegende Dissertation stellt den Versuch dar, eine neue theologisch-religionspädagogische Theorie des Fremden zu entwerfen und dabei religionspädagogische Basiskonzepte kritisch zu prüfen sowie den wissenschaftstheoretischen Standort der Religionspädagogik neu zu überdenken. Der Autorin geht es um die Frage, welche soteriologische Bedeutung der Kategorie des Fremden zukommt und wie die Fremdheitserfahrungen heutiger Menschen einerseits mit ihrer Heilssehnsucht, andererseits mit dem Erlösungsanspruch des christlichen Glaubens zusammenzubringen sind.

Dabei geht sie von einer Religionspädagogik als „theologisch-pädagogischer Disziplin“ aus, die „Reflexionsort der Praxis religiöser Lernprozesse im Bewertungshorizont der christlichen Glaubensbotschaft“ (19) ist. Wissenschaftstheoretisch positioniert sich die Autorin durch die Rezeption der Postmoderne (Foucault, Derrida, Levinas, Lacan u.a.) mit deren Kritik an Subjektbegriff, Vernunftbegriff, Beziehungs- und Gesellschaftsbegriff der Aufklärungsmoderne. Diese Kritik will sie theologisch fruchtbar machen und damit jene Entwicklung der neueren Religionspädagogik in Frage stellen, die „allzusehr und wohl auch unter Legitimationsdruck sich den Basisannahmen der Humanwissenschaften anpasste, bisweilen unter Verzicht auf das sperrig-provokante Potential theologischer Glaubenstraditio-

nen, das auch konfrontativ dem Geist einer ... sog. Moderne gegenübergestellt werden kann und in einzigartiger Weise moderne Dualismen von Autonomie/Abhängigkeit, Freiheit/Bindung, Kollektivität/Privatheit, Fremdheit/Vertrautheit (in einer nicht dialektischen Weise!) zu unterlaufen vermag“ (21). Es geht Ulrike Greiner um ein „Ernstnehmen des gesellschaftlich-kulturellen Zustandes radikaler Pluralität und Heterogenität, dessen Problematik nur mit einem radikal antitotalitär-gewaltlosen Konzept begegnet werden kann“ (21), von dem sie meint, dass es in der christlichen Glaubensbotschaft vorliege. In der Folge plädiert sie mit ihrer Dissertation „für ein eher kontrastives theologisches Modell mit klarem Religionsbegriff und eindeutigen Optionen, das dennoch nicht auf die anthropologische Fundierung und damit auch auf das leidenschaftliche Interesse an den Denk- und Glaubensformen der gegenwärtigen Menschen verzichten mag“ (22).

Das erste Kapitel (26–82) beschreibt die interdisziplinären, humanwissenschaftlichen Diskurse über die Figur des Fremden als „Krisenfigur der Moderne“.

Mit dem zweiten Kapitel (83–168) will die Autorin eine „empirische Bedingungsprüfung“ (24) vornehmen, indem sie Texte von Student/inn/en (der Pädagogischen Akademie des Bundes Linz) über ihre Fremdheitserfahrungen in Ausbildung und privaten/gesellschaftlichen Lebenswelten nach dem Verfahren der strukturalen Hermeneutik analysiert. Die Texte und ihre Interpretation zeigen, dass in den Fremdheitserfahrungen religiöse Fragen (wie etwa Identität und Dezentrierung des Ich, Heimat und Exil, das Selbst und die Entdeckung des Anderen, Außenrealität und ‚innere‘ Wirklichkeit) zentral berührt werden (158). In Bezug auf die Religiosität der Studierenden zeigt die Autorin, dass diese „besonders offen sind für eine bestimmte Form religiöser Kontingenzbewältigung, die erfahrene Fremdheit therapeutisch entschärft und bearbeitet, ja – um es pointiert zu sagen – spirituell beruhigt“ (159). Kritisch befragt Greiner auf dem Hintergrund eines konfrontativen Verständnisses für Religionspädagogik das gegenwärtig geltende Curriculum an den Pädagogischen Akademien und kommt zu dem Schluss, dass darin die „widerständige und Fremdheitserfahrungen geradezu eröffnende Herausforderung der christlichen Botschaft vernachlässigt“ (161) werde.

Mit den Kapiteln III und IV will die Autorin eine neue religionspädagogische Theorie des Fremden entwerfen. Im Kapitel III (169–256) beschreibt sie zuerst den „Grenz-Ort“ der Religionspädagogik zwischen Systematischer Theologie und Humanwissenschaften (170–178) und

reflektiert anschließend die schöpfungstheologische Konzeption des Geheimnisses von Karl Rahner und die dramatische Erlösungslehre von Raymund Schwager in Bezug auf die fundamentaltheologisch-dogmatische Frage nach dem Fremden (179–219). In acht Schritten zusammenfassend weist die Autorin daraufhin den Fremdeheitsbegriff theologisch im Lichte des Christus-Geschehens auf: Zentral erscheint dabei der sechste Punkt, der den paradoxalen Weg Jesu zum Kreuz beschreibt: je mehr Jesus „sich von den Identifikationsgesetzen dieser Welt entfernt, umso mehr identifiziert er sich mit den Fremدمachten, also gerade mit jenen aus dem mimetischen Begehren Ausgeschlossenen, um ihre radikale Fremdheit – Gottunmittelbarkeit – zu retten. Diese Form der Identifikation im Modus radikaler Nähe ist gerade nicht Spiegelung, sondern Stell-Vertretung: er sieht mit den Augen des fremdgemachten Sündenbocks“ (218).

Diese theologische Argumentation hat – so die Autorin – Konsequenzen für die Beziehung zwischen der Praktischen Theologie und den Humanwissenschaften. So stellt sie dem Konvergenzmodell das Modell „dekonstruktiver Divergenz“ (255) bei. „Entfremdung wird dabei erstmals positiv als ‚Condition humaine‘ begriffen, als bleibende (Selbst-)Differenz in Anerkennung der fundamentalen Fremdheit des Anderen.“ (256)

Im Kapitel IV (258–354) werden darauf aufbauend vier religionspädagogische Zentralbegriffe (Korrelation, Subjekt und dessen Identität, Beziehung zum Anderen und der Dialog, Gemeinschaft) diskutiert und dabei die Verdrängung des Fremden in der neueren Religionspädagogik aufgezeigt. Greiners Entwurf mündet in eine Skizzierung einer theologischen Anthropologie, die sich dem Ernstnehmen der Fremdheit Gottes und der Bewahrung der Fremdheit des Menschen verpflichtet weiß: „In einer christlichen Anthropologie kann das Subjekt jedoch nur als durch den Anderen überhaupt erst konstituiertes, bleibend dezentriertes und fragmentarisches betrachtet werden, und zwar auch in jener radikalen Spannung, unter die sich das durch das Handeln Jesu transformierte Subjekt gestellt sieht – entgegen evolutiver Wachstumsmodelle von der kontinuierlichen Entwicklung des Selbst“ (353).

Die vorliegende Dissertation von Ulrike Greiner zeichnet sich durch ein hohes philosophisch-theologisches Reflexionsniveau aus, was ein wissenschaftlich-theoretisches Interesse bei den LeserInnen voraussetzt. Die Bedeutung der Arbeit liegt darin, dass sie den gegenwärtigen religionspädagogischen und humanwissenschaftlichen Diskurs fundiert und kritisch in Frage

stellt und tatsächlich zu einem Umdenken in Richtung Konfrontation statt Harmonisierung, Konflikt statt verschleiernem Dialog, radikale, das Geheimnis des Anderen achtende Liebe statt voreiliger Vereinnahmung anregt: „Weder die wissenschaftliche Katechetik/Religionspädagogik beziehungsweise Praktische Theologie noch theoriebewusste PraktikerInnen werden an dieser Grundlagenarbeit vorbeigehen können“ (Geleitwort, Scharer, 13). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

 RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ OHLIG KARL-HEINZ, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*. Matthias Grünewald/Mainz und Exodus/Luzern 1999. (136) Kart. DM 32,-/S 234,-/sFr 30,40.

Karl-Heinz Ohlig, seit 1976 Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes, geht mit dieser Veröffentlichung auf eine Frage ein, die von grundlegender Bedeutung ist: gehört das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens oder nicht? Ziel dieser Studie, die auf eine Artikelserie zurückgeht (vgl. 10, Anm. 1), ist es „aufzuzeigen, wie und warum es zu dem in den Kirchen normativen *trinitarischen Formelbestand* kam“ (114). Ein Großteil des Buches setzt sich – detailreich und dogmengeschichtlich versiert – mit der Entfaltung der Trinitätstheologie in den ersten Jahrhunderten auseinander. Der religionswissenschaftlichen (nicht theologischen!) Leitthese der Überlegungen Ohligs zufolge „ist die Trinitätslehre erwachsen aus dem Synkretismus von Judentum und Christentum mit dem Hellenismus und der daraus folgenden Addition von jüdischem und christlichem Monotheismus mit dem hellenistischen Monismus“ (123). Zusammen mit anderen Entwicklungen, die Ohlig als „kulturgeschichtliche Zwangsläufigkeiten“ (117) interpretiert, erweist sich das trinitarische Gottesbild des christlichen Glaubens als eine „kontingente, kontextuelle Komplizierung der jesuanischen Gottesvorstellung“ (124).

Die Lektüre dieses Buches hinterlässt beim Rez. einen zwiespältigen Eindruck. Zum einen ist es das gute Recht, ja die Pflicht der Theologie, Genese und Anspruch, Sinn und Grenzen der Trinitätslehre zu bedenken und sich zu fragen, ob damit alles getan sei, „um die ‚Sache‘ des Christentums zureichend auszusagen“ (62). Ebenso

bedenkenswert ist die Einsicht Ohligs, „dass das Trinitätsdogma zwar bewahrt, bekannt und mit aller begrifflichen Mühe scholastisch reflektiert wurde, aber es spielte ... *soteriologisch keine Rolle*; das Christentum hätte für viele Theologen auch in seinen zentralen Lehren ‚funktioniert‘, wenn Gott als undifferenziert einer vorgestellt worden wäre“ (102f).

Zum anderen aber – und das ist das fundamentaltheologische Problem dieser Studie – besagt die kulturelle und religionsgeschichtliche Prägung einer theologischen Lehraussage (wie zum Beispiel des Trinitätsdogmas) nicht dessen Wertlosigkeit oder Ungültigkeit. Ohligs ständige Hinweise, die Trinitätstheologie habe keinen Anhalt am neutestamentlichen Zeugnis (vgl. 28, 38, 116, 125), sowie die autoritative Verwendungweise des Begriffs „historisch“ (vgl. 11, 15, 35, 102, 116), wodurch insinuiert wird, „spätere Entwicklungen“ hätten sich vom Kern der „eigentlichen Botschaft“ entfernt, sind einer Hermeneutik verpflichtet, die „Kultur“ und „Geschichte“ nur als Depotenzierung, nicht aber als Vermittlung und Kontextualisierung des Evangeliums begreift. Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass die Kategorien der „klassischen“ Trinitätstheologie einem konkreten kulturellen Kontext angehören, also keine „geoffenbarten Begriffe“ darstellen. In diesem Sinn kann Ohligs Buch eine wertvolle Hilfe sein, um die „epochalen Anliegen“ bestimmter theologischer Begriffe, aber auch deren letzte Unzulänglichkeit wahrzunehmen. Die These aber, dass der in die dogmatischen Formulierungen eingegangene Anspruch einer unverwechselbaren – weil „trinitarischen“ – Gotteserfahrung *ausschließlich* und *notwendigerweise* das Produkt kultureller Denkformen sei (vgl. 59, 110, 111, 117, 121–124), löst die spannende und komplexe Herausforderung der Glaubensinterpretation in eine glatte Antwort auf.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ GOLOB ANDRE, *Buddha und die Frauen*. Nonnen und Laienfrauen in der Darstellung der Pali-Literatur. (MThA 56). Oros, Altenberge 1998. (555). Kart. DM 88,-.

Die von A. Th. Khoury begleitete Arbeit, die 1997 von der Universität Münster als Dissertation für kath. Theologie angenommen wurde, hat sich ein anspruchsvolles Ziel gesetzt. Sie will die verfügbare Literatur über die Situation der Frau zur Zeit und im Umfeld Buddhas in den Pali-Quellen bearbeiten und damit eine Grundlage für weitere wissenschaftliche Studien bereitstellen. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Das Vorhaben wurde in einer übersichtlichen und gut lesbaren

Weise erfüllt. Das vorhandene Quellenmaterial wird im Kontext der damaligen Verhältnisse gelesen, womit auch eine textkritische Annäherung an die Quellen gegeben ist.

In einem 1. Kapitel (25–58) wird die damalige gesellschaftliche Situation der Frau angesprochen. Die arische patriarchalische Gesellschaft hat die Stellung der Frau, die diese in der vorarischen Gesellschaft hatte, verändert. Die Frau hatte zwar in der vedischen Zeit noch ein hohes Ansehen, ihre Situation hat sich aber in der späten Phase des Brahmanismus immer mehr verschlechtert. Asketische Tendenzen übertrugen die Angst vor der Sexualität auf die Frau, deren naturhaft schlechte Veranlagung durch entsprechende Beschränkungen unterdrückt werden musste. Das Leben der Frau war bestimmt durch eine religiöse und gesellschaftliche Entmündigung; ihre Aufgabe war es vor allem, Söhne zur Welt zu bringen.

Religiöse Erneuerungsbewegungen setzten sich dann von den erstarrten Ritualen des Brahmanismus ab und eröffneten auch Frauen den Zugang zu einer eigenständigen Religiosität. So sollen sich eine große Zahl von Frauen dem Asketen Mahavira und damit dem Jain-Orden angeschlossen haben. In diese Zeit fällt auch das Auftreten Buddhas. Für den Erleuchteten hat zwar die Kasten- und Geschlechtszugehörigkeit keine Bedeutung mehr, die Sexualität gilt aber als die große samsarische Kraft, die einer Erlösung hinderlich ist. Da die Frau in einem stärkeren Maß als sexuell determiniert angesehen wurde, wird sie zum Köder, den der große Gegenspieler des Buddha ausgelegt hat, um den Mann vom Pfad der Erlösung abzubringen.

Im 2. Kapitel (59–242) geht es um die buddhistische Nonne. Die Ambivalenz in der Haltung gegenüber der Frau kommt auch hier zum Ausdruck. So wollte Buddha zunächst keinen Frauenorden zulassen. Lange Zeit hat er sich dem Drängen seiner Pflegemutter Mahapajapati widersetzt, die vielleicht sogar mit seiner Mutter Maya identisch ist, die als Buddhagebälerin ‚sterben‘ musste, um vom weiteren Alltagsgeschehen unberührt zu bleiben. Als er dann der Bitte seines Vetters und Lieblingsschülers Ananda doch nachgab, tat er dies mit der etwas resignierenden Bemerkung, dass nun, da auch Frauen den Weg in die Hauslosigkeit gehen, das heilige Leben und die Lehre der Wahrheit nur etwa fünf Jahrhunderte bestehen werden (76f).¹ Die Überzeugung, dass auch die Frau als Frau erlösungs- und erleuchtungsfähig ist, hat aber letztlich über die bestehenden Bedenken gesiegt. Die Probleme, die es in der Praxis dann tatsächlich immer wieder gab, sollten durch entsprechende Ordensregeln, die für die Nonnen stren-

ger waren als für die Mönche und die oft aus einem Anlassfall heraus formuliert wurden, gemindert werden. Da das Ordensleben weitgehend von der Öffentlichkeit eingesehen war, sollte dem Dhamma durch ein schlechtes Beispiel der Ordensleute kein Schaden zugefügt werden. Das letzte Kapitel (244–469) beschäftigt sich mit der buddhistischen Laienfrau. Der Unterschied zwischen den buddhistischen Mönchsgemeinschaften und den Laienanhängern war groß, da diese wegen ihrer Verflochtenheit ins Diesseits nur die ihrem derzeitigen Kamma entsprechenden Schritte setzen und im allgemeinen nur auf eine bessere Wiedergeburt hoffen konnten. Die Bettelmönche waren andererseits auf die Laienanhänger angewiesen, da sie von diesen ihren Lebensunterhalt bekamen; gleichsam als Gegenleistung lehrten sie die Laien den Pfad des Buddha. Es ging vor allem um eine gute Beziehung zwischen dem Sangha und den Laienanhängern und die damit verbundene Resonanz der Lehre Buddhas bei den Laien, jedoch weniger um eine Beurteilung des moralischen (Privat)Lebens der Laien. Beim Bereitstellen des Lebensunterhaltes für Mönche und Nonnen kam der Frau als Vorsteherin des Haushaltes eine wichtige Rolle zu.

Auch wenn die damalige Situation der Frau nicht mit der in einer modernen Gesellschaft vergleichbar ist, so hat der Buddhismus die Lage der Frau als Tochter, Ehefrau und Mutter im Vergleich zum Brahmanismus merklich verbessert. Die Relativierung der Kastenzugehörigkeit und eine größere Eigenständigkeit in der Religionsausübung brachten nicht zu unterschätzende Veränderungen mit sich. Bezeichnend ist etwa die Antwort des Ananda an ein Mädchen, das überrascht war, dass er am Brunnen aus ihren Händen Wasser annahm und dabei ihre Kastenzugehörigkeit ignorierte: ‚I ask you not for caste but for water‘ (264).

Die Tendenz geht dahin, dass die Frau als dem Mann ebenbürtig und gleichwertig angesehen wird, auch wenn das Nichterreichen eines anspruchsvollen Idealbildes, an dem sie gemessen wurde, die negativen Seiten dann doch wieder mehr in das Blickfeld rückte. Dass vielen Frauen Schönheit, Körperpflege und Schmuck wichtig waren, hat Buddha nicht weiter beschäftigt, da dies offenbar ihrem derzeitigen Kamma entsprach. Für Nonnen galten jedoch diesbezüglich strenge Regeln.

Nach der Durchsicht der vorhandenen Literatur und der Einbeziehung einer Vielfalt von Pali-Texten kommt Golob zu dem ausgewogenen Ergebnis, dass Buddha in seiner Haltung gegenüber Frauen von der damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt war und sich an

ihnen orientierte, was zum Beispiel in der Unterordnung der Nonnen unter die Mönche zu Ausdruck kommt. Das Anliegen Buddhas war nicht die sozialreformatorische Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Seine Überzeugung, dass auch Frauen die Aharatschaft und die Erleuchtung erreichen können, hat deren Stellung jedoch von innen her verändert. Ihre religiöse Eigenständigkeit macht sie unabhängig von der Vermittlung durch Brahmanen und versetzt sie auch sonst in die Lage, ihre eigenen Fähigkeiten zu entfalten und zu gebrauchen. Frauenfeindliche Passagen, die sich in den Jatakas finden und die Frauen vor allem als moralische Gefahr ansehen, da in ihnen die samsarischen Kräfte personifiziert zum Ausdruck kommen, wurzeln offensichtlich mehr in der alten brahmanischen Auffassung, auf die man sich dann wieder stärker berufen hat als in der Lehre des Buddha.

Linz

Josef Janda

¹ F. Spiegelberg bemerkt zu dieser Äußerung; „Es scheint mehr oder weniger festzustehen, dass keine Religion, die bei ihrer Institutionalisierung nicht auch die Frauen anspricht, ihre erste Blüte lange überleben kann. Von den beiden Geschlechtern mögen die Frauen die weniger schöpferischen sein, aber sie sind die besseren Erhalter.“ (F.S., Die lebenden Weltreligionen. Frankfurt 1986. st 1305. 308).

SPIRITUALITÄT

■ PINCKAERS SERVAIS, *Das geistliche Leben des Christen*. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie – Bd. XVII/2) Bonifatius, Paderborn 1999. (342) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,10.

Die grundlegende Bedeutung von Tradition für das humane Leben gilt ebenso für Glaube und Frömmigkeit. Worauf sich christlicher Glaube stützt, das gelangt durch Überlieferung zu uns (vgl. 1 Kor 15,3). Allein durch das Zeugnis gelebter Tradition kommt Glaube zu uns. Tradition ist dabei wesentlich als Lebenszusammenhang zu sehen, in dem das Christusereignis, das heißt die uns durch ihn vermittelte Versöhnung, sein Wort und seine Verheissung, durch gelebte Weitergabe unter veränderten geschichtlichen Bedingungen je neu Gegenwart wird. Tradition in ihren vielfältigen Formen kann zum Paradigma für die Gegenwart, aber auch zur Provokation in Verblendungen und im Vergessen werden. – Schon

aus diesem Grund kann es anregend sein, von Paulus und Thomas von Aquin her das geistliche Leben des Christen zu entwerfen. Die Wahl der beiden Zeugen hat aber auch einen inneren Grund: Es gilt als sicher, dass Thomas zweimal über die Paulus-Briefe gelesen hat. Der Apostel ist ihm der größte Systematiker des Neuen Testaments, der Theologieprofessor unter den Aposteln. „Aus dem NT werden die Briefe des Paulus bevorzugt...; und dies deswegen, damit die Sünder Hoffnung schöpfen sollen.“ (In Rom prol. n.6)

Der Autor ist von vier Absichten geleitet: er will die engen und lebendigen Verbindungen zwischen Spiritualität und Heiliger Schrift wiederherstellen, den Riss zwischen Moralthologie und Spiritualität überwinden, für die Wiederherstellung einer Theologie mit spiritueller Dimension die Ausgangsbasis bei Thomas von Aquin nehmen, und schließlich Antwort auf die Frage geben: Ist in einer Welt, in der alles Tun des Menschen ganz auf die äußere, wissenschaftlich greifbare Wirklichkeit gerichtet ist, überhaupt noch ein geistliches Leben möglich?

Dabei umkreist er die Themenbereiche: Theologie und Spiritualität, die verschiedenen Tonarten und Register in der Theologie, spirituelle Innerlichkeit, innere Erfahrung als Fundament des geistlichen Lebens, der Glaube an Christus als Wurzel des geistlichen Lebens, die Tugend der Hoffnung und ihre Dialektik, die Liebe und die Stufen des geistlichen Lebens, der Organismus der Tugenden und die Geistesgaben, das Gebet, christliche Askese, Sakramente und geistliches Leben, der Geist und die kirchlichen Institutionen, Kontemplation im Zeitalter der Wissenschaft, Maria. Der Band schließt mit einer Skizze einer Geschichte der katholischen Spiritualität.

Servais Pinckaers OP ist durch zahlreiche Publikationen zu Thomas von Aquin, im Besonderen zur Tugendlehre und zur Moralthologie allgemein ausgewiesen. So bietet dieser Band eine verlässliche biblische und spiritualitätsgeschichtliche Information zu zentralen Themen der spirituellen Theologie. Als Lehrbuch beziehungsweise als Einführung ist er Studierenden und Dozierenden zu empfehlen. Kritisch sei angemerkt, dass der Autor von einer Gesellschaftsanalyse im Hinblick auf Wissenschaft und Technik ausgeht, die vermutlich in dieser Form nicht mehr zutrifft. R. sieht zudem manche Anliegen in der ignatianischen Spiritualität besser aufgehoben, als dies in dominikanischer Tradition der Fall ist: etwa das Verhältnis von Mystik und Politik, von Psychotherapie und Spiritualität, die Anliegen von Gesundheit und Krankheit, Spiritualität in geschichtlicher Stunde (zum Beispiel

in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg) oder auch Fragen des interreligiösen Dialogs, an dessen Schnittstelle ja spirituelle Themen stehen. Der Gegensatz (Guardini), die geschichtlichen und gesellschaftlichen Spannungsfelder und auch die Abgründe (zum Beispiel Gebet nach Auschwitz) kommen relativ wenig zum Tragen.

Freiburg i. B.

Manfred Scheuer

■ KESSLER STEPHAN CH., *Gregor der Große als Exeget*. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien. (ITS 43). Tyrolia, Innsbruck 1995. (289) Kart.

Mit dieser Arbeit, die 1993 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Dissertation angenommen wurde, hat Stephan Kessler SJ einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Schriftauslegung in der ausgehenden Antike geleistet. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die „Ezechielhomilien“ Gregors des Großen (590–604 Bischof von Rom), die um das Jahr 593/94 verfasst wurden (vgl. 72) und vermutlich „im Rahmen von Vigiltottesdiensten als Auslegung der Prophetenlesung für ein spirituell interessiert Publikum gehalten beziehungsweise begonnen wurden“ (104). Wichtig für die Datierung dieser Texte ist die Bedrohung Roms durch die anrückenden Langobarden (vgl. 64–71), auf die Gregor ausdrücklich Bezug nimmt. Insgesamt liegen 22 Homilien in zwei Büchern vor, die allerdings nur einen kleinen Teil der 48 Kapitel des biblischen Buches Ezechiel auslegen (vgl. 96).

Stephan Kessler hat Gregors literarisches Schaffen im Kontext des altkirchlichen Schriftverständnisses (bes. Origenes und Augustinus) reflektiert und in besonderer Weise das Verständnis der verschiedenen „Schriftsinne“ herausgearbeitet. Gregor der Große geht von einem dreifachen Schriftsinn aus: 1. *wörtlich-historisch*, 2. *allegorisch-typisch* und 3. *moralisch* (vgl. 192–201); eine – manchmal als vierter Sinn verstandene – *kontemplative* Auslegungsweise (vgl. 201–207) stellt das dreidimensionale Exegese-Schema letztlich nicht in Frage. Allerdings kommt – wie Kessler aufzeigt – in der praktischen Auslegungsarbeit Gregors faktisch nur ein zweigliedriges Prinzip zur Geltung, das sich an der originellen Dichotomie von Körper und Geist orientiert: „Auf der einen Seite steht das Corpus der Schrift gemäß einem buchstäblichen Verständnis, das erst durch die andere Seite, nämlich ein geistig-geistliches Verständnis ergänzt und vervollkommen wird“ (209).

Über viele exegetische Details hinaus hat Stephan Kessler interessante Zugänge zum Schrift-

verständnis Gregors des Großen freigelegt, wie zum Beispiel die monastisch-erfahrungsorientierte Lektüre, das „Wachstum“ der Schrift, die Rolle der kirchlichen Gemeinschaft, die Allegorese usw. Dieses Buch gibt auf qualifizierte Weise einen Einblick in ein theologisch und historisch maßgebliches Paradigma der Auslegung der Heiligen Schrift.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ FREI FRITZ (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität*. Kontexte – Begriffe – Modelle. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 2000. (376) Brosch. sFr 68,-/DM 82,-/S 599,-.

ROTH PETER/SCHREIBER STEFAN/SIEMONS STEFAN (Hg.), *Die Anwesenheit des Abwesenden*. Theologische Annäherung an Begriff und Phänomene von Virtualität. Wißner, Augsburg 2000. (221) Pb. DM 29,-.

SCHÜTTE HEINZ (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche*. Ökumenische Überlegungen zu einer Reform des Papstamts. Bonifatius/Paderborn u. Lembeck/Frankfurt/M 2000. (232) Geb. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,80.

SCHMIDINGER HEINRICH, *Hat Theologie Zukunft?* Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. Topos plus/Tyrolia, Innsbruck 2000. (110) TB.

THURNER INGRID, *Verurteilt zum Dienen?* Frauen Leben in der Kirche. Styria, Graz 2000. (191) Geb. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,-.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ KLEIN STEPHANIE, *Gottesbilder von Mädchen*. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (228) Kart. DM 39,90/S 291,-/sFr 37,-.

SCHNEIDER RENATE UND KARL-HERMANN, *Von Noach bis Paulus*. Biblische Rollenspiele für Kinder im Grundschulalter. Bonifatius, Paderborn 2000. (192) Kart. DM 26,80/S 196,-/sFr 25,50.

BIBELWISSENSCHAFT

■ ADNA JOSTEIN, *Jesu Stellung zum Tempel*. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II./119) Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (502) Brosch. DM 98,-.

DILLMANN RAINER/MORA PAZ CÉSAR, *Das Lukas-Evangelium*. Ein Kommentar für die Praxis. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (435) Brosch. DM 44,-.

FISCHER GEORG, *Wege in die Bibel*. Leitfaden zur Auslegung. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2000. (195) Geb.

JAROŠ KARL, *Jesus von Nazareth*. Geschichte und Deutung. Philipp von Zabern, Mainz 2000. (381, zahlr. Abb.) Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 62,-.

KROCHMALNIK DANIEL, *Schriftauslegung – Das Buch Exodus im Judentum*. (NSK-AT 33/3) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (183) Kart. DM 39,80.

MAYR BERNHARD (Hg.), *Jericho und Qumran*. Neues zum Umfeld der Bibel. (est Neue Folge Bd. XLV) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (326) Kart.

OTTO ECKART (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*. (SBS 189) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2000. (149) Kart. DM 47,80.

RAU ECKHARD, *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern*. Eine methodenkritische Untersuchung. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (180) Kart. DM 48,90/S 357,-/sFr 45,50.

REEMTS CHRISTIANA, *Schriftauslegung – Die Psalmen bei den Kirchenvätern*. (NSK-AT 33/6) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (216) Kart. DM 44,-.

DOGMATIK

■ MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Priestertum und Diakonat*. Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Johannes Einsiedeln, Freiburg 2000. (192) Geb. DM/sFr 31,-/S 226,-.

ETHIK

■ D'ARCY MAY JOHN, *After Pluralism*. Towards an Interreligious Ethic. (Religion und Theologie im Asien-Pazifik-Kontext, Bd. 1) Lit, Münster 1999. (168) Brosch. DM 39,80.

LIENKAMP ANDREAS, *Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption*. Eine christlich-sozialethische Relecture. Schöningh, Paderborn 2000. (803) Geb. DM 198,-.

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

■ HEINE SUSANNE, *Frauenbilder – Menschenrechte*. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie. (Mensch – Natur – Technik, Bd. 11) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1999. (159) Geb.

JENSEN ANNE/LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Was verändert Feministische Theologie?* Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung (Graz, Dezember 1999). (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2000. (224) Kart. DM 39,80.

VON KELLENBACH KATHARINA/SCHOLZ SUSANNE (Hg.), *Zwischen-Räume*. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 1) Lit-Verlag, Münster 2000. (163) Kart. DM 39,80.

KIESOW ANNA, *Löwinnen von Juda*. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 4) Lit-Verlag, Münster 2000. (224) Kart. DM 39,80.

STRUBE SONJA ANGELIKA, *„Wegen dieses Wortes...“* Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24 – 30. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2000. (354) Kart. DM 49,80.

FESTSCHRIFTEN

■ URBAN HANS JÖRG; *„Damit die Welt glaube“*. Der Ökumenische Prozess im Dienst des christlichen Zeugnisses. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Bonifatius, Paderborn 2000. (302) Kart.

WOLLBOLD ANDREAS/PITTNER BERTRAM (Hg.), *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag. (EthSt 80) St. Benno, Erfurt 2000. (436) Engl. Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINERT WOLFGANG, *Das Christentum*. Atem der Freiheit. Herder, Freiburg 2000. (320) Geb. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,-.

KLAUSNITZER WOLFGANG, *Gott und Wirklichkeit*. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (392) Kart.

PFLIEDERER GEORG, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert.* (BHTH 115) Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (496) Geb. DM 198,-.

RATZINGER JOSEPH/MAIER HANS, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen.* (Bd. 348) Topos plus/Lahn-Verlag, Kevelaer 2000. (104) TB. DM 12,80/S 93,-/sFr 12,80.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BECHT MICHAEL, *Pium consensus tueri.* Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melancton und Johannes Calvin. (rst 144) Aschendorff, Münster 2000. (XIV + 589) Kart. DM 142,-.

BERNDT RAINER (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer.* Akademie-Verlag, Berlin 2000. (500) Geb. DM 168,-.

VON DEN BRINCKEN ANNA-DOROTHEE, *Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung.* Kohlhammer, Stuttgart 2000. (134) Kart. DM 39,90/S 291,-/sFr 37,-.

BROX NORBERT, *Das Frühchristentum.* Schriften zur Historischen Theologie. Herder, Freiburg 2000. (463) Geb. DM 86,-/S 628,-/sFr 82,-.

GANZ JÜRGEN/FRÜH MARGRIT (Hg.), *Das Erbe der Kartäuser.* Akten des III. Internationalen Kartäuserkongresses in der Kartause Ittingen vom 1.–5. Dezember 1999. (An. Cart. 160) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2000. (196) Kart.

GATZ ERWIN, *Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.* Bd. VI: *Die Kirchenfinanzen.* Herder, Freiburg 2000. (512) Geb. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-.

GODER HARALD, *Die Kartause zum Vogelsang bei Jülich.* Band 1: Bau und Ausstattung – Archiv und Bibliothek – Historische Übersicht. (An. Cart. 162) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2000. (494, Bildteil) Kart.

GRESCHAT MARTIN, *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft.* Kohlhammer, Stuttgart 2000. (208) Kart DM 39,90/S 285,-/sFr 36,-.

GYSEL IRENE/HELBLING BARBARA (Hg.), *Zürichs letzte Äbtissin: Katharina von Zimmern 1478–1547.* NZZ-Verlag, Zürich 2000. (213) sFr 38,50/DM 48,-/S 350,-.

KLEYMANN SIEGFRIED, *„... und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden.“* Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879–1949). Echter, Würzburg 2000. (498) Brosch. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

KÖHN JOACHIM, *Beobachter des Vatikanum I.* Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 4) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (423) Kart.

KRONTHALER MICHAELA, *Christentum und Kirche in der Steiermark.* Bd. 5: Prägende Frauen der steirischen Kirchengeschichte. Echo, Kehl am Rhein 2000. (50, zahlr. Farbbl.)

LEINSLE ULRICH G., *Studium im Kloster.* Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633–1783. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium Fasc. 20) Praemonstratensia vzw/Averbode/Belgien und Prämonstratenserstift Schlägl 2000. (455) Brosch. S 500,-.

KUNST

■ RAUCHENBERGER JOHANNES, *Biblische Bildlichkeit.* Kunst – Raum theologischer Erkenntnis. Schöningh, Paderborn 2000. (455, Bildteil) Kart.

LITURGIE

■ HEINZ ANDREAS, *Die Eucharistiefeyer in der Deutung syrischer Liturgieerklärer.* Paulinus, Trier 2000. (291) Kart. DM 58,-.

MEYER HANS BERNHARD, *Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes.* (Liturgica Oenipontana, Bd. 1) Lit-Verlag, Münster 2000. (344) Geb. DM 79,80.

STECK WOLFGANG, *Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingierzeit.* (MThSt I/35) Eos, St. Ottilien 2000. (227) Geb.

MISSION

■ MIOTK ANDRZEJ, *Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika ‚Maximum Illud‘.* (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin 51) Steyler Verlag, Nettetal 1999. (265) Kart. DM 48,-.

PASTORALTHEOLOGIE

■ GEBHART DÖRTE, *Menschenfreundliche Diakonie.* Exemplarische Auseinandersetzungen um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder. Neukirchener, Vluyn 2000. (331) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 73,-.

HASLINGER HERBERT (Hg.), *Praktische Theologie.* Band 2: Durchführungen. Grünewald, Mainz 2000. (548) Geb. DM 64,-.

HEMMERLE KLAUS/MATTES DOROTHEE (Hg.), *Briefe an Kinder und junge Leute*. Ein Bischof beantwortet Kinderfragen. Neue Stadt, München 2000. (248) Geb. DM 34,-/S 248,-/sFr 33,-.

ROELOFSEN ABRAHAM, *Das Predigtgespräch in der Gemeinde als Element der Gemeindebildung*. Eine empirische Untersuchung zur kommunikativen und theologischen Kompetenz in der Gemeinde. (S.Th.P.S. 43) Echter, Würzburg 2000. (359) Brosch.

SCHWARZ ANDREA/STIPINOVICH ANGELO, *Mit Handy, Jeans und Stundenbuch*. Persönliche Erfahrungen aus dem pastoralen Alltag. Herder, Freiburg 2000. (200) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

PHILOSOPHIE

■ HALBMAYR ALOIS, *Lob der Vielheit*. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus. (STS 13) Tyrolia, Innsbruck 2000. (459) Brosch. S 540,-/DM 74,-/sFr 71,-.

HUNDECK MARKUS, *Welt und Zeit*. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre. Echter, Würzburg 2000. (420) Brosch. DM 56,-/S 409,-/sFr 53,-.

MALL RAM ADHAR, *Mensch und Geschichte*. Wider die Anthropozentrik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000. (208) Geb. DM 74,-/S 540,-/sFr 67,-.

MOXTER MICHAEL, *Kultur als Lebenswelt*. Studien zum Problem einer Kulturtheologie. (HUTH 38) Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (434) Geb. DM 178,-.

MÜLLER KLAUS/WENDEL SASKIA, *Philosophische Grundlagen der Theologie*. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. (Theologie 4) Lit-Verlag, Münster 2000. (432) Brosch. DM 44,80.

RAJMOHAN GEORGE, *Speaking Across Boundaries*. A Theoretical Study on Intercultural Relationship Focusing on the Communication Theory of Habermas. Carmel International Publishing House, Trivandrum (India) 1998. (304) Kart.

SEDMAK CLEMENS, *Lokale Theorien und globale Kirche*. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht. Herder, Freiburg 2000. (370) Kart. DM 58,-/S 423,-/sFr 55,-.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ ZÖLLER CHRISTA, *Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie*. (Religion und Biographie, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2000. (220) Kart.

RELIGIONSGESCHICHTE

■ GÖSSMANN ELISABETH (Hg.), *Eva Gottes Meisterwerk*. (Archiv für philosophie- und theologisch-geschichtliche Frauenforschung 2) Iudicium, München 2000. (497) Kart. DM 60,-/S 438,-/sFr 54,50.

HÖING ANNETTE, *„Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit“*. Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive. (MthA 63) Oros, Altenberge 2000. (519) Kart. DM 88,-.

KHOURY PAUL, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*. (Religionswissenschaftl. Studien 11/6.1) Echter/Würzburg u. Oros/Altenberge 2000. (461) Kart. DM 100,-.

KÜGLER JOACHIM (Hg.), *Die Macht der Nase*. Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte - Bibel - Liturgie. (SBS 187) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2000. (191) Kart. DM 47,80/S 349,-/sFr 45,-.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

■ LANGTHALER RUDOLF, *„Gottvermissen“ – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft?* Die neue Politische Theologie (J.B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. (ratio fidei, Bd. 4) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (244) Kart.

SCHWIND GEORG, *Das Andere und das Unbedingte*. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion. (ratio fidei, Bd. 3) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (353) Kart.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Die Weltreligionen zur Zukunft – Tendenzen und Entwürfe*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 23) Steyler Verlag, Nettetal 2000. (116) Kart.

SPIRITUALITÄT

■ INSTITUT FÜR SPIRITUALITÄT MÜNSTER (Hg.), *Grundkurs Spiritualität*. Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2000. (340) Kart. DM 98,-/S 715,-/sFr 93,-.

KUSCHEL KARL-JOSEF, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Patmos, Düsseldorf 1999. (767) Geb. DM 68,-/S 496,-/sFr 62,-.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, 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 und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz –
Privatuniversität, 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

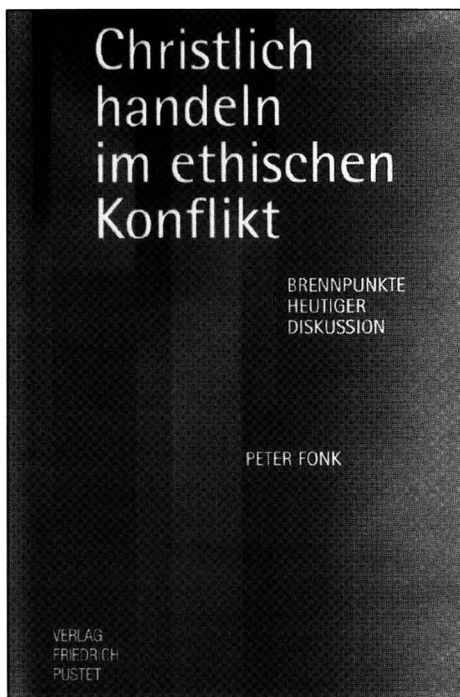
Sitz: D-93051 Regensburg

Gesellschafter: Friedrich Pustet GmbH

Geschäftsführung: Elisabeth Pustet

Grundlegende Richtung: Katholisch

Das kleinere Übel **oder: Der Ernstfall der Ethik**



- Gerechtfertigter Krieg im Namen der Menschenrechte?
- Der Traum vom perfekten Baby
- Der Täter hat sein Leben verwirkt!
- Recht auf Leben – Recht auf Sterben
- Gemeinde der offenen Tür oder für immer ausgesperrt?

Auf neuestem Diskussionsstand bietet Peter Fonk Antwortversuche und verantwortbare Entscheidungshilfen auf aktuelle sowie brisante Fragen und Konflikte der Moralthologie.

Peter Fonk

Christlich handeln im ethischen Konflikt

Brennpunkte heutiger Diskussion

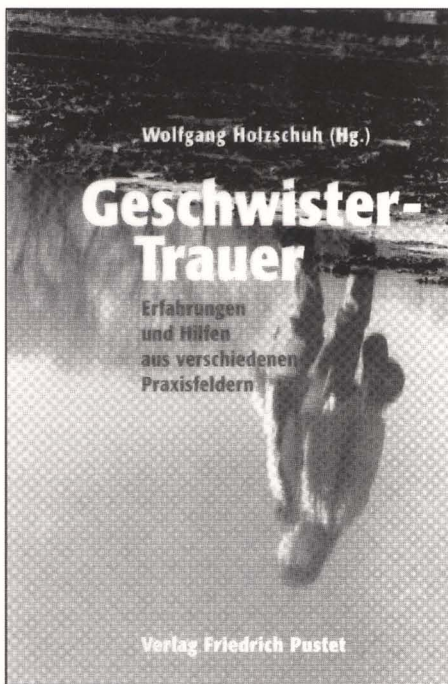
207 Seiten, kart.

DM 38/Sfr 36.-/öS 277,-

ISBN 3-7917-1718-9

Verlag Friedrich Pustet D-93008 Regensburg





**Gibt
es
meinen
Bruder
noch
im
Himmel?**

**Wolfgang Holzschuh (Hg.)
Geschwister-Trauer
Erfahrungen und Hilfen aus
Verschiedenen Praxisfeldern
216 Seiten, kart.
DM 29,80/sFr 28.-/öS 218,-
ISBN 3-7917-1728-6**

Der Verlust eines Geschwisters bedeutet den Verlust einer Person, die niemand sonst ersetzen kann. Besonders – aber nicht nur – Kindern und jungen Menschen fällt die Bewältigung eines solchen, meist tragischen Todesfalles schwer.

Konkrete Erfahrungen sowie wissenschaftliche Beiträge bieten Anregungen und Hilfestellungen für alle, die mit Trauernden in Berührung kommen.

Verlag Friedrich Pustet D-93008 Regensburg



THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

ZUGÄNGE ZUR BIBEL

Hauerland · „Lebendig ist das Wort Gottes“

Hubmann · Bibelauslegung im Wandel

Kremer · Das leere Grab – ein Zeichen

Fischer · Feministische Exegese

Böhmisch · Vom Bibelleser zum Experten

Schreiter · Weltethos – eine Illusion?

Sattler · Kirchengemeinschaft und Eucharistie

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Das Christentum (H. Sauer)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Kirchenmusik, Liturgie, Mission,
Ökumene, Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität

2 2001

149. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2001

Schwerpunktthema: Zugänge zur Bibel

Winfried Haunerland: „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift	114
Franz D. Hubmann: Bibelauslegung im Wandel	125
Jacob Kremer: Das leere Grab – ein Zeichen. Zur Relevanz der historisch-kritischen Exegese für die Verkündigung	136
Irmtraud Fischer: Feministische Exegese – eine Herausforderung	146
Franz Böhmisch: Vom Bibelleser zum Experten – eine Lebensaufgabe für alle	156

Abhandlungen:

Robert Schreiter: Weltethos – eine Illusion?	167
Dorothea Sattler: Kirchengemeinschaft und Feier der Eucharistie. Zur Diskussion um einen folgenreichen Zusammenhang	179

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	192
--	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Hanjo Sauer: Das Christentum (Wolfgang Beinert)	199
--	-----

Besprechungen: Aktuelle Fragen (200), Bibelwissenschaft (201), Fundamentaltheologie (203), Kirchengeschichte (205), Kirchenmusik (211), Liturgie (213), Mission (216), Ökumene (219), Pastoraltheologie (219), Philosophie (221), Spiritualität (222)

Eingesandte Schriften	222
Impressum	letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität 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>

Univ.-Prof. Dr. Dr. habil. Winfried Haunerland (*Chefredakteur*),

Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*),

Ass. Mag. Franz Böhmisch, Univ.-Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,

Hon.-Prof. Dr. Dr. habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der Ass. Mag. Franz Böhmisch, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Irmtraud Fischer, Regina-Pacis-Str. 1a, D-53113
Univ.-Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Franz D. Hubmann, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. Dr. Jacob Kremer, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Dorothea Sattler, dorothea.sattler@uni-muenster.de
Univ.Prof. DDr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Robert Schreiter, rschreit@ctu.edu

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!

Das neuerwachte Kirchenbewusstsein am Beginn des 20. Jahrhunderts brachte neben der liturgischen und ökumenischen Bewegung eine neue Hinwendung zur Heiligen Schrift hervor, die ihren kirchenamtlichen Höhepunkt in der Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Heilige Offenbarung „Dei Verbum“ hatte. Die Bibel wird darin als bleibender und verbindlicher Bezugspunkt für die Theologie und das ganze kirchliche Leben angesprochen. In der Tat weiß sich die systematische Theologie stärker als in früheren Zeiten durchgängig auf ihr biblisches Fundament bezogen, und die wissenschaftlichen Bemühungen um die Erforschung der Bibel dürften selten so intensiv gewesen sein wie in der jüngsten Vergangenheit.

Umfassender als noch vor wenigen Jahrzehnten werden Texte aus der Heiligen Schrift im Gottesdienst der Kirche vorgetragen, und obwohl es statistisch weniger auffällig ist, so kann man doch wahrnehmen, dass auch an der kirchlichen Basis, in Pfarrgemeinden und Spiritualitätskreisen, die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift zu den Konstanten geistlicher Vertiefung gehört.

Wie aber sind diese Schriften zu lesen, damit sie zur Erkenntnis des Wortes Gottes führen? Und wer entscheidet über die richtige Lektüre und Interpretation? Zu Recht kann man darauf hinweisen, dass das Lehramt nicht über der Heiligen Schrift steht, sondern in dieser auch eine kritische Instanz findet. Naheliegender scheint es da, in der Exegese jene letzte Autorität zu suchen, die über wahre und falsche Auslegung zu entscheiden hat. Doch dass die Wissenschaft mit ihren wechselnden Me-

thoden und Hypothesen keine überzeitliche Verbindlichkeit beanspruchen kann, wird jeder bestätigen müssen, der sich nur ein wenig in der Theologiegeschichte der letzten Jahrzehnte umschaut. Der alleinige Rückgriff auf die je eigene subjektive Intuition wäre freilich das Ende jeder kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft und führte unweigerlich zur religiösen Überforderung aller.

Fragen stellen sich also schnell ein, wenn über den theologisch verantworteten Umgang mit der Heiligen Schrift nachgedacht wird. Dass es nicht nur eine einzige theologisch verantwortete Form der Beschäftigung mit der Schrift gibt, dürfte schon eine erste wichtige und grundlegende Erkenntnis sein. Gerade in der Vielfalt des Zuganges erschließen sich immer neue Facetten dessen, was uns von Gott im Wort der Heiligen Schrift offenbart werden soll. Weder ist die liturgische Schriftlesung durch das Studium der Bibel zu ersetzen, noch werden wissenschaftliche Bemühungen durch die private oder gemeinsame Schriftmeditation überflüssig. Dass nicht zuletzt neuere exegetische Ansätze wie die feministische oder befreiungstheologische Exegese dabei auch spirituell anregend sein können, bestätigt diese gegenseitige Verwiesenheit.

Die gewaltigen exegetischen, hermeneutischen und bibeltheologischen Anstrengungen der jüngeren Vergangenheit lassen eine Zwischenbilanz sinnvoll erscheinen. So wollen die Beiträge in diesem Heft Orientierungshilfe sein und zugleich anregen, auch selbst immer wieder unterschiedliche Zugänge zur Heiligen Schrift zu suchen.

Ihre Redaktion

Dieser Auflage liegt eine Information über unsere Ostaktion bei. Wir bitten um Beachtung.

WINFRIED HAUNERLAND

„Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12)

Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift

Bei aller Wertschätzung der Sakramente ist im vergangenen Jahrhundert auch in der katholischen Kirche die Bedeutung der Schrift wieder stärker ins Bewusstsein getreten. So gehört seit dem II. Vatikanischen Konzil die Verkündigung des Wortes Gottes zu jeder gottesdienstlichen Versammlung. Welchen Zugang zur Schrift die Liturgie eröffnet, fragt der Linzer Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie. (Redaktion)

Wer sich einem biblischen Text nähern will, kann dies auf verschiedene Weise tun. In der jüngeren Exegese bekam der biblisch bezeugte Endtext – nach einer Phase, in der vor allem nach der Vorgeschichte des einzelnen Textes gefragt wurde – in der synchronen Auslegung eine neue Aufmerksamkeit. Auf wachsendes Interesse stößt mittlerweile – im deutschsprachigen Raum besonders im Bereich der Psalmenexegese – die sogenannte kanonische Exegese, in welcher der einzelne Text konsequent als Teil des biblischen Kanons ausgelegt wird: als Teil des Psalmenbuches, als Teil des Alten Testaments und als Teil der christlichen Bibel¹. Angeregt durch diese neueren Bemühungen der Exegese scheint die Frage sinnvoll zu sein, welche Konsequenzen sich für das Verständnis der Schrift und einzelner Peri-

kopen aus ihrem liturgischen Sitz im Leben der Kirche heute ergeben. Ausgehend von einigen Beobachtungen zum konstitutiven Zusammenhang von Bibel und Liturgie soll gefragt werden, inwiefern die gottesdienstliche Feier das Verständnis der in ihr verkündigten Schriftlesungen bestimmen kann².

Die Bibel als liturgisches Buch

Der vorzügliche Ort, an dem gläubige Menschen biblischen Texten begegnen, ist der Gottesdienst. Natürlich gibt es auch die private oder gemeinsame Bibellektüre³. Und doch dürften – wie in den Zeiten vor Erfindung des Buchdruckes – auch heute Schrifttexte mehr innerhalb der Liturgie gemeinschaftlich gehört als in anderen Kontexten von einzelnen gelesen werden. In der

¹ Vgl. zum Beispiel *Norbert Lohfink*, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, in: *JBTh* 3 (1988) 29–53.

² Neben dem wörtlichen Schriftgebrauch in der Schriftlesung kennt die Liturgie auch noch andere Formen, in der das Wort Gottes lebendig wird, auf die aber hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu *Albert Gerhards*, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS Ernst Dassmann. Hg. v. *Georg Schöllgen/Clemens Scholten* (JAC.E 23). Münster 1996, 177–190; im Blick auf die Psalmen auch *Albert Gerhards*, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Messfeier, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. FS Norbert Lohfink. Hg. v. *Erich Zenger* (Herders Biblische Studien 18). Freiburg u. a. 1998, 355–379.

³ Immerhin heißt es in der 13. Shell-Jugendstudie: „In der Bibel lesen 1% aller Befragten sehr oft, 2% oft, 19% selten und 79% nie“ (*Werner Fuchs-Heinritz*, Religion, in: *Deutsche Shell* [Hg.]: Jugend 2000. Bd. 1. Gesamtkonzeption und Koordination Arthur Fischer u. a. Opladen 2000, 157–180, 167).

Kirche hat Schriftlesung mit Selbstverständlichkeit immer zur gottesdienstlichen Versammlung gehört⁴. Waren am Anfang mit „Schrift“ allein die Bücher der jüdischen Bibel gemeint, so war nicht zuletzt die öffentliche Verlesung der Apostelbriefe und der Evangelien im Gottesdienst ein wesentliches Element bei der Herausbildung des Neuen Testaments und seiner kanonischen Umgrenzung. Zu den Kriterien, ob ein Buch kirchlich anerkannt war, gehörte etwa im sogenannten Canon Muratori (vermutlich Ende des 2. Jahrhunderts) „die öffentliche Verlesung im Gottesdienst“⁵. Es ist sogar im Blick auf einzelne biblische Schriften vermutet worden, dass sie von Anfang an für den liturgischen Gebrauch konzipiert waren⁶. Auf jeden Fall wird man sagen können, dass die Bibel selbst wesentlich als liturgische Sammlung zu verstehen ist. Sie enthält jene Schriften, die im Gottesdienst gebraucht wurden und die unter anderem deshalb auch kanonischen Rang bekamen⁷. Freilich ist die Bibel nicht irgendein liturgisches Buch neben den anderen, sondern in gewisser Weise das liturgische Buch, das die höchste Würde hat und als einziges unersetzlich ist. Denn so wichtig unter ekklesialem Gesichtspunkt auch viele andere Texte und

Ordnungen der Liturgie sind, sie unterscheiden sich grundlegend von den Schrifttexten. Zwar wählt die Kirche aus der Heiligen Schrift einzelne Texte für ihre Feiern aus, kann aber diese Texte nicht ändern oder ergänzen. Bei allen übrigen liturgischen Texten hat die Kirche die Freiheit und bisweilen sogar die Verpflichtung, zu verbessern und zu verändern, zu ergänzen und zu ersetzen. In der beachtenswerten Pastoralen Einführung in das Messlektionar (PEM)⁸ wird zu Recht darauf hingewiesen, dass der Gottesdienst „ganz aus dem Wort Gottes lebt“ (PEM 3) und dass „die biblischen Lesungen nicht durch andere, nicht-biblische Lesungen ersetzt werden“ (PEM 12) dürfen⁹.

Insofern nach dem 2. Vatikanischen Konzil zu jedem Gottesdienst in seiner Voll- oder Regelform auch die Schriftlesung gehört, wird die konstitutive Bedeutung der Heiligen Schrift für die Feier des Gottesdienstes und die Kirche insgesamt deutlich. Was aber charakterisiert die liturgische Schriftlesung? Was ist ihr eigentliches Ziel? Was unterscheidet sie damit auch von anderen Weisen der Beschäftigung mit biblischen Texten? Nach dem Willen des 2. Vatikanischen Konzils sollte bei der Messreform eine reichere Peri-

⁴ Vgl. zum gemeinsamen Ursprung von „Heiligen Schriften“ und Liturgie die anregenden Überlegungen von Klaus-Peter Jörns, *Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift?* In: ALW 34 (1992) 313–332.

⁵ Bruce M. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. Düsseldorf 1993, 193.

⁶ Für G. D. Kilpatrick ist das Matthäusevangelium eine Art „Perikopenbuch, aus dem man vorgelesen und gepredigt hat“ (J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II. Teil*. Freiburg/Basel/Wien 1988, 527).

⁷ Vgl. zur Entstehung des Kanons auch *Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VAS 115). Bonn 1993, 82f. „In diesem Prozess haben viele Faktoren eine Rolle gespielt: ...die Feststellung, dass sie [=die Schriften] ... in der christlichen Liturgie verwendet wurden“.

⁸ Die Pastorale Einführung in das Messlektionar ist abgedruckt in: *Die Feier der heiligen Messe. Messlektionar. Bd. I: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A. Einsiedeln u. a. 1982, 11*–40**; auch Kleinausgabe. *Die Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C. Einsiedeln u. a. 1985, 11*–40**; *Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77)*. 7., korr. Auflage Bonn 1998, 191–238; EDIL/DEL beziehungsweise *Kaczynski/Rennings* 4057–4181.

⁹ Beachtet man die theologische Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche und ihren Gottesdienst, so ist der Austausch von Schriftlesungen durch nichtbiblische Lesungen ein Eingriff in die Integrität des christlichen Gottesdienstes, der noch problematischer ist als die Verwendung nichtapprobierter Hochgebetstexte.

kopenordnung geschaffen werden, „so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgelesen werden“ (SC 51). Das heißt jedoch nicht, dass die Verlesung der Schrifttexte nur einer besseren Bibelkenntnis dienen sollte. Denn „Liturgie ist ... mehr als eine bloße Lehr- oder Informationsveranstaltung“¹⁰. So wie es bei der Auswahl und Verlesung der Schrifttexte nicht darum geht, möglichst immer wieder originell zu sein und unbekannte und neue Texte zu präsentieren, so geht es auch beim Hören und Rezipieren der Texte nicht um intellektuelle Lernerfolge. Solche Beschäftigungen mit der Schrift sind auch notwendig, können aber nicht das eigentliche Ziel der liturgischen Feier des Wortes Gottes sein.

Nach der Lehre des Konzils ist Christus selbst gegenwärtig „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (SC 7)¹¹. Das Wort Gottes hat also „kraft der ihm eigenen realen, heilswirkenden Gegenwart des Herrn anamnetischen Charakter“¹². Wo immer das Wort Gottes verkündet wird, wird nicht nur von Gottes Taten in der Vergangenheit gesprochen, sondern es wird sein Heil gegenwärtig. So kommt dem Wort Gottes genau das zu, was von der Liturgie, zumal der sakramentalen Liturgie im Allgemeinen und der eucharistischen Liturgie im Besonderen vielen vertraut ist: „Was vom Gottesdienst gilt, das kann auch vom Wort Gottes gesagt werden. In beiden

wird das Mysterium Christi vergegenwärtigt und in je eigener Weise ständig weitergeführt.“ (PEM 5) Folgerichtig heißt es in der Pastoralen Einführung in das Messlektionar: „Durch das Wort Gottes wird das Heilswerk unaufhörlich gegenwärtiggesetzt und fortgeführt und findet im gottesdienstlichen Tun sogar erst seinen vollen Ausdruck. So wird der Gottesdienst zur dauernden, vollen und wirksamen Verkündigung des Wortes Gottes.“ (PEM 4)

Zu Recht werden also der Gottesdienst und seine Wortverkündigung als Heilsereignis bestimmt. Freilich geht es hier nicht allein um ein nur behauptetes und gleichsam abstrakt geglaubtes Heilsereignis. Vielmehr zielt natürlich die Begegnung mit dem Wort Gottes auf die Antwort der Glaubenden. „Wenn die versammelte Gemeinde im Wortgottesdienst die Verkündigung des Glaubens hört, empfängt sie auch heute von Gott das Wort des Bundes; sie muss aber auf dieses Wort im selben Glauben antworten, damit sie immer mehr zum Volk des Neuen Bundes wird.“ (PEM 45)

Das Heilsereignis der Wortverkündigung ist insofern ein Begegnungsereignis. Albert Gerhards hat aus dem Ereignischarakter des Wortgottesdienstes gefolgert, dass „seine Gestalt den psychologischen Gesetzen der Aufnahme und Umsetzung des Gehörten“¹³ unterliegt. „Schon aus den Alltagssituationen zwischenmenschlicher Kommunikation ist plausibel, dass ein veränderndes Wort Zeit braucht, um zu wirken. Dies gilt insbe-

¹⁰ Albert Gerhards, Das Wort, das zum Ereignis wird. Überlegungen zur Wirkweise des Wortes im Gottesdienst, in: BiLi 64 (1991) 135–140, hier 137.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 496–557.

¹² Otto Nußbaum, Von der Gegenwart Gottes im Wort, in: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS Theodor Schnitzler. Hg. v. Josef G. Plöger. Freiburg/Basel/Wien 1980, 116–132, 126.

¹³ Gerhards (s. Anm. 10) 138f.

sondere für die Ermahnung und Zurechtweisung, aber auch für die Ermunterung und den Trost. Die angesprochene Person muss erst die Phase der Verinnerlichung durchstehen, bevor sie zur bejahenden Antwort frei wird.“¹⁴ Schon von hierher dürfte einsichtig sein, dass die meditative Aufnahme des Wortes Gottes in Stille und Gesang nicht nebensächlich ist, sondern wesentlich zur gottesdienstlichen Verkündigung gehört. Ebenso steht auch das Gebet nicht verbindungslos neben den Schrifttexten, sondern soll die gläubige Antwort auf das aktuell in das Heute der Gemeinde zugesagte Wort Gottes sein.

Schriftlesung in der Liturgie als lebendiges Begegnungsgeschehen zielt also auf den bewussten und verständigen Mitvollzug der Feiernden. Die entscheidende Frage ist allerdings dabei nicht, was einst der Verfasser mit diesen Worten gemeint hat oder warum dieser Text seinen Weg in den Kanon der Schrift gefunden hat. Solche Fragen sind legitim und können durchaus auch für die Auslegung hilfreich sein. Entscheidend aber ist vielmehr, was Gott mit diesem Text heute den jetzt zum Gottesdienst Versammelten sagen will. Inwiefern hier die konkrete Feier selbst noch einmal Deutungshilfen gibt, ist deshalb nun zu fragen.

Liturgische Perikopenordnungen als Interpretament der Schrift

Jede Perikopenauswahl ist bereits ein Beitrag zur Rezeption der Heiligen Schrift. Denn Texte, die nie vorgetragen

werden, sind auf Dauer weniger bekannt als solche, die in einem regelmäßigen Rhythmus vor allem an den Sonn- und Feiertagen innerhalb der Messfeier verlesen werden. Nicht selten werden jedoch in einer liturgischen Feier auch mehrere Schrifttexte vorgelesen. Für die Feier der Messe ist dies regelmäßig vorgesehen, wobei für die Messfeier an Sonn- und Feiertagen die geltende Leseordnung sogar drei Schriftlesungen vorschreibt¹⁵, zu der man den Antwortpsalm noch als vierten biblischen Text hinzurechnen kann. Weil so mehrere Schrifttexte in unmittelbarem Zusammenhang zu Gehör kommen, wird auch ihre Rezeption sich gegenseitig beeinflussen (können) – unabhängig davon, ob diese Lesungen aufeinander abgestimmt sind oder nicht. „Die verschiedenen Texte tragen einander und erklären sich gegenseitig. Und das ist die Urgestalt christlicher Auslegung der Schrift“ – ihre „Auslegung durch die Liturgie“.¹⁶

Nun wurde die offizielle Perikopenordnung der katholischen Liturgie nicht erst im Kontext des 2. Vatikanischen Konzils diskutiert. Vor allem im Blick auf die Messfeiern an Sonn- und Feiertagen war innerhalb der liturgischen und biblischen Bewegung des 20. Jahrhunderts mehrfach eine größere Auswahl an Schrifttexten gewünscht worden. Aus biblischer Perspektive schien es wichtig, dass alle wesentlichen Texte und insofern natürlich auch Texte des Alten Testaments den Gläubigen vorgetragen würden. Das eher liturgische Anliegen war, Leseordnung und Feste beziehungsweise Kirchen-

¹⁴ *Gerhards* (s. Anm. 10) 139.

¹⁵ Es ist ein Sonderrecht des deutschen Sprachgebietes, dass aus pastoralen Gründen auf eine der beiden Lesungen vor dem Evangelium verzichtet werden kann. Manches spricht dagegen, dass diese deutsche Sonderregel im Rahmen der Messbuchrevision und der Übernahme der bereits approbierten *Editio typica tertia* des *Missale Romanum* Bestand haben soll und wird.

¹⁶ *Norbert Lohfink*, *Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluss an die Osternacht*, in: *GuL* 61 (1988) 98–107, 102.

jahreszeiten besser aufeinander abzustimmen. Im Blick auf die Katechese sollte eine bessere Perikopenordnung „alle wesentlichen Glaubenslehren enthalten und Ausgangspunkt für eine systematische Katechese der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sein können“¹⁷. Alle drei Anliegen wurden auch bei der Vorbereitung des Konzils und der Liturgiekonstitution aufgegriffen¹⁸. Zweifellos war das erneuerte Messlektionar vor dem Hintergrund der vorkonziliaren Leseordnung ein echter Fortschritt, der auch als solcher weitgehend einhellig begrüßt wurde. In den letzten Jahren mehren sich jedoch kritische Anmerkungen und Vorschläge für Korrekturen beziehungsweise eine entschiedene Weiterführung der Reform. Es geht dabei unter anderem um wichtige alttestamentliche Texte, die nie zur Verkündigung kommen¹⁹, und um die Marginalisierung biblischer Frauenditionen und frauenfreundlicher Texte²⁰. Doch nicht diese systemimmanent lösbaren „Schönheitsfehler“ der Reform sind hier von Interesse²¹. Für die Frage der liturgischen Schriftinterpretation ist vielmehr das Zueinander der unterschiedlichen Schrifttexte von weit größerer Bedeutung. Vor allem die Ordnung der Schrifttexte für die Sonntage in der Zeit im Jahres-

kreis wird zunehmend kritisiert. Bekanntlich sieht die derzeitige Leseordnung einen dreijährigen Zyklus vor, wobei im sogenannten Lesejahr A für die Evangelien an den Sonntagen im Jahreskreis eine Bahnlesung (*lectio semicontinua*) aus dem Evangelium nach Matthäus, für das Lesejahr B aus dem Evangelium nach Markus, für das Lesejahr C aus dem Evangelium nach Lukas vorgesehen ist. Die erste Lesung wird nun grundsätzlich aus dem Alten Testament genommen, wobei für die Auswahl des konkreten Textes ein Bezug zum Tagesevangelium konstitutiv ist²².

Alttestamentler haben mehrfach Kritik nicht nur an der Auswahl oder Zusammenstellung einzelner Texte, sondern an dem zugrundeliegenden Prinzip geübt. In der Tat besteht die Gefahr, dass alttestamentliche Texte so um ihren je eigenen Sinn gebracht werden, weil sie nur wegen eines Bezugs zu einem ganz bestimmten Evangeliumstext gewählt und gelesen werden. Darüber hinaus wurden nicht innerbiblisch die wichtigsten alttestamentliche Texte gesucht, sondern solche, die sich von den vorgängig bestimmten Evangeliumsparikopen her ergeben. Schließlich bleibt der Verdacht, dass die alttestamentlichen Texte nur insofern geschätzt sind, als sie Verhei-

¹⁷ Elmar Nübold, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*. Paderborn 1986, 113. Vgl. zur Diskussion insgesamt ebd. 19–114.

¹⁸ Vgl. ebd. 115–130.

¹⁹ Vgl. Franz-Josef Ort Kemper, In der Leseordnung vernachlässigte Texte aus dem Alten Testament, in: *Liturgie und Frauenfrage*. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (*Pietas liturgica* 7). St. Ottilien 1990, 415–431.

²⁰ Vgl. etwa Birgit Janetzky, Ihre Namen sind im Buch des Lebens. Frauengeschichte und erneuertes Lektionar, in: *Liturgie und Frauenfrage*. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (*Pietas liturgica* 7). St. Ottilien 1990, 415–431.

²¹ Vgl. etwa als sinnvolles Modell, das kurzfristig und für das Sprachgebiet realisierbar wäre: Die Frau in der Bibel. Vorschläge für Ergänzungen zum Messlektionar, in: *Studien und Entwürfe zur Messfeier*. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. v. Eduard Nagel. Freiburg/Basel/Wien 1995, 115–118.

²² Vgl. PEM 106. – Zu den verschiedenen Arten des Bezuges vgl. mit Beispielen Nübold (s. Anm. 17) 288–291, zu inhaltlichen Gesichtspunkten 291–293.

lungscharakter für die neutestamentlichen Schriften haben²³.

Völlig unabhängig von den übrigen Schrifttexten ist an den Sonntagen im Jahreskreis als zweite Lesung eine Bahnlesung aus der neutestamentlichen Briefliteratur vorgesehen. Da der Antwortpsalm auf die alttestamentliche Lesung bezogen ist und der Halleluja-Ruf auf den Evangeliumstext, steht die neutestamentliche „Epistel“ völlig disparat innerhalb des Wortgottesdienstes, wodurch eine biblische Homilie häufig gezwungen ist, entweder diesen Text allein auszulegen oder ihn ganz auszublenden. Auch für den aufmerksamen Mitvollzug der gesamten Feier erscheint vielen das Fehlen eines erkennbaren roten Fadens hinderlich zu sein.

Nun hat Heinz Schürmann aus bibeltheologischen, liturgischen und homiletischen Gründen dafür plädiert, auch die neutestamentliche Lesung aus den Apostelbriefen auf das Evangelium abzustimmen²⁴. Bei der Suche nach solchen konsonanten Episteln zeigt sich allerdings, dass nur selten verschiede-

ne Vorschläge miteinander übereinstimmen²⁵. Im Übrigen sind für solche neutestamentliche Episteln ähnliche Fragen zu stellen wie für die derzeitige alttestamentliche Lesung: Wer bestimmt das entscheidende Motiv, das zum Kriterium der Auswahl wird? Wird durch die Auswahl der passenden Begleitlesungen eine bestimmte Fragestellung vorgegeben, so dass auch die Bedeutungsfülle der Evangelienperikopen aus dem Blickfeld geraten kann? Wird die neutestamentliche Briefliteratur am Ende auch nur auf jene Texte hin befragt, die möglichst harmonisch zu den Evangelien passen? Und werden damit am Ende gerade jene Texte ausgeschlossen, die ganz andere Fragen behandeln als die Evangelien und so eine wirkliche Ergänzung bilden würden?

Die gleichen Fragen drängen sich auch auf bei dem wohl ambitioniertesten und zugleich kreativsten Vorschlag für eine neue Leseordnung, den Hansjakob Becker als Perikopenordnung „Patmos“ vorgelegt hat²⁶. Becker möchte für die Sonntage nach Pfings-

²³ Vgl. zur Kritik an der Perikopenordnung aus alttestamentlicher Perspektive *Georg Gafus*, Das Alte Testament – Stiefkind der Perikopenordnung, in: Leseordnung (s. Anm. 19) 29–46; ausführlich jetzt auch *ders.*, Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen (EHS 23/687). Frankfurt u. a. 2000; *Georg Braulik*, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. FS Hans Bernhard Meyer. Hg. v. *Reinhard Messner/Eduard Nagel/Rudolf Pacik* (ITS 42). Innsbruck/Wien 1995, 50–76, hier 50–54.

²⁴ Vgl. *Heinz Schürmann*, Das apostolische Kerygma als Interpretationshilfe für das vierfache Evangelium. Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis, in: *Surrexit Dominus vere*. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J. J. Degenhardt. Hg. v. *Josef Ernst* und *Stephan Leimgruber*. Paderborn 1995, 173–187.

²⁵ Vgl. die Übersicht zweier Vorschläge ebd. 182–185; zusammen mit weiteren Vorschlägen auch *Heinz Schürmann*, Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae, in: *Schrift und Tradition*. FS Josef Ernst. Hg. v. *Knut Backhaus/Franz Georg Untergaßmair*. Paderborn u. a. 1996, 395–441.

²⁶ Vgl. *Hansjakob Becker*, Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes, in: Leseordnung (s. Anm. 19) 103–113; *ders.*: Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae, in: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. Hg. v. *Ansgar Franz* (Pietas liturgica 8). St. Ottilien 1997, 659–689; kritisch dazu *Erich Zenger*, Das Erste Testament im Ordo lectionum missae. Anmerkungen zu den Thesen von H. Becker, in: ebd. 691f; *Norbert Lohfink*, Perikopenordnung „Patmos“. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker, in: *BiLi* 70 (1997) 218–232.

ten eine heilsgeschichtlich verstandene Bahnlesung aus dem AT vorsehen, die in jedem Jahr von der Erschaffung des Menschen (Gen 2) bis zum Buch der Makkabäer verläuft. In dem von Becker geplanten vier Lesejahren ständen die jeweiligen Sonntage unter einem bestimmten Namen (zum Beispiel Abel, aber auch Abraham I und Abraham II). Die neutestamentlichen Perikopen wären dabei konsonant zu den alttestamentlichen Leittexten. Wichtige alttestamentliche Perikopen würden in jedem Jahr vorgetragen, dabei aber jeweils mit anderen neutestamentlichen Texten verbunden. Kritisch wird diesem Vorschlag entgegengehalten, dass die heilsgeschichtliche Anordnung nicht der inneren Logik des AT entspreche. Wie bei den anderen Ordnungen bleibt allerdings auch die Frage, ob nicht die normative Zuordnung eine faktische Beschränkung der Auslegung und Rezeption der Texte selbst mit sich bringt.

Nun hat Georg Braulik vorgeschlagen, an den Sonntagen im Jahreskreis neben die Bahnlesung aus den Evangelien auch eine Bahnlesung aus der Tora zu stellen²⁷. Sein Ziel ist es dabei, eine Perikopenordnung zu finden, die innerbiblischen Kriterien folgt. Dem Stellenwert, den die Evangelien im Kanon des Neuen Testaments haben, entspricht nach seiner – auch von Norbert Lohfink geteilten und begründeten²⁸ – Vorstellung die Bedeutung, die dem Pentateuch im Kanon des Alten Testaments zukommt. Der

Eigenwert der Perikopen aus der Tora und aus den Evangelien ist bei seinem Vorschlag ohne Zweifel gewahrt²⁹. Zwischen den beiden Bahnlesungen soll entweder eine zur Tora-Lesung konsonante Lesung aus den übrigen Schriften des Alten Testaments oder eine zum Evangelium konsonante Epistel vorgelesen werden. Für diese Begleittexte gelten insofern natürlich die oben aufgeworfenen Fragen weiter. Im Blick auf die derzeitige Perikopenordnung und die hier vorgestellten neuen Vorschläge zeigt sich deutlich, dass grundsätzlich eine gegenseitige Interpretation der Schrifttexte gewollt ist, die konkrete Zuordnung allerdings nicht sofort zu einer tieferen Erkenntnis der Schrifttexte führen muss, sondern den Zugang zum Text auch konditioniert und damit einschränkt. Dies gilt nicht nur für die Texte, die in Zuordnung zum Evangelium (oder zur Toralesung) als Leittext ausgewählt werden, sondern auch für den Leittext, insofern er im Licht des konsonanten Begleittextes gelesen und gehört wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich noch einmal die Frage, ob die Idee eines einheitlichen Leitgedankens und einer fixen thematischen Zuordnung von Lesungstexten durch die amtlichen Perikopenordnungen wirklich jene Lösung ist, der die Zukunft gehören sollte. Vielleicht ist es doch nicht so unfruchtbar, wenn die Schrifttexte einer offiziellen Leseordnung nach ihrem jeweiligen Eigenwert und Eigengewicht ausgewählt werden. In diesem

²⁷ Vgl. Braulik (s. Anm. 23)

²⁸ Vgl. Norbert Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: ThPh 71 (1996) 481–494, wiederabgedruckt in: Leseordnung (s. Anm. 19) 122–137; ohne Anmerkungen unter der Überschrift: Der Tod am Grenzfluss. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel, in: ders.: Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexe neu erschlossen. Freiburg/Basel/Wien 1999, 11–28; kritisch dazu Rudolf Mosis, Pentateuch als Bahnlesung und Tod des Mose. Zu einer aktuellen Kontroverse, in: TThZ 109 (2000) 139–160.

²⁹ Auszuklammern ist dabei natürlich die Frage, was es bedeutet, wenn Christen wie die Juden die Tora lesen, sie aber nicht halten. Vgl. auch den Hinweis auf mögliche Reaktion gläubiger Juden auf eine christliche Bahnlesung der Tora bei Mosis (s. Anm. 28) 160 Anm. 47.

Zusammenhang ist es zumindest beachtenswert, dass in den reformatorischen Traditionen die gottesdienstlichen Schriftlesungen in der Regel vom Predigttext zu unterscheiden sind³⁰.

Denkbar wäre es natürlich, dem einzelnen Prediger eine größere Freiheit zu gewähren, bei Bedarf zu dem Text, den er auslegen will, ad hoc andere Begleittexte zu wählen³¹. Denkbar ist aber auch, dass häufiger sich zeigt, was schon bei der jetzigen Leseordnung zu bemerken ist: Auch zwischen Texten, die nicht aus einem sachlichen Zueinander ausgewählt wurden, ergeben sich ganz unvermutet Bezüge, allerdings nicht auf einer oberflächlichen Ebene der Stichwortassoziation, sondern erst dann, wenn man nach der Botschaft Gottes durch diese Texte für heute fragt. Grundlegender als alle gewollten Konstruktionen erhellen solche Einsichten die Einheit der Schrift, die durch die Verlesung unterschiedlicher Teile der Bibel in der Liturgie bezeugt wird.

Die Feier als Deuterahmen liturgischer Schriftlesung

Mit der liturgischen Verlesung eines Bibeltextes ist ohne jeden weiteren Kommentar bereits deutlich, dass dieser Text zu den Schriften gehört, die für das Selbstverständnis der feiernden Gemeinde normativ sind. Denn die gottesdienstliche Versammlung ist etwas grundsätzlich anderes als ein

Kongress von Literaturwissenschaftlern. Nicht um eine distanzierte Beschäftigung mit interessanten Texten geht es in der Liturgie. Die Glaubensgemeinschaft feiert vielmehr ihren Glauben und hört dabei auf jene Texte, die sie als Urkunde ihres Glaubens ansieht. Die abschließende Bezeichnung der Lesungen als „Wort des lebendigen Gottes“ macht im Ritus deutlich, dass es der Kirche um Gott und seine offenbarende Anrede geht. Selbst in der Auseinandersetzung mit sperrigen biblischen Texten bleibt noch die Frage nach dem, was Gott jetzt im Heute denen sagen will, die dieses Schriftwort hören und feiern.

Dass diese Texte aber als Glaubenstexte verstanden werden und gehört werden sollen, zeigt sich auch darin, dass in Gebet und Glaubensbekenntnis Antwort auf diese Texte gegeben wird. Ein einziges Beispiel muss hier genügen. In der Oration, die in der Osternacht auf die Lesung vom Durchzug durch das Rote Meer folgt, heißt es:

„Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen.

Was einst dein mächtiger Arm an einem Volk getan hat,

das tust du jetzt an allen Völkern:

Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharaos befreit

und durch die Fluten des Roten Meeres geführt;

nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.“³²

³⁰ Vgl. dazu die differenzierten Hinweise bei Peter C. Bloth, Die Perikopen, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Karl-Heinz Bieritz. Leipzig/Göttingen 1995, 715–727.

³¹ Freilich verlangt dies eine große Kenntnis der Schrift und eine Disziplin, nicht nur die jeweils leichtesten oder sympathischen Texte zum Ausgangspunkt zu wählen. Ohne Zweifel würde eine solche Vollmacht die Gefahr mit sich bringen, dass auch wichtige Texte, die in der Perikopenordnung enthalten wären, faktisch nur selten verlesen würden.

³² Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Einsiedeln u. a. [88].

Der Gebetsausschnitt lässt erkennen: Es geht nicht um eine abgeschlossene Geschichte, an die man sich nur noch nostalgisch erinnert, sondern das erzählte Handeln Gottes hat eine Ausstrahlung bis in die Gegenwart („deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen“). Ja mehr noch, das Geschehen damals findet seine Fortsetzung im Heute der Kirche. Wer ein solches Gebet vorträgt oder zu diesem Gebet sein zustimmendes „Amen“ spricht, hat bereits die zuvor gehörte Lesung interpretiert, gläubig angenommen und als verlässlich anerkannt.

Zu Recht hat Norbert Lohfink jüngst darauf hingewiesen, dass im gottesdienstlichen Vollzug nicht nur die verschiedenen biblischen Texte, sondern alle Texte aufeinander bezogen werden. Also erhellen und interpretieren sich auch biblische und liturgische Texte gegenseitig³³. Die Beziehungen der Texte untereinander müssen dabei von den Autoren der jüngeren Texte nicht intendiert sein. Diese sogenannte Intertextualität wird „oft erst im Kopf des Rezipienten hergestellt“³⁴. Doch geht es in der Liturgie nicht nur um solche Intertextualität, denn es sind nicht nur Texte, die sich gegenseitig interpretieren. Die liturgische Schriftlesung ist ja immer Teil einer konkreten liturgischen Feier. Soll liturgische Schriftauslegung nicht abstrakte Text-

exegese, sondern Teil der Liturgie selbst sein³⁵, dann muss auch die liturgische Feier für das Verständnis der Texte Konsequenzen haben.

So kann man gerade im Blick auf die Lesungen der Osternacht zeigen, dass es hier nicht um Texte geht, die allein im Sinn eines eindimensionalen Schemas von (alttestamentlicher) Verheißung und (neutestamentlicher) Erfüllung zu lesen sind. Es geht gerade nicht um die (dunkle) Vorgeschichte, auf deren Hintergrund die Botschaft von der Auferstehung umso heller aufleuchtet. Die feierliche Eröffnung der Osternacht durch das Osterlob im „Exsultet“ gibt allen Texten bereits das entscheidende Vorzeichen³⁶. Die eine und in gewisser Weise einheitliche Botschaft der Osternacht ist, dass Gott neues Leben schenkt. Alle Erzählungen sind insofern eben Rettungsgeschichten.

Konkret sei das zumindest angedeutet an der zweiten Lesung der Osternacht, der Erzählung von der Opferung des Isaak beziehungsweise vom Opfer des Abraham (Gen 22), einem „der sperrigsten, ja auch skandalösesten Texte der ganzen Bibel“³⁷. Für das Verständnis des Textes ist es wichtig, dass es in Gen 22 nicht um Isaak geht. „Es geht um Abraham: Gott prüft den alten Patriarchen, ob er in Isaak sich selber preiszugeben bereit ist. Der Tod eines

³³ Vgl. Norbert Lohfink, *Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie*, in: *StdZ* 218 (2000) 247–259, hier 249.

³⁴ Lohfink (s. Anm. 33) 247. – Auch wer nicht allen praktischen Vorschlägen Lohfinks zustimmen kann, sollte nicht abstreiten, dass solche zwischentextliche Bezüge in den lateinischen Vorlagen der liturgischen Texte existieren, in den deutschen Textfassungen deutlicher beachtet werden und Rückwirkungen für das Verständnis der biblischen Schriftlesungen haben könnten.

³⁵ Vgl. *SC* 52, *AEM* 41.

³⁶ Vgl. Georg Braulik, *Die alttestamentlichen Lesungen der drei österlichen Tage. Ein Beitrag zur Erneuerung des Römischen Messlektionars*, in: *LJ* 48 (1998) 3–41, 20f.

³⁷ Irmtraud Fischer, *Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die „Opferung“ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und Gen 22 im Kontext*, in: *Streit am Tisch des Wortes?* (s. Anm. 26) 17–36, hier 17. – Zur Perikope vgl. jetzt auch Georg Steins, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20)*. Freiburg u. a. 1999.

alten Mannes wäre der vorgegebene Lauf der Dinge. Will Gott nach Abraham selber greifen, so muss er nach seiner einzigen Zukunft greifen: nach dem Sohn, der ihm jenseits seiner biologischen Möglichkeiten (Gen 18) noch geboren wurde.“³⁸ Weil Abraham aber seine ganze Zukunft Gott nicht vorenthält, wird ihm von Gott Segen in Fülle verheißen, Nachkommen, zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meeresstrand³⁹. Wenn diese Erzählung in der Osternacht vortragen wird, dann interpretiert dieser Text das österliche Taufgeschehen und wird selbst von diesem wieder gedeutet: Hier in der Taufe erwachsen dem Abraham Nachkommen so zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meeresstrand. Zugleich aber wird auch deutlich, dass die Zukunft der Kirche wie die Zukunft Abrahams ganz von Gott kommt. Letztlich geht es bei der Erzählung um das Paschamysterium, das in Christus Ereignis wird und jeden Menschen betrifft: Wir machen unsere Zukunft nicht und können unser Leben nicht festhalten. Vielmehr gilt: Wir gewinnen das Leben nur, wenn wir es verlieren⁴⁰. Insofern liegt es nahe, dass Gen 22 in der Osternacht als Rettungserzählung und Auferstehungsperikope gelesen wird.

Im Blick auf die Osternacht und ihre Schriftlesungen kann man mit Josef Wohlmuth sagen: „Die Liturgie gibt die hermeneutische Regel: Lies den

Schöpfungshymnus von Gen 1 als Auferstehungstext; lies die Auferstehungsperikopen als Schöpfungstexte, die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte; verstehe als ntl. Gemeinde die atl. Prophetien als messianische Texte, die durch Jesu Auferweckung gerade in ihrem Verheißungscharakter erhalten bleiben.“⁴¹

Was hier für die Feier der Osternacht gesagt ist, hat natürlich auch seine Berechtigung im Blick auf andere Gottesdienste. In unseren Sonntagsmessen müsste es konsequenzenreich sein, dass hier Schriftlesungen innerhalb der Eucharistiefeier ausgelegt werden. Auch hier zeigt das Paschamysterium mit seiner verwandelnden Kraft durchaus eine mögliche Richtung an: Es geht um unsere Verwandlung oder – wie es die so genannten Kommunionepiklesen im Hochgebet sagen – darum, „dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit“⁴². Gefragt werden könnte also, inwiefern die Schrifttexte selbst auch auf eine solche Verwandlung der Feiernden zum Lobe Gottes hin zielen. Aber natürlich wären auch noch andere Bezüge wahrzunehmen, so dass Schrifttexte und eucharistische Liturgie sich gegenseitig interpretieren und das nicht nur bei explizit eucharistischen Texten⁴³.

³⁸ Fischer (s. Anm. 37) 26.

³⁹ Vgl. Gen 22,17.

⁴⁰ Vgl. Lk 17,33 u. ö.

⁴¹ Josef Wohlmuth, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg 1992, 166. – Zur Fragestellung vgl. jetzt auch Georg Steins: „Dies ist die Nacht“. Die alttestamentlichen Schriftlesungen in der Struktur der Osternacht, in: *Gottesdienst* 35 (2001) 17–19.

⁴² Viertes Hochgebet, in: *Die Feier der heiligen Messe. Messbuch* (s. Anm. 32) 508.

⁴³ Knapp, aber treffend zur Komplexität der hier angerissenen Aufgabe der Homilie Thomas Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*. Hg. v. W. Pannenberg/Th. Schneider (Dialog der Kirchen 9). Freiburg/Göttingen 1995, 72–121, hier 106f.

Schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, dass die derzeitige Leseordnung dieselben Texte häufig zu unterschiedlichen Anlässen vorsieht. Besonders oft können beispielsweise die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5, 1–12a) vorgelesen werden⁴⁴. Dabei macht es einen Unterschied, bei welcher Gelegenheit diese Perikope auszulegen ist. Vielleicht liegt es nahe, am 4. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr A) und am Montag der 10. Woche zu fragen, was der Verfasser des Evangeliums seiner Gemeinde damals sagen wollte und was dies für uns heute bedeutet. An den Heiligenfesten wäre eher zu zeigen, inwiefern die jeweiligen Heiligen das Programm der Seligpreisungen in ihrem Leben anschaulich machen. Bei der Feier der Firmung und der Trauung so wie bei der Feier der Jungfrauenweihe und Ordensprofess bietet sich die Überlegung an, was durch die Perikope von der Berufung der Christen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen und Ständen deutlich werden kann. Als Trostwort erklingt der Text beim Begräbnis eines Erwachsenen, in anderer Weise auch bei einer Messe für Christen, die um des Glaubens willen verfolgt werden. Und vielleicht wird in den Messen „Für den Fortschritt der Völker“, „Um

Frieden und Gerechtigkeit“ und „Um Versöhnung“ mit den Seligpreisungen in ganz eigener Weise die Hoffnung auf ein neues Miteinander der Menschen genährt.

Soll der Schrifttext wirklich im Heute der Gemeinde zum Klingen kommen, dann sind jedenfalls die Feieranlässe für das Verständnis des Textes nicht nebensächlich. Die Anlässe und konkreten liturgischen Feiern sind der Rahmen, in dem der Schrifttext nun steht und zu dem er in dieser Stunde gehört. Selbst wenn der Prediger davon absieht, werden die Mitfeiernden bewusst oder unbewusst jene Beziehungen suchen und geistig neue Intertextualität herstellen. Weil die Heilige Schrift von bleibender Aktualität ist, kann dies nicht ausbleiben.

Wenn aber Gottes Wort auch heute lebendig und kraftvoll ist, dann gilt dies nicht zuletzt für seine Vergewärtigung in der liturgischen Versammlung der Glaubenden. Das letzte Ziel dort ist nämlich nicht die geistig-intellektuelle Auseinandersetzung. Geglaubt und gehofft wird vielmehr, dass Gottes Wort nicht leer zu ihm zurückkehrt, sondern bewirkt, was er will, und all das erreicht, wozu er es ausgesandt hat⁴⁵.

⁴⁴ Vgl. zur Verwendung von Mt 5,1–12a beziehungsweise 12 im Messlektonar: Die Schriftlesungen der Messe. Stellenverzeichnis in der Reihenfolge der biblischen Bücher (Pastoralliturgische Hilfen 8). Trier 1993, 32.

⁴⁵ Vgl. Jes 55,11.

FRANZ D. HUBMANN

Bibelauslegung im Wandel

Die Geschichte der Exegese zeigt, dass es keine einheitliche wissenschaftliche Methode der Annäherung an biblische Texte gibt. Der Linzer Professor der alttestamentlichen Wissenschaft untersucht, wie sich im letzten Jahrhundert das Verhältnis des Lehramtes zur Exegese gewandelt hat und welche Aufgaben sich der katholischen Bibelwissenschaft heute stellen. (Redaktion)

„Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft“, diesen Titel hat Norbert Lohfink einer Sammlung seiner Reden und Aufsätze gegeben, die er vor mehr als dreißig Jahren, also kurz nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichte. Der Titel ist trefflich gewählt, ging es doch in jener Zeit vor allem um die Verteidigung, Verbreitung und Umsetzung der Aussagen der Konzilskonstitution „*Dei Verbum*“, um welche sich Lohfink in ganz besonderer Weise verdient machte. Schon im Entstehungsprozess dieses Konzilsdokuments hat Lohfink eine interessante Rolle am Rande gespielt; die Verteidigung seiner These am Päpstlichen Bibelinstitut wurde nämlich unter anderem als Demonstration der Bedeutung moderner exegetischer Arbeit für das rechte Verständnis der Hl. Schrift gestaltet und sollte somit auf die Konzilsväter einwirken.¹

Wenn man die Entstehungsgeschichte der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung“ studiert, versteht man sehr wohl, warum eine solche Demonstration angebracht war;

kaum ein anderer Text war nämlich von derart heftigen Auseinandersetzungen begleitet wie dieser. Ein Streitpunkt unter anderen war die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Auslegung der Heiligen Schrift, in welcher viele eine Bedrohung des kirchlichen Schriftverständnisses selbst sahen, da die Irrtumslosigkeit zur Disposition zu stehen schien. Daher wollten einige ein Dokument, welches die Exegeten streng an das Magisterium der Kirche binden sollte. Dazu kam es jedoch nicht; das von der „Ottaviani-Partei“² vorgelegte Schema fand so wenig Zustimmung, dass Papst Johannes XXIII. eine Neubearbeitung anordnete und damit jenen Weg eröffnete, welcher nach dem Urteil von Joseph Ratzinger „ein entscheidendes Stück Konzilsgeschichte“ darstellte und am Ende jenes Dokument erbrachte, von welchem Ratzinger sagen kann: „Der Text verbindet die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft und eröffnet damit neu dem Glauben den Weg ins Heute.“³

¹ Es wird berichtet, dass über vierhundert Bischöfe und 16 Kardinäle an dieser Feier teilnahmen. Vgl. die Einleitung der Redaktion zum Aufsatz von *Norbert Lohfink*, Augustin Bea und die Freiheit der biblischen Forschung, in: *Orientierung* 45 (1981) 129–134.

² So die Bezeichnung von S. Freyne „Bibel und Theologie – eine ungelöste Spannung“, in: *Concilium* 35 (1999) 18–23; Zitat 18.

³ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung, in: *LThK. E* 2 (1967) 498–503; Zitate 502f.

Selbst wenn die Konstitution nicht alle anstehenden Fragen klärt⁴, so unterstreicht sie nach den Worten von Ratzinger dennoch, „dass es keinen Weg mehr an der historisch-kritischen Methode vorbei gibt und dass sie gerade als solche einem Anspruch der Sache der Theologie selbst entspricht“⁵. Diese Absicherung der exegetischen Wissenschaft ist im Rahmen des Weges, den die katholische Bibelwissenschaft im 20. Jh. gegangen ist, sicherlich der Höhepunkt. Sie gibt dem eine neue Festigkeit, was Papst Pius XII. 1943 mit der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ für die Bibelauslegung vorgab im 50. Jahr nach der ersten Bibelenzyklika von Papst Leo XIII. „*Providentissimus Deus*“. Diese Stationen markieren den Weg der katholischen Bibelauslegung in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Es ist ein sehr verschlungener Weg gewesen mit langen Durststrecken und manchen Gefahren für die Exegeten⁶, aber auch ein Weg mit überraschenden Wendungen.

Wenn man also über die Wandlungen der Bibelauslegung und die Frage der Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse nachdenken will, dann muss man diesen Rahmen mitbedenken. Dazu kommt, dass katholische Bibelauslegung im europäischen Kontext nicht isoliert von der protestantischen gesehen werden

kann. Auch wenn lange Zeit eine strikte Trennung herrschte, so verfolgte man dennoch auf katholischer Seite die Entwicklung auf der protestantischen sehr aufmerksam. Die protestantische Seite sah umgekehrt jedoch keine Notwendigkeit, sich mit der katholischen Exegese zu beschäftigen; das Standardwerk „*Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*“ von Hans-Joachim Kraus braucht für das ausgehende 19. Jh. nur wenige Seiten, um die katholische Exegese zu beschreiben.⁷

1. Vor und nach „*Providentissimus Deus*“

In seiner Ansprache anlässlich der Veröffentlichung des jüngsten Dokumentes zur Hl. Schrift von der Päpstlichen Bibelkommission „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ hat Papst Johannes Paul II. sich auch kurz mit den Enzykliken seiner Vorgänger befasst.⁸ Andeutungsweise kommt die geistes- und theologiegeschichtliche Situation zur Sprache, welche die Veröffentlichung von „*Providentissimus Deus*“ durch Papst Leo XIII. im Jahr 1893 veranlasste: es war vor allem die rationalistische Kritik an der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Bibel, welche

⁴ Darauf machte schon Ratzinger in seinem Kommentar aufmerksam. Vgl. weiters vor allem den Aufsatz von N. Lohfink, *Der weiße Fleck in Dei Verbum*, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35, sowie den vorhin genannten Aufsatz von S. Freyne (Anm. 2).

⁵ LThK. E 2 (1967) 499.

⁶ Der Aufsatz von St. Hartdegen, *The Influence of the Encyclical Providentissimus Deus on Subsequent Scripture Study*, in: CBQ 5 (1943) 141–159 enthält auf S. 155–158 eine grobe Aufzählung von verhängten Sanktionen.

⁷ Vgl. H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 2. Aufl. 1969, § 68, 290–294; in den späteren Paragraphen kommen jedoch weitere Seitenblicke vor, die durchaus die positiven Ansätze würdigen und zugleich auf die Einschränkungen hinweisen, welchen die exegetische Arbeit unterlag (vgl. 377ff; 397; 433f; 454; 485f). Im Aufsatz von R. Smend, *Richtungen. Ein Rückblick auf die alttestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, in: ZThK 97 (2000) 259–275, kommt katholische Wissenschaft nicht vor. Der Aufsatz zeigt aber in feiner Art die Pendelbewegungen auf, welche die atl. Wissenschaft durchgemacht hat und wie sie zur Zeit wieder – zum Beispiel in der Spätdatierung von Texten – zu alten Positionen zurückkehrt.

⁸ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115, 8–10.

nicht nur durch die immer bedeutender werdenden Naturwissenschaften, sondern auch durch die sogenannte liberale Exegese und ihre Nachbardisziplinen, die Orientalistik und die Geschichtswissenschaften, massiv in Frage gestellt wurde. Diese Kritik suchten katholische Theologen dadurch zu entkräften, dass sie die göttliche Inspiration nur für die Glaubens- und Sittenfragen beanspruchen wollten, die anderen, wie zum Beispiel die historischen, geographischen oder naturwissenschaftlichen Aussagen der biblischen Autoren jedoch menschlich begrenzt sein ließen. Einer solchen Lösung trat Leo XIII. mit seiner Enzyklika entschieden entgegen; es gehe nicht an, dass man die Inspiration beschränke oder den menschlichen Autoren Irrtümer unterschiebe, denn Gott „ist ihnen so beim Schreiben beigestanden, dass sie all das, und zwar nur das, was er selbst gebot, sowohl im Geist recht erfassten, als auch gläubig niederschreiben wollten und mit unfehlbarer Wahrheit angemessen ausdrückten: andernfalls wäre nicht er selbst der Urheber der gesamten heiligen Schrift“ (DH 3293). Auch wenn vielleicht, so der Papst weiter, zur Zeit nicht alle Schwierigkeiten eindeutig lösbar seien, so habe doch der Grundsatz zu gelten, dass zwischen den Aussagen der Heiligen Schrift und den Ergebnissen der anderen Wissenschaften kein wirklicher Widerspruch bestehen könne. Man solle daher auf beiden Seiten die

Studien intensivieren, dann werde man entsprechende Lösungen finden.⁹ Mit dieser Enzyklika hat Leo XIII. gewiss zunächst einmal Klarheit geschaffen und wichtige Anstöße für die weitere Forschung gegeben. Die Diskussion ging jedoch weiter, denn die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel auf der protestantischen Seite machte ungeheure Fortschritte und gelangte zu Ergebnissen, die katholischerseits nicht ignoriert werden konnten. Insbesondere ist an den hohen Entwicklungsstand zu denken, den die Erklärung der Entstehung des Pentateuchs erreicht hatte. Diese Erkenntnisse hat Julius Wellhausen schließlich zu einem kritischen Entwurf der Geschichte Israels zusammengefasst, welcher den historischen Wert der biblischen Überlieferungen geradezu auf den Kopf stellte. Den Überlieferungen von der Patriarchen- und der Mosezeit sei kaum etwas Historisches zu entnehmen. „Nur die großen Grundzüge der Vorgeschichte, die allgemeinsten Voraussetzungen aller einzelnen Erzählungen über dieselbe, lassen sich nicht als erdichtet begreifen.“¹⁰ Die Gesetzesreligion, als welche das Alte Testament Wellhausen nach den Vorschriften des Pentateuch erscheint, ist ein nachprophetisches Produkt und als solches bereits eine Erstarrung, welche letztlich in den Pharisäismus führe. Vorstufe des Christentums sei dagegen die kraftvolle prophetische Religion, welche den Höhepunkt des AT darstellt.¹¹

⁹ Zur Erreichung dieses Ziels hat Leo XIII. noch insofern beigetragen, als er zum einen die Päpstliche Bibelkommission ins Leben rief, welche über das rechte Studium der Bibel wachen sollte (vgl. *Litterae Apostolicae „Vigilantiae“* vom 30. Oktober 1902 in: *Enchiridion Biblicum* 137ff), zum anderen aber schon die Errichtung einer Ausbildungsstätte zur Spezialisierung in den biblischen Disziplinen plante; die tatsächliche Gründung dieses Päpstlichen Bibelinstitutes geschah jedoch erst unter seinem Nachfolger, Pius X., im Jahre 1909 (vgl. *Litterae Apostolicae „Vinea electa“* vom 7. Mai 1909 in: *Enchiridion Biblicum* 282ff).

¹⁰ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 10; (zitiert nach H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 270)

¹¹ So vor allem nach B. Duham, vgl. dazu H.J. Kraus, *Geschichte*, 275ff.

Diese kühne Rekonstruktion der Geschichte Israels und der Entwicklung seiner Religion hat nicht nur weite Kreise in ihren Bann gezogen, sondern auch heftige Ablehnung ausgelöst. Wellhausen selbst hat daraus die Konsequenz gezogen und die theologische Professur aufgegeben. Katholischen Exegeten fehlten vielfach die Voraussetzungen, in diese Diskussion einzugreifen. Einige reagierten mit strikter Ablehnung dieser radikalen und die ‚Wahrheit der Bibel‘ zerstörenden Sicht. Nur wenige versuchten vorsichtig, diese neuen Erkenntnisse aufzunehmen und in den Rahmen der katholischen Sichtweise einzupassen¹²; sie mussten dafür freilich allerlei Zurechtweisungen ertragen. Ursache waren die „Responsae“ der Päpstlichen Bibelkommission, welche diese mutigen Versuche zunichte machten.¹³

Im Nachhinein kann man schwer verstehen, warum man in Rom – bei aller Besorgnis um die Wahrheit der Heiligen Schrift – sogar so weit ging, überholte Positionen in literarischen Randfragen wie Autorschaft und Entstehungszeit mit so großem moralischen Druck einzuschärfen. Zu gleicher Zeit aber übersah man den wachsenden Antisemitismus mit seinem grundsätzlichen Hass gegen das Alte Testament, der sich auch gegen die Kirchen wandte.

Besonders betroffen von den „Responsae“ war auch Gen 1–3; diese Texte waren als strikt historische Texte aufzufassen und im wörtlichen Sinn zu

verstehen (vgl. DH 3512–14); einzig die Schöpfungstage musste man nicht als solche von 24 Stunden sehen (vgl. DH 3519) – eine Auffassung, die noch heute herumgeistert. Protestantische Exegese jedoch hatte zu jener Zeit schon längst Quellen und – nicht zuletzt auch durch Vergleiche mit altorientalischen Texten – die literarischen Formen der Texte unterschieden und war so zu einer sehr differenzierten Sicht der Dinge gekommen.

Wenn dazu noch die Paradiesessünde etwas mit dem 6. Gebot zu tun hatte, dann musste das wörtliche Verständnis von Gen 3 in dieser sündenängstlichen Zeit umso stärker wirken. Man wundert sich daher nicht, wenn eine spätere, halbherzige Änderung der Position¹⁴ bei vielen Menschen wiederum Gewissensprobleme erzeugte und es eines großen Aufwandes bedurfte, die neue Sichtweise zu erklären und als eine darzustellen, die man ohne Angst vertreten dürfe. Meiner Meinung nach war dieser Umschwung nicht nur die größte Herausforderung für die Gläubigen in Sachen Hl. Schrift, sondern auch die Ursache dafür, dass man misstrauisch wurde gegenüber der Bibel und so manchen Formen der Bibelauslegung. Dazu kam schließlich noch die nationalsozialistische Hetzpropaganda.

Katholischerseits hat man jedoch weiter nur die strikte Authentizität der Texte verteidigt und dabei mit Genugtuung darauf hingewiesen, dass die neuere Forschung Wellhausen und

¹² Besonders zu nennen sind M. J. Lagrange, der Gründer der „École Biblique“ in Jerusalem, A. van Hoonacker, Professor in Louvain, F. von Hummelauer, aber natürlich auch A. Loisy als tragischer Fall.

¹³ Diese Responsae verpflichteten katholische Exegeten u.a. darauf, Mose für den Autor des Pentateuchs, Jesaja für den Autor des ganzen Prophetenbuches, Gen 1–3 für historische Texte zu halten, u.a.m. Nach dem Willen des Papstes waren diese Entscheidungen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich anzunehmen, wer sich weigere und sie in Wort oder Schrift bekämpfe, sündige schwer (vgl. Motu proprio „*Praestantia Scripturae Sacrae*“ vom 18. November 1907, in: DH 3503).

¹⁴ Vgl. dazu die Kritik von S. Freyne in: Concilium 35 (1999) 19.

seine Anhänger immer mehr widerlege. So sah es vor allem Augustin Bea, der in seinen diversen Forschungsberichten¹⁵, besonders jenem zur neueren Pentateuchforschung (vgl. *Biblica* 16 [1935], 175–200) gerade die Schule Wellhausens speziell im Visier hatte. Auch die protestantische Exegese hat über Wellhausen hinaus neue Wege beschritten, aber sie urteilte darüber wesentlich differenzierter¹⁶, und es gab nicht diese grundlegende Skepsis und Ängstlichkeit.¹⁷ Beiden aber fehlte das Arsenal gegen den Antisemitismus.

Es mag schon sein, dass den katholischen Exegeten mit den auferlegten Beschränkungen so manche Irrwege erspart wurden, aber den von Rom Gemaßregelten war das sicher kein Trost. Außerdem: Was hat man gewonnen, wenn die mosaische „auctoritas“ wieder stärker wird? Hängt wirklich daran die Wahrheit und Zuverlässigkeit der Heilsgeschichte? Die Antwort auf diese Fragen wird erst beim II. Vatikanischen Konzil erstritten werden, und erst dann wird man sich wieder an die wesentliche Verbindung mit dem Judentum erinnern.

2. Von „Divino afflante Spiritu“ zu „Dei Verbum“

Genau fünfzig Jahre nach „Providentissimus Deus“ und zur Feier dieses Jubiläums erschien 1943, mitten im Krieg und daher relativ unbemerkt, eine wei-

tere von Pius XII. erlassene Bibelenzyklika: „Divino afflante Spiritu“. Sie würdigt in ihrem ersten Teil die Aussagen der Vorgänger über die Hl. Schrift, ihre Interpretation und ihren rechten Gebrauch. Der zweite Teil behandelt dann die neue Situation für die Bibelwissenschaft und ihre Herausforderung. Erst im dritten Punkt dieses Teils ist die Rede von den „Neue(n) Aufgaben der Schrifterklärung“. Jetzt wird von den persönlichen Eigenarten der biblischen Schriftsteller, von den verschiedenen Darstellungsformen und den literarischen Gattungen geredet. Sie sind gleichsam Ausdruck der menschlichen Seite des Wortes Gottes und der Synkatabasis Gottes. Diese menschliche Seite gilt es zu beachten, denn damit „lassen sich viele Einwürfe widerlegen, die gegen die Wahrhaftigkeit und geschichtliche Treue der Heiligen Bücher erhoben werden“.¹⁸ Gleichzeitig ist auf diesem Wege zu erwarten, dass die noch bestehenden Schwierigkeiten im Verständnis der Heiligen Schrift „im Lauf der Zeit durch unablässige Arbeit endgültig geklärt werden“¹⁹, wobei „die katholischen Exegeten ihren Scharfblick und ihr Talent in voller Freiheit betätigen können und müssen“²⁰, ohne sich zu fürchten vor „jenem wenig klugen Eifer ... der da meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen“.²¹ Auf

¹⁵ Vgl. *StdZ* 94 (1918) 460–474; *StdZ* 114 (1927/28) 401–412; und *StdZ* 137 (1939/40) 284–290.

¹⁶ Vgl. R. Kittel, Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft, in: *ZAW* 39 (1921) 84–99.

¹⁷ Vgl. dazu die Bemerkungen von W. Baumgartner in seinem Aufsatz: „Römisch-katholische Bibelwissenschaft im Wandel“, in: *ThRu*, NF 31 (1965/66) 1–14, bes. 13: „...sie [= die Katholiken, F.H.] müssen verstehen, dass wir weniger Hemmungen haben, Irrtümer in der Bibel anzuerkennen, dass wir Inspiration und theologische Bedeutung mehr nur ihm Großen und Ganzen und im Wesentlichen annehmen... sie dürfen uns aber auch nicht verübeln, dass wir die ganze Entwicklung der alttestamentlichen Forschung seit dem 18. Jhd. etwas anders und positiver sehen...“

¹⁸ Zitiert nach: Papst Pius XII., Über die Heilige Schrift. Rundschreiben *Divino afflante Spiritu*, Amtliche Übersetzung, approbiert von der Apost. Administratur Feldkirch, 1946, 20.

¹⁹ A.a.O., 21.

²⁰ A.a.O., 22

²¹ Ebd.

dem Hintergrund dessen, was in den Jahrzehnten davor geschehen ist, sind das ganz wichtige Aussagen, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben.

Bemerkenswert ist auch, dass die Enzyklika am Schluss die Exegeten zu ihrer Aufgabe beglückwünscht und diesen Wunsch mit folgendem Wort des Hieronymus bekräftigt: „In diesen Studien leben, diese Wahrheiten betrachten, nichts anderes kennen, nichts anderes suchen: scheint euch das nicht schon hier auf Erden ein Wohnen im Himmel?“²²

Diese Enzyklika wurde zu Recht „Magna Charta“²³ und das Pontifikat Pius' XII. ein „Markstein in der Geschichte der katholischen Bibelforschung“ genannt.²⁴ Aber was die einen als Befreiung erlebten, war für die anderen eine Bedrohung der katholischen Wahrheit. So nimmt es nicht wunder, dass diese Enzyklika immer wieder angegriffen wurde bis hin zum II. Vatikanischen Konzil. Immer wieder mussten die grundlegenden Aussagen der Enzyklika wiederholt, bekräftigt und erläutert werden.

Nicht zu Ende waren auch die Maßregelungen von Professoren und deren Werken²⁵; und noch knapp vor dem Konzil wurde einigen Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes die Lehrbefugnis entzogen. Die oben erwähnten „Antworten“ der Päpstlichen Bibelkommission hingegen wurden ziemlich lautlos außer Kraft gesetzt. So

nimmt es nicht wunder, dass erst bei der Erstellung von „Dei Verbum“ jene Formulierung über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift erstritten wurde, welche den früheren Aussagen nicht widersprach und zugleich die unbestreitbaren Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft einschließen konnte²⁶. Außerdem wurde den Schriftklärern neuerlich eingeschärft, dass sie die Aussageabsicht der Hagiographen entsprechend den literarischen Gattungen der einzelnen Texte und den zeitlichen und kulturellen Bedingungen der Abfassungszeit sorgfältig erforschten. Darüber hinaus sei zu beachten, „dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens....“ (DV, Artikel 12).

In diesen Zeilen sind zwei verschiedene Aufgaben für die Exegeten enthalten; zum einem die historisch-kritische Erforschung der biblischen Texte, zum anderen aber eine Schriftauslegung, welche das Ganze der Schrift berücksichtigt, ohne genauer zu sagen, wie sich diese Erklärung zur ersteren verhalte. Ist diese Einheit und Ganzheit der Schrift auch historisch-kritisch oder eher dogmatisch zu erarbeiten? Norbert Lohfink hat in einer Analyse von Artikel 12 sehr schön gezeigt, wie die nachkonziliare Entwicklung der Bibelwissenschaft tatsächlich eine Ver-

²² A.a.O., 26.

²³ H. Haag, *Mein Weg mit der Kirche*, Zürich 1991, 32

²⁴ W. Baumgartner, in: *ThRu NF 31* (1965/66) 5.

²⁵ Der oben genannte Aufsatz von W. Baumgartner ist eine Besprechung von A. Robert/A. Feuillet (Hg.), *Einleitung in die Heilige Schrift*, Bd. I, Wien-Freiburg-Basel 1963. Baumgartner berichtet, dass dieses Werk zunächst von der Studienkongregation verboten wurde, u.a. „wegen Mangel an Ehrfurcht vor der Überlieferung und der kirchlichen Autorität. Sei den Verfassern auch guter Wille nicht abzusprechen, so könne das Buch in weiteren Kreisen doch nur beunruhigend wirken. Es sei mehr niederreißend als aufbauend“. (A.a.O., 6)

²⁶ Vgl. A. Grillmeier, *Kommentar zum III. Kapitel von Dei Verbum*, in: *LThK. E 2* (1967) 528–558.

bindung der beiden Aufgaben zuwege brachte, von der die Konzilsväter noch wenig ahnten²⁷.

3. Von „*Dei Verbum*“ in die Gegenwart

Die katholische Bibelwissenschaft der Fünfzigerjahre konnte – nicht zuletzt aufgrund der Kriegsfolgen – noch wenig von dem in Angriff nehmen, was durch die Enzyklika von Pius XII. möglich wurde. Erst die nachfolgende Zeit war von einem ungeheuren Aufschwung geprägt, der durch das Konzil ausgelöst wurde. Es galt jetzt, die Bibel zur „Seele“ zu machen, sowohl der „Theologie“, aber auch der Pastoral, der Liturgie²⁸ und der Katechese. Dieser Aufschwung hat verschiedenartigste Ergebnisse gebracht und ist zudem keineswegs geradlinig verlaufen. Die Exegeten haben im Rahmen der historischen Kritik zunächst primär die Entstehung der Texte untersucht und viele literarkritische Hypothesen entwickelt. Auf diese Weise näherten sie sich jenen Bestrebungen vom Anfang des Jahrhunderts, die damals katholischerseits heftig kritisiert wurden, und vermittelten dabei teilweise den Eindruck, als bestünde die Bibel nur noch aus unzähligen Schichten.²⁹

Nimmt man wieder Gen 1–3 als Beispiel, so wird in dieser Zeit der priesterschriftliche Schöpfungsbericht literarkritisch noch weiter kunstvoll zerlegt in einen Tat- und in einen Wortbericht, und der jahwistische kann ebenfalls nicht einheitlich sein, wie sich

leicht an diversen Einschüben (zum Beispiel die sogenannte Paradiesesgeographie, 2, 10–14) und Spannungen im Text – die Bäume in der Mitte des Gartens; das Verhältnis von Verbot (2,16f.) und den Folgen der Übertretung (3,15–19, sowie 3,22–24) u. a. m. erkennen lässt.

Auch das Studium der literarischen Formen und der Beziehung der Texte zur Umwelt wurde in Angriff genommen. Bei Gen 1 trat deshalb die Frage nach dem Verhältnis zur naturwissenschaftlichen Welterklärung in den Hintergrund; es gehe im Text nicht primär um die genaue Erklärung, *wie* die Welt entstanden ist, sondern vielmehr darum, *wer* dieser Schöpfergott sei. Denn Gen 1 sei kein quasi-naturwissenschaftlicher Bericht, sondern vielmehr ein ‚Hymnus‘ auf den Schöpfer, ein ‚Lied‘ von der Schöpfung. Der Vergleich mit altorientalischen Texten lasse dazu noch eine Entmythologisierung der Himmelskörper – Sonne und Mond als bloße Leuchten – und das ganz andere Ziel der Erschaffung des Menschen – nicht Sklave der Götter, sondern Herr der Schöpfung – deutlich erkennen. Die alte apologetische Grundhaltung ist auch in dieser Exegese noch vorhanden.

Die schon vorliegenden form- und überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen der protestantischen Exegese³⁰, welche größere Textkomplexe in den Blick nahmen, wurden eifrig rezipiert. Aus diesen Untersuchungen erwachsen in weiterer Folge aber die Fragen nach der Redaktionsgeschichte der biblischen Bücher und deren Sitz

²⁷ N. Lohfink, *Der weiße Fleck in Dei Verbum*, Artikel 12, a.a.O., bes. 31ff.

²⁸ Vgl. dazu den Beitrag von W. Haunerland in diesem Heft.

²⁹ Das kritisiert auch J. Ratzinger in seinem Beitrag „Schriftauslegung im Widerstreit“ in: *Ders.* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg 1989, 15–44.

³⁰ Man denke nur an die Untersuchungen von A. Alt zum israelitischen Recht, von G. v. Rad zum Hexateuch und von M. Noth zu den geschichtlichen Überlieferungen.

im Leben. Denn letzten Endes konnte Exegese nicht bei der Zerlegung der Texte und bei der Beschreibung der einzelnen Elemente stehen bleiben, sondern musste auch die Frage beantworten, wie es zu den Textkomplexen, Büchern und schließlich den großen Komplexen des biblischen Kanons gekommen ist.

Dass eine derartige Ausweitung der exegetischen Arbeit letzten Endes wiederum den kirchlichen Interessen und den Bedürfnissen der Gläubigen entgegenkommt, versteht sich von selbst. Denn die jeweilige Gemeinschaft der Gläubigen wie auch der einzelne Leser ist nicht in erster Linie an den Ergebnissen historischer Kritik interessiert, sondern an dem, was der Text – hier und jetzt – bedeutet und welche konkreten Impulse er dem gelebten Glauben und der Spiritualität zu geben vermag.

Ein solcher Umgang mit der Bibel war schon in den Bibelbewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geläufig und in der Form von „sehen-urteilen-handeln“ ein geistliches Rückgrat für die Katholische Aktion.³¹ Möglicherweise haben jedoch die alten Warnungen vor einem falschen Verständnis der Bibel (– Verstoß gegen die kirchliche Lehre! –) und die neuen Forderungen von möglichst sorgfältigen Studien (– weil die Bibel und insbesondere das Alte Testament doch sehr schwer zu verstehen sei –) letztlich das

Vertrauen der Leser in die eigene Kompetenz unterminiert. Außerdem ist anzunehmen, dass die vom Antisemitismus geprägte Verunglimpfung des Alten Testaments in die Gedankenwelt vieler Christen eingegangen ist, weil es einen aufnahmebereiten Boden dafür gab. Schließlich hat die fortschreitende Spezialisierung der Exegese mit der Verfeinerung ihres methodischen Instrumentars³² scheinbar nicht das erbracht, was man erwartete. Kein Wunder also, wenn die Bibel in jüngster Zeit viel von ihrem Stellenwert verloren hat und es wiederum viele Gegner der modernen Exegese gibt; das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“³³ bringt eingangs u.a. folgenden Einwand: „Statt einen leichteren und sichereren Zugang zu den Quellen des Wortes Gottes zu schaffen, mache sie aus der Bibel ein verschlossenes Buch, dessen doch immer problematische Interpretation raffinierte technische Mittel erheische und so aus der Bibel ein Reservat für Spezialisten mache.“

Diese Einwürfe kann man nicht leichtfertig übergehen, auch wenn sie althergebracht sind.³⁴ Allerdings scheint hinter dieser ständigen Unzufriedenheit die Haltung zu stehen, dass es doch die ein für allemal gültige Bibelauslegung geben müsse, denn das Wort Gottes ändere sich doch nicht. Eine solche Haltung verkennt die Geschichtlichkeit

³¹ Die Bibellektüre des Volkes in Lateinamerika kennt durchaus noch diesen Zugang; vgl. zum Beispiel aus den zahlreichen Veröffentlichungen von C. Mesters den Aufsatz: „Hören, was der Geist den Gemeinden sagt“. Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien, in: Concilium 27 (1991) 72–79.

³² Vgl. dazu den Aufsatz von F. Böhmsch in diesem Heft.

³³ *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 23. April 1993, 28. Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995.

³⁴ Auch „Divino afflante Spiritu“ wehrt sich gegen jene, „die versichern, sie fänden in den Bibelkommentaren kaum etwas, was den Geist zu Gott erhebe, die Seele nähre und das innere Leben fördere...“ (DH 3827).

der Offenbarung und die damit verbundene Notwendigkeit, die Bemühung um das rechte Verständnis des Wortes Gottes in seiner konkreten historischen Einbettung ständig fortzusetzen, wie auch die Notwendigkeit, das Wort immer wieder und für alle Menschen zur Sprache zu bringen. Mit dieser Aufgabe setzt sich auch das genannte Dokument in Teil III und IV ausführlich auseinander³⁵, wobei das Hauptgewicht auf den „Dimensionen der katholischen Interpretation“ liegt. Hier sind wichtige Punkte angesprochen, von denen einige m.E. in Zukunft noch mehr Bedeutung bekommen werden.

Vielleicht ist unser Umfeld nach den Worten des Papstes „infolge der Säkularisierung und der Auswüchse der Entmythologisierung gleichsam unempfänglich für das Wirken des Wortes Gottes geworden“³⁶ und Ulrich Ruh hat Recht, wenn er 1985 schrieb: „Dass in absehbarer Zeit so etwas wie ein neuer Bibelfrühling bevorsteht, ist weder für die katholische noch für die evangelische Kirche in unseren Breiten wahrscheinlich. Dazu ist zu vielen Christen die Schrift in ihren Inhalten wie in ihrem Anspruch zu fern gerückt“³⁷. Die Frage dürfte unter diesen Umständen sein, welche Auswirkungen die Bemühungen um einen ökumenischen Konsens im Hinblick auf das Verständnis der Hl. Schrift haben werden. Zwar gibt es kaum mehr kon-

fessionelle Schranken in der Bibelauslegung, man bedient sich derselben Interpretationsmethoden und schreibt gemeinsam an Kommentarwerken, aber zugleich ist quer durch die Konfessionen ein Widerstand gegenüber einer kritischen Bibelwissenschaft und deren Methodenpluralismus zu bemerken. Wird es gelingen, die divergierenden Tendenzen zusammen zu halten? Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“, der sich seit Jahren mit den Fragen der Schriftautorität befasst, hat vor kurzem einen Abschlussbericht vorgelegt³⁸. Armin Wenz, der diesen Bericht einer ausführlichen Kritik unterzogen hat, erwartet, „dass auch diese Dialogergebnisse ... eines Tages kirchenamtlich rezipiert werden“ und fügt hinzu: „Damit wäre freilich – wie schon durch die GE [Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, F.H.] – lutherische Theologie und Kirche in den Grundfesten erschüttert“³⁹. Allein daraus wird schon ersichtlich, dass die gemeinsamen Bemühungen noch einen schweren Weg vor sich haben, beziehungsweise nicht so einfach auf allgemeine Resonanz hoffen können. Auch Hubert Kirchner sieht das so, möchte aber dennoch annehmen, dass bei Anerkennung „unterschiedlicher Glaubensantworten, Glaubensgestaltungen und Handlungsmaximen (...) die gemeinsame Besinnung auf die Bibel ein Motor sein

³⁵ Vgl. dazu die Abschnitte III: „Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation“ und IV: „Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche“.

³⁶ Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche, in: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 23. April 1993, 18.

³⁷ Zitiert nach H. Kirchner, Hören auf das eine Wort Gottes. Ökumenische Bibelkonsense und konfessionelle Traditionen, in: *MdKI* 48 (1997) 87.

³⁸ Vgl. Th. Schneider/W. Pannenberg (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen 10), Göttingen 1998, 288–389.

³⁹ A. Wenz, „Verbindliches Zeugnis“? – Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-römischen Dialog, in: *Lutherische Beiträge* 5 (2000) 239–267; 239.

(könnte), der die ganze ökumenische Bewegung zu bewegen vermag, dass Christen sich als Schwestern und Brüder im Glauben und Kirchen und Konfessionen sich als gemeinsam auf dem Weg erkennen“.⁴⁰

Das Dokument spricht auch von der komplexen Einheit von Altem und Neuem Testament und berührt damit die Frage der Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift, die nach „Dei Verbum“ bei aller Interpretation mitbedacht werden müsse. Die christliche Sicht dieser Einheit ist jedoch nicht selten zugleich antijüdisch. Das heißt, der Umstand, dass das Christentum sich als Fortsetzung und Vollendung dessen versteht, was in den Schriften des Judentums an – vor allem messianischen – Hoffnungsstrukturen enthalten ist, und diese Schriften für sich reklamiert, ergibt notwendigerweise eine Gegnerschaft und „zielt auf die religiöse und theologische Herabsetzung und Delegitimierung jüdischer Existenz“⁴¹. Ekkehard W. Stegemann zeigt in seinem Aufsatz die geschichtliche Entwicklung dieser Spannung auf, wobei er ganz besonderen Akzent auf den „auch nach Innen gewendete(r)n ‚Antijudaismus‘, das heißt, die Tendenz zur Herabsetzung oder gar Befreiung von der Erbschaft der biblischen Religion des Judentums“⁴² legt, um am Ende die Frage zu stellen, ob nicht eine Neubewertung stattfinden müsse, welche anerkennt, dass frühes Christentum und rabbinisches Judentum alternative Entfaltungen der biblischen Religion

sind, welche letztlich aber nur in diesen Besonderheiten, im „Plural“ vorkommen, „weswegen verstandener Pluralismus damit beginnt, die jeweils eigene Handschrift nicht für die einzige oder gar einzig richtige zu halten oder die Deutung mit der Schrift zu verwechseln“⁴³. Mit Recht sieht Stegemann in einer solchen Ausrichtung „ein(en) grundlegende(n)r Gedanke(n) für eine Theologie der Religionen, aber eben auch für eine christliche Theologie, die sich, ihrer ruinösen antijüdischen Deutungs- und der realen Gewaltgeschichte des Christentums eingedenk, erneuern und das heißt: revidieren möchte“⁴⁴.

Gerd Theißen nennt die Zeit seit circa 1970 „die ökumenische Epoche der Bibelhermeneutik“ und stützt sich dabei auf folgende Beobachtungen: „1) auf die Entkonfessionalisierung der Exegese seit dem zweiten Vatikanum (1962–1965) im interkonfessionellen Dialog; 2) auf die Wiederentdeckung des Judentums als Verstehenshorizont beider Testamente im jüdisch-christlichen Dialog; 3) auf den Eintritt Junger Kirchen in den Diskurs über die Bibel in einem Nord-Süd-Dialog; 4) auf die Entstehung neuer methodischer und hermeneutischer Zugänge zur Bibel in einem internationalen, wissenschaftlichen Dialog seit 1970 und das Ende der Dominanz deutschsprachiger Exegese“⁴⁵. Im Anschluss an die obigen Überlegungen, welche Punkt 1 und 2 bereits berührten, ist noch auf Punkt 3 und 4 hinzuweisen. Diese scheinen mir gera-

⁴⁰ Kirchner, Hören, 88.

⁴¹ E.W. Stegemann, Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen, in: Kirche und Israel 15 (2000) 154–170, Zitat 160.

⁴² Stegemann, Theologie, 160f.

⁴³ Stegemann, Theologie, 167.

⁴⁴ Stegemann, Theologie, 168. Vgl. auch K. Stendahl, Qumran and Supersessionism – and the Road Not Taken, in: Princeton Seminary Bulletin 19 (1998) 134–142.

⁴⁵ G. Theißen, Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein, in: EvTh 60 (2000) 412–431, Zitat 414 und Anm. 10.

de deshalb von besonderem Interesse zu sein, weil der Umgang mit der Bibel in der ‚zweiten‘, ‚dritten‘ und ‚vierten‘ Welt gewiss auch auf Europa zurückgeschlagen wird. Dabei – wenn abschließend eine ganz vage Vermutung oder vielleicht auch die Hoffnung ausgesprochen sein darf – gewinnt die Frage an Bedeutung, welchen Anteil die im Bibeldokument nur am Rande genannten „*einzelnen Christen und Chri-*

stinnen“⁴⁶, das heißt wohl die Laien, haben werden und welche Form, welches Ausmaß und welches Gewicht dieser Anteil im alten Europa bekommen wird. Und weiter darf man gespannt sein, wie sich unter diesen Gegebenheiten die Funktion des kirchlichen Lehramtes in Bezug auf die verbindliche Erklärung und die Garantie der Echtheit der Interpretation entwickeln wird.

⁴⁶ Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 115), 87–89, Zitat, 87.

JACOB KREMER

Das leere Grab – ein Zeichen

Zur Relevanz der historisch-kritischen Exegese für die kirchliche Verkündigung

Die Verbindlichkeit des biblischen Zeugnisses darf nicht verwechselt werden mit der Verbindlichkeit von exegetischen Erkenntnissen, die grundsätzlich überholbar bleiben. Der emeritierte Professor für Neues Testament an der Universität Wien weiß um die Grenzen auch der historisch-kritischen Exegese, zeigt aber auf, warum die wissenschaftlichen Ergebnisse exegetischer Bemühungen nur zum Schaden des Glaubenszeugnisses ignoriert werden können. (Redaktion)

„Für Jesu Auferstehung von den Toten lasse ich mich erschießen, wenn Gott mir dazu die Gnade schenkt, nicht aber für das leere Grab.“ So habe ich vor einigen Jahren einem Kritiker meiner Ausführungen über das leere Grab geantwortet, die sich im Grunde mit denen anderer Exegeten unserer Tage decken¹. Diese Antwort ist engstens mit der Frage verknüpft: Welcher Stellenwert kommt den Ergebnissen neuerer Bibelwissenschaft, der historisch-kritischen Exegese, für den kirchlichen Glauben und für die kirchliche Verkündigung zu? Bei näherer Betrachtung sind diese zwar meist nur als Wahrscheinlichkeitsurteile zu bewerten, stellen aber bekanntlich traditionelle Vorstellungen in Frage, so zum Beispiel das leere Grab, die Himmelfahrt Jesu nach 40 Tagen, die Geburt von der Jungfrau Maria sowie auch die Bewertung der Worte Jesu in den Evangelien als „ureigene Worte“ (*ipsissima*

vox). Im folgenden wird versucht – nicht zuletzt unter Bezug auf neuerliche Kritik an der historisch-kritischen Exegese² – die der heutigen Bibelwissenschaft und Verkündigung damit aufgegebenen Probleme in drei Schritten zu klären. Aus der Zielsetzung dieses Artikels folgt, dass hier nicht alle mit dieser Thematik verbundenen Einzelfragen diskutiert werden können.

1. Die Bewertung von Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese

1.1 Die neuere Exegese verdankt ihre Entstehung dem „Durchbruch zum geschichtlichen Denken im 19. Jahrhundert“ (Peter Hünermann)³, dessen Vorformen in das späte Mittelalter und die Renaissance zurückreichen (vgl. etwa die Aufdeckung der „konstantinischen Schenkung“ als Fälschung 1433 durch Nicolaus von Kues). Sie liegt auf

¹ Vgl. außer den Kommentaren bes. J. Kremer, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart 1981; 30–54; L. Oberlinner, Zwei Auslegungen: Die Taufperikope (Mk 1,9–11 parr) und die Grabeserzählung (Mk 16,1–8 parr) in: A. Raffelt (Hg.) Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Exegese leistet: Düsseldorf 1991, 42–66; H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 117–125.

² J. Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–77), Stuttgart 1998, 106f.128–30.

³ Vgl. Th. Söding, Art. Historisch-kritische Forschung, LThK³ 5 (1996) 167–169 (Lit).

der Linie des gewachsenen Interesses an einer präzisen Bestimmung der Vorgänge in der Natur (etwa durch Nikolaus Kopernikus [+1543] und Galileo Galilei [+1642]), das zur Ablösung des geozentrischen Weltbilds durch ein heliozentrisches führte. Von Robert Bellarmine (+1621) wurde letzteres im Prozess gegen Galilei als bloße „Hypothese“ bewertet, die zumindest vorerst keine Preisgabe der biblischen Angaben (zum Beispiel Jos 10,12f) rechtfertigt⁴. Gefördert wurde die kritische Einstellung gegenüber traditionellen Anschauungen u. a. seit der Reformation durch die in Folge der Kritik an der kirchlichen Autorität notwendig gewordenen persönlichen Bemühungen um die Sicherung des Glaubensinhalts.

1.2 Unter dem Eindruck naturwissenschaftlicher Untersuchungen wurde zu Beginn der Aufklärung auch bei der Erforschung der Geschichte die Ansicht vertreten, nur das sei als sicher anzunehmen, was „more geometrico“ (Benediktus de Spinoza) wie eine naturwissenschaftliche Feststellung als „Tatsache“ bewiesen werden kann.⁵ Seither ist es nach Leopold von Ranke das Ziel der Geschichtswissenschaft, festzustellen, „wie es eigentlich gewesen ist“⁶. Die Historiker lassen sich dabei von den drei Prinzipien Kritik, Analogie und Korrelation leiten.

Auf dieser Linie liegen die Versuche der Exegeten, die geschichtlichen Angaben beziehungsweise Voraussetzungen in der Bibel kritisch zu prüfen. Mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese versuchen sie daher, Spannungen und Widersprüche im AT und NT nicht mehr wie früher zu „harmonisieren“, sondern mittels Hypothesen⁷ auf unterschiedliche Verfasser beziehungsweise Quellen zurückzuführen (zum Beispiel Pentateuch-Quellen, Zwei-Quellen-Theorie). Die Beachtung der literarischen Formen (Formgeschichte) sowie die Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion der vorliegenden beziehungsweise rekonstruierten Texte (Redaktionsgeschichte) erlauben es außerdem, deren Aussage näher zu qualifizieren. Dies führte im 18. Jahrhundert oft dazu, viele geschichtliche Angaben beziehungsweise Voraussetzungen als unzutreffend und ungeschichtlich anzusehen. Ihre Forschungsergebnisse gelangten allerdings nicht zu sicheren Urteilen über die Historie, sondern nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen, die zudem keineswegs immer einheitlich ausfielen und nicht unwidersprochen blieben (zum Beispiel die Bewertung mehrerer Schichten von Q sowie die unterschiedlichen Rekonstruktionen des Lebens Jesu⁸). Sie waren darum auch nicht geeignet, die Wahrheit der biblischen Aussagen zu begründen oder zu

⁴ Vgl. M. Venard (Hg.), *Die Zeit der Konfessionen* (Die Geschichte des Christentums, Bd. 8), Freiburg 1992, 1158.

⁵ Das Wort „Tatsache“ wurde erst zur Zeit Lessings als Übersetzung des Englischen „matter of fact“ gebildet. Vgl. R. Staats, *Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffs „Tatsache“*: ZThK 70 (1973) 316–345.

⁶ Vgl. E. Heintel, „Wie es eigentlich gewesen ist“. Ein geschichtsphilosophischer Beitrag zum Problem der Methode der Historie, in: J. Derbolov/F. Nicolini (Hg), *Erkenntnis und Verantwortung* (FS Th. Litt), Düsseldorf 1960, 207–230; R.J. Evans, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlage historischer Erkenntnis*, Frankfurt 1998, 25f.

⁷ Zu der keineswegs einhelligen Verwendung des Begriffs „Hypothese“ vgl. N. Rescher, *Hypothetical Reasoning*, Amsterdam 1964; ferner C.F. Gethmann, *Art. Hypothese*, LThK³ 5 (1996) 378.

⁸ Vgl. A. Schweizer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*; Bd. 1.2, München 1966.

widerlegen. Dies erstrebte bekanntlich die protestantische liberale Theologie⁹, geleitet von dem rationalistischen, positivistischen Vorurteil: „Wahr ist nur, was sich beweisen lässt“. Es ist nur zu verständlich, dass dieses Vorgehen, das zur Leugnung vieler Glaubenswahrheiten führte und von konservativen protestantischen Theologen (wie zum Beispiel Karl Barth¹⁰) scharf kritisiert sowie in der katholischen Kirche – nach positiven Ansätzen bei Richard Simon (+1712) – sogar verurteilt wurde¹¹.

1.3 Auf die Dauer konnten jedoch selbst katholische Theologen den Wert der historisch-kritischen Methode, falls man ihre Grenzen beachtet, nicht bestreiten. So äußerte sich schon 1943 Pius XII. in der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ positiv zu ihrer Anwendung auf das AT, und das II. Vatikanische Konzil verteidigte nach harten Auseinandersetzungen grundsätzlich die Anwendung der historisch-kritischen Methode, an der kein Weg mehr vorbeiführt.¹² Die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die Wahrheit der Evangelien vom 21. 4. 1964¹³ wurde mit der Erklärung „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vom 23. 4. 1993 weitergeführt. Gefördert wurde die grundsätzlich positive Bewertung der historisch-kritischen Exegese durch

viele Forschungsarbeiten der letzten Jahre. Diese zeigen nicht nur die Grenzen einer rein positivistischen Anwendung dieser Methode auf, sondern bereichern sie durch die Betonung der Synchronie sowie durch die Berücksichtigung von Untersuchungen zu Struktur, Erzählweise, Textpragmatik und Intertextualität.

In Verbindung damit wurde die Exegese von der einseitigen Fixierung auf Fragen der Historie befreit, etwa durch den Aufweis der anderen Einstellung zur Vergangenheit (mangelndes Interesse an exakten chronologischen Angaben, hingegen Interesse an der Symbolik menschlicher Handlungen und vieler Vorgänge in der Natur¹⁴). Die Antworten, die sich aufgrund der Eigenart der Texte nicht mit Sicherheit, sondern nur in Form von Wahrscheinlichkeitsurteilen geben lassen, bieten nichtsdestoweniger eine wertvolle Hilfe für ein besseres Verständnis der aus einer früheren Epoche stammenden Texte und ihrer für die Verkündigung wichtigen Aussageabsicht. Dazu gehört u.a. die befreiende Korrektur herkömmlicher, für das kirchliche Leben fataler Fehlinterpretationen unter Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen informativen und appellativen Aussagen wie zum Beispiel bei den Worten: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ und „Breit ist der Weg, der ins Verderben führt“.

⁹ Vgl. F.W. Graf, Art. Liberale Theologie: LThK³ 5 (1997) 884–885 (Lit).

¹⁰ Vgl. sein Urteil: „Kritischer müssten mir die Historisch Kritischen sein!“ in dem Vorwort zur 2. Auflage seines Kommentars „Der Römerbrief“ 1922 (Nachdruck Zürich 1984, S. XII).

¹¹ Vgl. die Verurteilungen unter Pius X. im Dekret „*Lamentabili*“ (3. 7. 1907) und in der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ (8. 9. 1907): DS 3401–3438; 3487–3494.

¹² Vgl. J. Ratzinger, in der Einleitung seines Kommentars zu *Dei Verbum* in: LThK² E 2 (1967) 499: „Sicher ist nur, dass es keinen Weg mehr an der historisch-kritischen Methode vorbei gibt und dass sie gerade als solche einem Anspruch der Sache der Theologie selbst entspricht“.

¹³ Vgl. J. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, (SBS 1), Stuttgart 1965.

¹⁴ Vgl. G. Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*, Göttingen 1999; *dies.*, *Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich*: ZThK 96 (1999) 458–79.

2. Die Bewertung der Angaben über das geöffnete und leere Grab Jesu als Beispiel

Die verbreitete, auf einer unkritischen Auslegung der Bibel fußende, traditionelle Osterverkündigung setzt voraus, dass Frauen am Ostermorgen beziehungsweise in der Osternacht das geöffnete und leere Grab Jesu entdeckten und in Verbindung damit die Osterbotschaft vernahmen. Daraus wurde unter Annahme der griechisch-hellenistischen Unterscheidung von Leib und Seele gefolgert: „Am dritten Tage nach seinem Tode vereinigte Jesus seine Seele wieder mit dem Leibe und stand glorreich von den Toten auf.“¹⁵

Schon eine cursorische Durchsicht der diesbezüglichen Texte zeigt: Diese lassen ein solches Urteil nicht zu; sie sind keineswegs einheitlich, stammen teilweise vermutlich aus einer späteren Zeit und wurden vielleicht erst außerhalb von Palästina formuliert. Eine historisch-kritische Untersuchung führt zu folgenden Ergebnissen.

2.1 *In den ältesten Schichten* des NT wird niemals ausdrücklich auf ein leeres Grab beziehungsweise dessen Entdeckung Bezug genommen und der Osterglaube nicht unter Berufung darauf begründet oder bestätigt. Die alte Angabe „und wurde begraben“ (1 Kor 15,4) nimmt nach neueren Einsichten¹⁶ keinen direkten Bezug auf ein Begräb-

nis in einem bekannten Grab oder die Tradition von der Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes. Sie ist vielmehr eine Ergänzung der theologischen Aussage über den Tod Jesu („starb für unsere Sünden gemäß den Schriften“) und verdeutlicht diese gemäß der Vorstellung im alten Orient, für welche Grab und Scheol (Unterwelt) eine Einheit bilden¹⁷. Demnach besagt „begraben“, dass der Gekreuzigte das Los der Toten in der Unterwelt teilte und aus ihrer Mitte („von den Toten“) errettet wurde (vgl. 1 Thess 1,10; Röm 10,7 und Hebr 13,20). Das meint auch die Angabe im Apostolischen Glaubensbekenntnis „hinabgestiegen in das Reich des Todes“.

Die Aussagen in den Predigten des Petrus (Pfingstpredigt: Apg 2,24–31) und des Paulus (in Antiochien in Pisidien, Apg 13,34–37) sind als Bildungen des Verfassers Lukas zu bewerten und können nicht als alte Zeugnisse gelten. Dies zeigt in Apg 2,27 unmissverständlich das Zitat von Ps16[15],10 nach der LXX: „Denn du wirst meine Seele nicht im Hades lassen und du wirst deinen Heiligen nicht [preis]geben, die Verwesung zu schauen“¹⁸ (ähnlich Apg 13,35). Im Unterschied zu den anderen Synoptikern war Lukas die Unterscheidung zwischen Leib und Seele bekannt, wie seine Auslassung von *psyche* in Lk 12,4f gegenüber dem Mt 10,28 wiedergegebenen Logion (Töten von Leib und Seele) klarmacht¹⁹.

¹⁵ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955, 62 (Merksatz 59).

¹⁶ Anders J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart 1970, 38f.

¹⁷ Vgl. G. Kittel (Anm. 14).

¹⁸ ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾗδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. Nach dem hebr. Urtext: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen nicht das Grab schauen“.

¹⁹ Möglicherweise setzt auch die 1k Schilderung der Erscheinung des Auferstandenen am Osterabend die Unterscheidung zwischen Leib und Seele voraus („kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht“), so nach P. Hoffmann, Art. Auferstehung I,3 Neues Testament: TRE 4 (1979) 450–467, bes. 461.

2.2 Aufschlussreich für die Beurteilung der Grabesgeschichten und die kirchliche Osterverkündigung sind die *unterschiedlichen Zeitangaben*, wie die historisch-kritische Exegese zu klären vermag: So heißt es 1 Kor 15,4 (vgl. Hos 6,2) und in den Leidensankündigungen Mk 9,31 [Codex A]; 10,34 [Codex A] „*am dritten Tag*“. Möglicherweise wird damit wie etwa in Hos 6,2 nur eine außergewöhnliche Wende ausgesprochen²⁰. Wird die Wendung als chronologische Angabe (für den Ostersonntag) gewertet, steht sie in Widerspruch zu der Angabe „*nach drei Tagen und drei Nächten*“ in dem auf Jesus bezogenen Spruch über das Zeichen des Jona (Mt 12,40; vgl. Mt 27,62). Auf eine solche Terminangabe scheint sich auch die Wendung „*nach drei Tagen*“ zu beziehen (Mt 27,63), die ebenfalls in mehreren Leidensankündigungen belegt ist (Mk 8,31; 9,31 [Codex \aleph , B]; 10,34 [Codex \aleph , C]). Die Wendung „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde“ (Joh 12,32; vgl. 3,14; 8,28) setzt bei Berücksichtigung der joh Ausdrucksweise voraus, dass Jesu Errettung aus dem Tod schon in Verbindung mit seiner „Erhöhung“ am Kreuz erfolgt. Dies legt auch die fehlende Zeitangabe in Phil 2,8f nahe: „*gehorsam...bis zum Tod am Kreuze. Deshalb hat Gott ihn hoch erhöht...*“. Dasselbe dürfte auch die midraschartige Erzählung über die Öffnung der Gräber in der Todesstunde Jesu (Mt 27,52f) voraussetzen²¹. Die Vorstellung von einer Auferstehung Jesu in engster Verbindung mit seiner Kreuzigung

liegt auch der mit „Anastasis“ titulierten ostkirchlichen Ikone zugrunde, die im Westen fälschlich „Höllenfahrt“ genannt wird.

Die unterschiedlichen Zeitangaben machen deutlich, dass Jesu Auferstehung die Dimensionen unserer Welt übersteigt. Das Ostergeschehen selbst ist daher kein Objekt historischer Forschung und kann von ihr weder bestritten noch bewiesen werden; es kann aber geglaubt werden aufgrund von Zeugenaussagen derer, denen der Auferstandene von Gott offenbart wurde beziehungsweise denen sich der Gekreuzigte als Auferstandener auswies.²² Heinrich Schlier versucht die Spannung zwischen dem unseren Zeitvorstellungen verhüllten Geschehen der Auferstehung und den unterschiedlichen biblischen Zeitangaben unter Anspielung auf die etymologische Deutung des Wortes „Er-eignis“ (von er-äugen) im Sinne der Philosophie Heideggers zu klären: Das „in der absoluten Verborgenheit Gottes“ erfolgte Geschehen wird für uns zu einem „Ereignis“, wenn es in unseren Gesichtskreis (durch die Ostererscheinungen) tritt²³.

2.3 Die vier *Grabesgeschichten* (Mk 16,1–8 parr) weisen im einzelnen so viele „Unwahrscheinlichkeiten“ und Abweichungen voneinander auf, dass sie – als „Berichte“ aufgefasst – historisch unglaubwürdig erscheinen und zu Beginn der Aufklärung Anlass gaben, die gesamte Osterbotschaft als betrügerische Erfindung bloßzustel-

²⁰ Vgl. K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5, Freiburg 1968.

²¹ Vgl. M. Riebl, Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes, Stuttgart 1978.

²² Vgl. J. Kremer, Enthüllungen der Zukunft. Tod-Rettung-Weltgericht (Topos^{plus} 317), Regensburg 1999, 87–127.

²³ H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, 87.

len²⁴. Historisch-kritisch betrachtet lassen sich diese Erzählungen jedoch unter Berücksichtigung ihrer auch in anderen Texten belegten Aussageweise und Zielsetzung (Textpragmatik) im einzelnen als zuverlässige Glaubenszeugnisse aufhellen. Ihre Absicht ist es nicht, nach Art neuzeitlicher Geschichtsdokumente über die Historie (Ablauf der Ereignisse) zu informieren, sondern anschaulich zum Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten hinzuführen. Eine kursorische Auslegung des ältesten Osterevangeliums (Mk 16,1–8) lässt dies leicht erkennen. Die Perikope Mk 16,1–8 steht im Kontext des unmittelbar vorher kurz erzählten Begräbnisses Jesu durch Josef von Arimathäa mit den Angaben über den vor den Eingang gewälzten Stein sowie über Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Joses als Zeugen (Mk 15,46f; anders Mt, Lk, Joh). Die Grabesgeschichte endet mit V.8, dem textkritisch ursprünglichen Schluss des Buches, ohne nachher noch über eine weitere Reaktion der Frauen oder anderer Personen zu berichten (anders Mt; Lk; Joh).

Die *Struktur* des Textabschnitts zeigt eine mit nur wenigen Sätzen skizzierte fortlaufende Handlung auf. Diese beginnt V.1 mit der Erwähnung des Kaufs von Spezereien durch drei Frauen (zusätzlich zu den vorher genannten noch Salome) nach dem Sabbat, um hinzugehen und „ihn zu salben“ (anders als es in 14,8 vorausgesetzt wird; das Motiv der Salbung fehlt bei Mt und Joh). V.2 heißt es dann, dass sie „am ersten Wochentag“ zum Grab „kommen“ (Präsens), und zwar, wie mit einer doppelten Zeitangabe näher bestimmt wird: „sehr früh“ (im Mor-

genrauen) und „als die Sonne aufgegangen war“ (beziehungsweise nach einer weniger gut bezeugten Lesart „aufging“). Letztere Angabe steht in Kontrast zu der vorhergehenden und ist kaum chronologisch, sondern eher symbolisch (als Hinweis auf Jesu Auferstehung?) zu interpretieren (vgl. auch die symbolisch zu deutende Zeitangabe in Joh 20,1: „als es noch dunkel war“).

Als Vorbereitung zum Folgenden wird dann V.3 (ohne näher auf das Gehen zum Grab einzugehen) gesagt, dass sie zueinander „sprachen“ (Imperfekt): „Wer wird uns den Stein von der Tür des Grabes wegwälzen?“ Diese Frage setzt voraus, dass die Frauen sich selbst nicht zur Öffnung des Grabes in der Lage sahen, was sie – realistisch betrachtet – schon vorher wissen mussten. (Eine Versiegelung und eine Wache werden anders als Mt 27, 65f nicht vorausgesetzt.) Der unmittelbar darauf V.4 im Präsens formulierte Satz: „Aufblickend sehen sie den Stein von der Tür des Grabes weggewälzt“ ist kaum anders zu verstehen denn als Hinweis auf die von Gott gewirkte Öffnung des Grabes, wie dies der Erzählerkommentar „denn er war sehr groß“ verdeutlicht (vgl. die Ausfaltung in Mt 28,2: „Und siehe, ein großes Erdbeben geschah; denn ein Engel des Herrn, der vom Himmel herabstieg und hinzutrat, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf“).

V.5 leitet eine neue Szene ein: Die Frauen „sahen“ (Aorist) beim Hineingehen in das Grab einen Jüngling mit weißem Gewand auf der rechten Seite sitzen und „fürchteten sich“ (Aorist), da sie in ihm einen überirdischen Boten erkannten. Mit wenigen Worten wird V.6f

²⁴ Vgl. G. E. Lessing, *Theologiekritische Schriften I und II* (Werke Bd 7), München 1976, 426–457 (Fünftes Fragment des Hermann Samuel Reimarus) „Über die Auferstehungsgeschichte“.

als Höhepunkt der vorliegenden Geschichte dessen doppelgliedrige Botschaft wiedergeben:

*6Der „sagt“ zu ihnen:
Fürchtet euch nicht,
Ihr sucht Jesus von Nazaret,
den Gekreuzigten.
Er ist auferstanden,
er ist nicht hier.
Seht den Ort, wo sie ihn hingelegt
haben.
7Aber geht und sagt seinen Jüngern und
dem Petrus:
Er geht euch voraus nach Galiläa,
dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch
gesagt hat.“*

Zentrum dieser Worte des himmlischen Boten ist die in der Sprache urkirchlicher Predigt formulierte Osterbotschaft. Der anschließende Hinweis auf das leere Grab dient nicht zu ihrer Begründung, sondern als Zeichen ihrer Wahrheit. Wesentlich ist aus der Sicht des Evangelisten außerdem der den Frauen gegebene Auftrag, den geflohenen Jüngern und Petrus, der seinen Herrn verleugnet hat, die Osterbotschaft zu überbringen, mit den Worten, dass der Gekreuzigte ihnen „aktionsfähig“ (Anton Vögtle) nach Galiläa vorausgeht.

Die kurze Grabesgeschichte endet dann V.8 mit der Notiz: „Hinausgehend flohen sie aus dem Grab; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie erfasst und sie sagten keinem etwas; denn sie fürchteten sich.“ So verständlich Schrecken und Flucht als Reaktion der Frauen scheinen, so unverständlich ist – realistisch betrachtet – die Angabe über ihr Schweigen am Schluss des Evangeliums. Es steht in Widerspruch zu dem gegebenen Auftrag und setzt

letztlich ein Brechen dieses Schweigens voraus; denn sonst hätte nicht darüber geschrieben werden können (vgl. Mt 28,8). Dieses Schweigen liegt auf der Linie der Schweigegebote im MkEv (vgl. 1,44; 5,43 u.ö.) und unterstreicht vor allem die apologetische Tendenz des ganzen Abschnitts, die Frauen gegen den Vorwurf zu verteidigen, die Osterbotschaft erfunden zu haben (vgl. Lk 24,11: „ein Geschwätz von Frauen“). Betreffs der historisch-kritischen Beurteilung der *Textsorte* stimmen alle Ausleger darin überein, dass Mk 16,1–8 wegen der Spannungen im Text und zum Kontext, wegen der zum Teil symbolischen Sprache und der unverkennbaren apologetischen Tendenz kein protokollarischer Bericht ist. Dies bestätigt unter anderem der freie Umgang mit Mk 16,1–8 in den davon abhängigen Schilderungen von Mt 27,62–28, 15 (Widerlegung des Gerüchts vom Diebstahl des Leichnams) und Lk 24,1–12 (Belehrung unter Hinweis auf Jesu eigene Voraussagen „in Galiläa“).

Traditions- und redaktionsgeschichtlich hat Mk 16,1–8 Anlass zu vielen Versuchen gegeben, eine mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmende Vorlage des Evangelisten im einzelnen näher zu bestimmen (in etwa V.1a.2a.5.6.8a) und von der mk Redaktion (V.1b.2b.3.4.8bc) abzuheben²⁵. Schwerwiegender ist die Frage, inwieweit sich für die Vorlage überhaupt ein Haftpunkt in der Geschichte ausmachen lässt. Der historisch-kritisch arbeitende Exeget kann diesbezüglich allenfalls zu Wahrscheinlichkeitsurteilen kommen: Haben Frauen wirklich ein geöffnetes, leeres Grab entdeckt und dort die Osterbotschaft vernommen? Dafür spricht vor allem, dass Frauen damals

²⁵ Vgl. J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus (EKK Bd. 2), Zürich 1979, 345–52 (Lit).

nicht als glaubwürdige Zeugen galten und sie ohne Verankerung in der Geschichte nicht als solche angeführt worden wären. Möglicherweise aber haben urkirchliche Prediger bloß frei über eine Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes durch Frauen erzählt, um die Botschaft von Jesu Kreuzigung anschaulich mit der Osterbotschaft und der Überlieferung von einer Ostererfahrung von Frauen zu verbinden, um auf diese Weise zur Annahme der Osterbotschaft anzuleiten²⁶? Welche Bedeutung kommt aber dann bei den bleibenden offenen Fragen den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese in diesem Fall und in anderen Fällen zu? Darauf ist nun noch näher einzugehen.

3. Folgerungen für die kirchliche Verkündigung

3.1 Ein in Fachkreisen allgemein anerkanntes, für viele Ohren aber negativ klingendes Ergebnis der historisch-kritischen Erforschung der Grabeschichten und ähnlicher Erzählungen in den Evangelien lautet:

Diese sind aufgrund ihrer Eigenart (Textsorte) keine protokollarischen Berichte, und darum kann aus ihnen der äußere Hergang der Ereignisse nicht mit Sicherheit erschlossen werden. Positiv vermag aber darüber hinaus die historisch-kritische Exegese der Grabeserzählungen zu zeigen, dass sie

alle um die kirchliche Osterbotschaft kreisen, deren Wahrheit verteidigen und zu ihrer gläubigen Annahme führen wollen, wie die den Erzählungen eigene Textpragmatik erkennen lässt. Die neuere Exegese vermag außerdem Fehlinterpretationen zu widerlegen, wie etwa die Abwertung der Osterbotschaft als Produkt von Wunschdenken oder gar Betrug (Reimarus) sowie die übliche Berufung auf das leere Grab als stringenten Beweis für die Auferstehung Jesu unter Zuhilfenahme der griechisch-hellenistischen Unterscheidung von Leib und Seele in der früheren Katechese zu relativieren. Der Umstand, dass Exegeten bei ihren Textanalysen Hypothesen verwenden, mindert nicht die Relevanz ihrer Untersuchungen. Das gilt auch für die mittels Hypothesen gewonnenen Einsichten in das damalige Reden über Tod und Grab (als Symbol der Unterwelt). Der Leser der biblischen Texte wird dadurch herausgefordert – gemäß einer alten hermeneutischen Regel – immer zwischen der zeit- und umweltbedingten *Aussageweise* und ihrem jeweiligen *Aussageinhalt* zu unterscheiden, ganz auf der Linie der traditionellen Lehre von der Analogie aller Glaubensaussagen²⁷. Wer sich und anderen Rechenschaft über seinen Glauben und seine Hoffnung geben will (1 Petr 3,15), kann darum nicht auf den Dienst der historisch-kritischen Forschung verzichten.

²⁶ Die übersichtliche Abwägung der Argumente pro und kontra von G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 435–439, schließt mit dem Resümee: „Ein kleines Plus für die Möglichkeit, dass die Überlieferung vom leeren Grab einen historischen Kern hat. Aber es ist nur ein kleines Plus“. Vgl. das ein wenig positivere Urteil von H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ³1966, 42: „Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen sie (die Nachricht vom leeren Grab); sie ist also wahrscheinlich historisch.“

²⁷ Vgl. K. Rahner, *Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 401–428, bes. 426–28, und besonders die neueren Überlegungen von K. Niederwimmer, *Interpretation als Vermittlung*, in: *Ders.*, *Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1998, 234–242.

3.2 Die dienende Funktion der historisch-kritischen Exegese verkennt, wer sie wie manche sektiererischen Kreise fundamentalistisch ablehnt und die biblischen Texte naiv als protokollarische Berichte wertet. Dasselbe gilt aber auch für die Versuche in der protestantischen liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die ihre Forschungsergebnisse positivistisch als das einzige Kriterium für das Verständnis der Evangelien ausgab, wie dies vor einigen Jahren wieder G. Lüdemann versuchte²⁸. Ein solches Missverständnis, nämlich die Verabsolutierung der Ergebnisse historisch-kritischer Exegese, setzt auch Joseph Ratzinger voraus, wenn er neuerdings kritisiert: „Diese Methode duldet ihrem Wesen nach an sich keine Einschränkung durch ein autoritatives Lehramt; sie kann keine andere Instanz als eben die des historischen Arguments anerkennen“²⁹.

3.3 Für das gewählte Beispiel des leeren Grabes Jesu folgt aus der historisch-kritischen Untersuchung der diesbezüglichen Texte Folgendes: Nach dem heutigen Stand der Wissenschaft kann aus dem Neuen Testament nicht mehr mit Sicherheit gefolgert werden, dass Frauen am Ostermorgen durch den Anblick des leeren Grabes zum Glauben an die Auferstehung Jesu kamen beziehungsweise darin bestätigt wurden. Allerdings kann auch das Gegenteil nicht mit Sicherheit behauptet werden. Dass Jesu Grab nicht

leer war und Frauen es nicht entdeckten, kann allenfalls als wahrscheinlich gelten, wie die oben³⁰ vollzogene Abwägung der Gründe pro und kontra ergab.

Die mangelnde Sicherheit betreffs der Bezeugung eines leeren Grabes Jesu und dessen Entdeckung durch Frauen zwingt uns heute mehr als früher dazu, die Grabesgeschichten im Kontext der kirchlichen Osterbotschaft zu sehen. Jesu Auferstehung hat niemand gesehen, sie übersteigt unseren irdischen Gesichtskreis. Nachricht davon erhalten wir einzig durch die Frauen und Männer, denen es Gott beziehungsweise der Auferstandene selbst in den ihnen geschenkten Ostererfahrungen „enthüllt“ hat und die dadurch zu Zeugen bestellt wurden.³¹ Durch ihr in den christlichen Kirchen weitergegebenes Zeugnis (nicht etwa durch Beweise) wird uns – dank der Befreiung von unserer Fixierung auf das Sichtbare durch den Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3) – die Möglichkeit geschenkt, an Jesu Auferstehung von den Toten zu glauben, um uns auf ihn im Leben und Sterben zu verlassen.

Wie die dargebotene, in vielem noch zu ergänzende neuere Auslegung der Grabesgeschichten zeigt, kann das erwähnte leere Grab damaligen Vorstellungen gemäß als Zeichen (Symbol) für die Errettung des Gekreuzigten aus dem Reich des Todes gewertet werden. In diesem Sinne ist das Ergeb-

²⁸ G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*. Stuttgart 1994. Kritisch dazu J. Kremer, „Das Credo abschaffen?“. Zur Diskussion um die Auferstehung: KNA – ÖKI 17, 16. April 1996, 12–15.

²⁹ Vgl. Anm. 2., 106f. Als eine Folgerung daraus leitet Ratzinger ab, dass angesichts der Grenzen historischer Forschungen „der Glaube sich ins Unbestimmte und ständig Wechselnde historischer oder scheinhistorischer Hypothesen zurückzog, dass glauben nun so viel wie meinen bedeutete und ständiger Revision unterlag“ [ebd. 128]). Diese Abwertung steht in Widerspruch zu den oben Anm 12 zitierten Worten in Ratzingers Kommentar zu *Dei Verbum*.

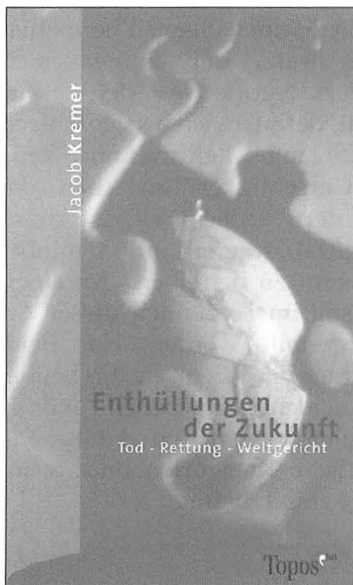
³⁰ Siehe Anm. 26.

³¹ Vgl. J. Kremer, *Enthüllungen der Zukunft. Tod-Rettung-Weltgericht*, Regensburg 1999, 87–127.

nis der historisch-kritischen Exegese von höchster Relevanz für eine glaubwürdige Verkündigung der Osterbotschaft in unserer Zeit. Ihr Ergebnis darf daher niemand, der die Osterbotschaft den Menschen unserer Tage glaubwürdig vermitteln will, außer Acht lassen. Angesichts der Grenzen jeder exegetischen Arbeit kann dabei die Frage offen bleiben: War das leere Grab Jesu, von dem die Evangelisten

erzählen, ein den Frauen damals wirklich von Gott geschenktes „Zeichen“ für die Wahrheit der Osterbotschaft? Oder ist die in der Urkirche erzählte, von Gottes Geist eingegebene Deutung der Geschehnisse nach Jesu Tod ein uns in der Sprache von damals verkündetes „Zeichen“ für die Bedeutung der unser menschliches Begreifen übersteigenden Auferstehung Jesu als Errettung aus dem Reich der Toten?³²

³² Eine ähnliche, exegetisch nicht mit Sicherheit zu beantwortende Doppelfrage stellt sich zu Lk 1,26–38: „Ist die schon sehr früh (vor Mt und Lk) erzählte Lebensentstehung Jesu im Schoß der Jungfrau Maria (missverständlich Jungfrauengeburt genannt) ein von Gott selbst gewirktes Zeichen für die Gottessohnschaft Jesu oder ist sie eine urkirchliche, durch Gottes Geist eingegebene Deutung (vgl. Joh 16,13), somit ein erzähltes Zeichen, der göttlichen Herkunft Jesu?“ Vgl. J. Kremer, Lukasevangelium (NEB 3), Würzburg 2000, 29.



Drohen die Zerstörung der Erde und das absolute Ende menschlicher Existenz? Gibt es ein persönliches Leben über den Tod hinaus?

Jahrhunderte hindurch suchten die Menschen Antworten auf existenzielle Fragen in der Bibel und schöpften Hoffnung für ihr Leben. Der Autor entschlüsselt die geschichtlich bedingte und bildhafte Sprechweise der biblischen „Enthüllungen“ über unsere Zukunft. Er leitet dazu an, die Aussagen in unsere heutige Denkweise zu übersetzen und sie als wichtige Ermutigung zum Leben zu verstehen – über die Milleniumsgrenze hinaus.

Jacob Kremer
Enthüllungen der Zukunft
 Tod – Rettung – Weltgericht

Reihe: Topos plus
 159 Seiten mit 25 s/w-Abb., kart.
 € (D) 8,90/DM 17,41/sFr 17.41/*€ (A) 9,14/*öS 125,90
 (*empfohlener Ladenpreis)
 ISBN 3-7867-8317-9

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg – pustetverlag@donau.de

IRMTRAUD FISCHER

Feministische Exegese – eine Herausforderung

Zu den neueren bibeltheologischen Ansätzen gehört die feministische Exegese. Es geht dabei nicht um Sonderinteressen von Frauen, sondern um einen Weg, verdeckte Aspekte für alle ans Licht zu bringen. Die Bonner Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung befragt mit ihrem geschlechterfairen Forschungsansatz die Abgrenzung des Kanontails der Prophetie, die die Rede von „den Propheten“ als Einführung erweist. (Redaktion)

Die Fragestellungen und Ergebnisse feministischer Exegese sind nicht nur für feministisch interessierte Frauen bedeutsam, sondern haben inzwischen Relevanz für die gesamte Theologie erlangt. Zum einen, weil sie zum Wissensgebäude, das mit dem vorherrschenden androzentrischen Exegese-paradigma der historisch-kritischen Methode entwickelt wurde, eine notwendige „Kompensationsgeschichte“ erarbeiten und so eine der historischen Realität entsprechendere Erforschung der weiblichen Lebenszusammenhänge und der sozialgeschichtlichen Ordnung des Zusammenlebens der Geschlechter bieten. Zum anderen, weil sie mit literaturwissenschaftlichen Ansätzen kritisch befragen, wie weit die Konstruktion der Lebenswelten in Texten und durch das Lesen der Texte bis heute aus männlicher Perspektive geschieht.

Die feministische Exegese interessiert sich schon lange nicht mehr nur für

„biblische Frauengestalten“ oder Texte, in denen Frauen explizit vorkommen, sondern durchforstet die zentralen bibeltheologischen Themen, die wissenschaftlichen Kategorien und Terminologien, die aus androzentrischem Blickwinkel formuliert wurden und deswegen häufig die Sicht auf die historischen Verhältnisse biblischer Zeiten trüben. Meinen eigenen hermeneutischen Ansatz, der Frauen nicht als Sonderkategorie des Menschseins behandelt, definiere ich als „geschlechter-fair“. Solange allerdings noch keine soziale Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern erreicht ist, ist dieser nicht neutral, sondern mit feministischer Option zu betreiben.¹ An einem Beispiel soll im Folgenden dieser Ansatz dargestellt werden, der beide Geschlechter in ihrem Recht belässt, Frauengeschichte zu heben und zu rekonstruieren versucht und dabei wissenschaftliche Kategorien und Terminologien kritisch befragt.

¹ Siehe dazu: *Irmtraud Fischer*, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzelter- und Erzählungen, in: *André Wénin* (Hg.), *Genesis*, BETL, Leiden 2001, 135–152 (im Druck).

1. Frauen als Subjekte der Prophetie: Der Befund des christlichen Kanons

Liest man den Kanonteil der Prophetie in den deutschsprachigen Bibelausgaben, so drängt sich die Frage auf: Wo bleiben die Prophetinnen? Außer der Prophetin, zu der Jesaja gehen soll, um mit ihr gemeinsam ein Kind zu zeugen und die dann meist als die Ehefrau des Propheten² identifiziert wird (Jes 8,1–4), finden sich nur noch die prophezeienden Töchter, von denen Ezechiel behauptet, sie würden aus eigenem Antrieb auftreten (Ez 13,17ff). Mehr gibt es nicht zu holen, wenn der Befund über Frauen als *Subjekte der Prophetie* im christlichen Kanonteil der sogenannten „Schriftpropheten“ erhoben wird.

Konrad Schmid³ hat unlängst in einem erhellenden Artikel gezeigt, dass in kaum einem anderen Textbereich des AT die Ergebnisse der klassischen, historisch-kritischen Exegese so populär geworden sind wie beim Prophetenbild. Die Propheten sind nach diesen Forschungen – und sind in unserem Alltagsbewusstsein noch immer – Männer von einsamer intellektueller und spiritueller Kraft. Wir kennen ihre Namen, die allesamt Männernamen sind, und wir waren durch die Prophetenforschung der letzten 150 Jahre davon überzeugt, dass sie charismatische Einzelpersönlichkeiten waren, die die Religion Israels ab der zweiten Hälfte der Königszeit zu dem gemacht hätten, was wir heute in den alttesta-

mentlichen Texten vor uns haben und was in der Forschung die „israelitische Religion“ – wohlgerne nicht die *jüdische* – genannt wurde.

Mit einem solchen Bild der Prophetie hängt wohl auch zusammen, dass die feministische Forschung zur Schriftprophetie offensichtlich so dürftig ist, dass Athalya Brenner in ihrem „Feminist Companion to the Bible“⁴, einer Sammelreihe für feministisch-exegetische Aufsätze, diesen 15 Büchern im hebräischen Kanon nur einen einzigen Band gewidmet hat, während die Forschung zum Rutbuch mit seinen bescheidenen 4 Kapiteln ebenfalls einen ganzen Band zu füllen imstande ist. Die Frauenforschung am Kanonteil der „Schriftprophetie“ hat sich überwiegend mit der metaphorischen Rede beschäftigt, die weibliche Biologie und Sexualität ins Bild setzt, sowie teils auch mit den weiblichen Personifikationen von Städten und Ländern und natürlich bücherspezifischen Einzelthemen wie etwa der berühmten Ehe des Propheten Hosea oder den der Pornographie nahestehenden Passagen aus Ez 16.23. In Bezug auf die Frauen als Subjekte der Prophetie steckt die Forschung noch in den Kinderschuhen.⁵

Die Anordnung der Prophetenbücher und der Kanontteile unserer deutschsprachigen Bibelausgaben folgt der Haupttradition der Septuaginta,⁶ die in Gesetz (Pentateuch), geschichtliche Bücher (wobei dazu etwa in der Lutherbibel die Bücher von Gen – Est zählen),

² So etwa Bernhard Duhm, Das Buch Jesaja, HK III/1, Göttingen 1914², 56.

³ Konrad Schmid, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: ZNThG 3 (1996) 225–250.

⁴ Athalya Brenner (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets, FCB I/8, Sheffield 1995.

⁵ Einen fruchtbaren Ansatz dazu bietet Rainer Kessler, Mirjam und die Prophetie der Perserzeit, in: FS Willi Schottruff, Gott an den Rändern, Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), Gütersloh 1996, 64–72.

⁶ Dabei muss betont werden, dass LXX auch andere Abfolgen und Stellungen sowohl des Prophetenkanons, als auch innerhalb desselben in der Anordnung der Bücher kennt. Siehe dazu die hervorragende Dissertation: Peter Brandt, Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, Bonn 2000 (masch), 140–178.

Weisheit und Psalmen sowie in die Prophetenbücher gegliedert ist. Der klassische christliche Prophetenkanon beginnt mit Jesaja, ergänzt Jeremia und Ezechiel durch den im hebräischen Kanon zu den Schriften gestellten Daniel zu den sogenannten vier „großen Propheten“ und fasst die sogenannten „kleinen Propheten“ ab Hosea im Dodekapropheten zusammen. Damit endet dieser Kanonteil mit Maleachi und seiner Prophetie, vor dem Tag JHWHs den Propheten Elija zu senden (Mal 3,23). In den Gesamtbibelausgaben liest man diese Verse unmittelbar vor den Evangelien und ihrer Frage, ob denn nicht Johannes der Täufer (Mt 11,14; 17,10–13; Lk 1,17) oder Jesus selber (Mt 16,14; Mk 6,15; 8,28; Lk 9,19) der wiedergekommene Elija sei. Der unmittelbare Anschluss der Erzählungen über Jesus von Nazareth an den Schluss der Prophetie im AT wurde in der Rezeptionsgeschichte als theologisch relevant gedeutet. Klaus Koch⁷ hat dieses Faktum als „Profeten-Anschluss-Theorie“ bezeichnet. Den zu großen Einzelgängern hochstilisierten Männern, die die Religion Israels entscheidend prägten, kann mit einer theologisch bewerteten Kanonabfolge nahtlos die Gründungsfigur des Christentums, der Charismatiker Jesus von Nazareth gegenübergestellt werden, der alles Bisherige in den Schatten stellende Mann als Anschluss an eine lange Reihe großer Männer, die allerdings durch den „jüdischen Nominismus“ etwa ein halbes Jahrtausend unterbrochen worden sei.

Dass in einer solch androzentrischen, nicht anders als antijüdisch zu nennenden Forschungstradition zudem kein Bedürfnis bestand, das Fehlen großer Frauen wahrzunehmen, versteht sich

von selber. Und das, obwohl im NT bei Lk 2,36–38 eine – offensichtlich in der Auslegung nicht als solche wahrgenommene – Lücke gefüllt wird: Dem frommen Mann Simeon wird Hanna an die Seite gestellt, deren Lobpreis zwar nicht wie jener des Mannes direkt zitiert wird, die aber im Gegensatz zu Simeon explizit als „Prophetin“ bezeichnet wird.

2. Frauen als Subjekte der Prophetie: Der Befund des jüdischen Kanons

Das *Judentum* kennt in seiner Tradition nach dem Traktat Megilla 14a des Bab. Talmuds sieben Prophetinnen: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda und Ester. Die Reihe dieser Frauen macht bereits klar, dass „die Prophetin“ völlig anders definiert ist als das weibliche Pendant zur christlichen Prophetenvorstellung. Diese Reihe jüdischer Prophetinnen stimmt zudem nicht mit der Reihe jener Frauen überein, die in der *Hebräischen Bibel* als Prophetinnen bezeichnet werden: Dort werden Mirjam – und zwar nur in Ex 15,20 –, Debora in Ri 4,4, Hulda in 2 Kön 22,14 und 2 Chr 34,22, Noadja in Neh 6,14, die Frau, mit der Jesaja nach 8,3 ein Kind zeugen soll, als „Prophetinnen“ vorgestellt; hinzukommen die prophetisch redenden Töchter von Ez 13,17.

2.1 Was ist Prophetie? Der Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Verständnis

Die Hebräische Bibel gliedert ihren Kanon bekanntlich anders als die Griechische. Sie hat die drei Kanontteile Tora (Weisung), Propheten und Schriften. Der Kanonteil der Prophetie um-

⁷ Siehe dazu: Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalypitik, Gütersloh 1970, 35–46.

fasst die „vorderen“ (Jos – 2 Kön) und die „hinteren Propheten“, die sogenannten Schriftpropheten, denen die Tradition Bücher zuschreibt.

Diese Einteilung hat für unsere Fragestellung entscheidende Konsequenzen: Prophetie wird nicht als „Schriftprophetie“ verstanden, sondern als Prophetie in der Nachfolge des Mose. Mit der Einbeziehung der sogenannten „historischen“ Schriften, die die erzählte Zeit vom Tod des Mose bis zur Begnadigung des letzten jüdischen Königs Jojachin durch den babylonischen König erzählen, wird die Bandbreite der Prophetie wesentlich geweitet.

2.2 Was ist Prophetie?

Die Negativabgrenzung

Was Prophetie ist und was nicht, erfährt man in der Hebräischen Bibel vor allem aus dem sogenannten „Prophetengesetz“, dem letzten im Rahmen der dtn Ämtergesetzgebung (Dtn 16,18–18,22). Danach ist das Amt der Prophetie jenes, das alle anderen Ämter in gewisser Weise dominiert, da es direkt auf Mose zurückgeführt wird und eine Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen wahrnimmt. Wenn jene Forscher Recht haben, die wie Frank Crüsemann⁸ ein in nachexilischer Zeit fest verankertes Amt eines „Propheten wie Mose“ annehmen, das gleichsam ein Monopol der Tora-Gabe im Sinne einer Anwendung der Gesetzesweisungen auf die jeweilige Zeit hatte, dann wird klar, dass es sich dabei um die gesellschaftliche Top-Position in nachexilischer Zeit handelt, die laut 1 Makk 4,46; 14,41 als vakant angegeben wurde und von

der etwa Johann Maier⁹ annimmt, dass sie der berühmte Lehrer der Gerechtigkeit aus Qumran innegehabt hätte. Ein überaus anregender Artikel von Wolfgang Kraus¹⁰ versucht nun auch Jesus als in dieser prophetischen Tradition stehend zu erweisen.

Ein solches Amtsverständnis verbinden freilich heutige Christen nicht mit der Prophetie – schon gar nicht katholische, die alle relevanten Ämter im Priesterstand konzentriert finden. Für unsere durch die historisch-kritische Forschungstradition geschulten Ohren ist die Vorstellung der Besetzung einer derart bedeutenden Position mit Frauen im frühen Judentum so gut wie unvorstellbar.

Das Prophetiegesetz beschreibt in Dtn 18,9–14a vorerst negativ, was nicht unter Prophetie rangieren darf:

9 Wenn du in das Land kommst, das JHWH, dein Gott, dir geben wird, so sollst du nicht lernen, die Greuel dieser Völker zu tun, 10 sodass nicht jemand unter dir gefunden werde, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt oder Wahrsagerei, Hellscherei, geheime Künste oder Zauberei treibt, 11 Bannungen, Geisterbeschwörungen oder Zeichen-deuterei vornimmt oder die Toten befragt. 12 Denn wer das tut, der ist JHWH ein Greuel, und um solcher Greuel willen vertreibt JHWH, dein Gott, die Völker vor dir. 13 Du aber sollst untadelig sein vor JHWH, deinem Gott. 14 Denn diese Völker, deren Land du einnehmen wirst, hören auf Zeichendeuter und Wahrsager...

Israels Prophetie wird vorerst von den Praktiken der Völker, die das Land vor ihm besaßen, abgehoben. Im Umkehrschluss heißt das, dass all die vielfältigen, angeführten Praktiken zur Erkundung des göttlichen Willens vorher ganz offensichtlich unter dem Phänomen der Prophetie liefen, andernfalls sie nicht bei der mit der Negativdefi-

⁸ Siehe dazu: Frank Crüsemann, Die Tora, München 1992, 76–131.

⁹ Johann Maier, Die Qumran-Essener, III, UTB 1916, München 1996, 13.

¹⁰ Wolfgang Kraus, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, in: ZNW 90 (1999) 153–176.

nition einsetzenden Amtsbeschreibung zu finden wären. Mit einem solch weiten Verständnis der Prophetie und der Ausgrenzung der vielfältigen, zur Mantik zählenden Phänomene frühestens in der ausgehenden Königszeit weitet sich das Feld der Prophetie abermals.

2.3 Die Prophetin von En-Dor: Eine Illustration von Dtn 18,9–22

Mit dieser Negativdefinition von Prophetie wird eine weitere Frau in die Schar der Prophetinnen eingemeindet, die in der für Frauen leidvollen christlichen Wirkungsgeschichte den Namen „Hexe von En-Dor“ bekommen hat: Die Erzählung um die Frau von En-Dor beginnt in 1 Sam 28,3 mit der Feststellung, dass Samuel, der Prophet in der Nachfolge des Mose¹¹ in der ausgehenden Richterzeit, verstorben ist, und Saul in offensichtlicher Treue zum dtn Prophetiegesetz jene, die Tote oder Totengeister erkennen, ausgerottet hat. Als die Philister sich gegen Saul versammeln und er seine militärisch schwache Lage erkennt, packt ihn die Angst, und er will sich des Beistandes seines Gottes versichern. Die dafür praktizierte Gottesbefragung bleibt jedoch ergebnislos, obwohl Saul zu allen verfügbaren legitimen Mitteln gegriffen hat: Weder durch Träume, denen häufig Offenbarungscharakter zugeschrieben wird (vgl. exemplarisch die Träume in der Josefsgeschichte), noch durch das legitime priesterliche Losorakel Urim und auch nicht durch prophetische Persönlichkeiten ließ sich für Saul ein Wort seines Gottes erzwingen. So bleibt ihm als letzter Ausweg, die gewünschte Information in jenen Krei-

sen zu suchen, die er doch – im Einklang mit Dtn 18,9ff – verboten und aus dem Land entfernt hatte.

Stand in der Notiz über die Ausrottung der Totenerkener wie im dtn Ämtergesetz der maskuline Plural, so will Saul für seine Dienste explizit eine Frau (V7). Der Befehl ist trotz der Beteuerung, dass Saul das Gewerbe verboten habe, von seinen Knechten offensichtlich ganz leicht auszuführen: In En-Dor gibt es eine Frau, die imstande ist, Tote zu beschwören.

Saul verkleidet sich, da er dabei ist, von ihm selber als illegal deklarierte Dienste in Anspruch zu nehmen. Es muss natürlich Nacht sein für das, was er vorhat: Er bittet die Herrin über einen Totengeist durch die Technik der Orakel, die in Dtn 18,10 an zweiter Stelle nach dem Feuerritus als Prophetie verboten werden, für ihn den „heraufsteigen zu lassen, den ich dir sage“ (V8). Die Frau schlägt die Bitte mit dem Verweis auf die Todesfolge beim Übertreten von Sauls Verbot der Totenbefragung ab (V9). Erst als Saul bei JHWH schwört und verspricht, dass sie keine Schuld wegen dieser Sache treffen wird, ist sie bereit, zu tun, was er von ihr verlangt. Die Totenbeschwörung des berühmten Propheten Samuel scheint für die Frau kinderleicht zu sein. Es wird weder von einer umständlichen Prozedur noch von Schwierigkeiten berichtet. Saul nennt ihr den gewünschten Totengeist und schon sieht die Frau ihn. In Gegenwart Samuels erkennt sie blitzschnell, wer ihr Kunde ist und für wen sie das Verbot übertreten hat.

Ab V15 wird das Gespräch zwischen Saul und Samuel wiedergegeben. Die

¹¹ Siehe Rolf Rendtorff, Samuel the Prophet. A Link between Moses and the Kings, in: FS. James A. Sanders, The Quest for Context and Meaning, Craig A. Evans/Shemaryahu Talmon (Hg.), BIS 28, Leiden 1997, 27–36.

Frau spielt offensichtlich, nun da der Geist erschienen ist, keine Rolle mehr. Saul betont, dass er es vorher mit den *legitimen* Mitteln der Gottesbefragung versucht hätte, diese jedoch deswegen nicht funktioniert hätten, da Gott sich von ihm – wie von Samuel mehrfach angekündigt (vgl. 1 Sam 15) – abgewendet habe. Nach der ungeheuer dramatischen Ankündigung der Niederlage in der Schlacht und des bevorstehenden Todes verschwindet Samuel, ohne dass dies eigens erwähnt wird. Die Frau von En-Dor wird ab hier nicht mehr in ihrer Funktion genannt, sondern nur mehr als „die Frau“ bezeichnet. Der Spuk ist vorbei...

Für unsere Fragestellung interessiert uns das Verständnis von Prophetie in diesem Abschnitt:

Gottesbefragung ist ein Bedürfnis von Menschen in Krisensituationen. Ihre legitimen Mittel sind Träume, priesterliche Losorakel und die Befragung durch Propheten. Sie alle werden in der negativen Abgrenzung dessen, was Prophetie nach Dtn 18 ist, nicht genannt und gehören damit zu den erlaubten Mitteln, Gottes Willen zu erkunden. Sie alle hat der verwarfene König angewendet, aber alle haben versagt (V6.16).

Was die Frau tut und weswegen man sie aufsucht, rangiert in Dtn 18,10f unter der Negativbeschreibung des Phänomens der Prophetie. Diese Art der Prophetie wird bei den Völkern des Landes betrieben, soll aber in Israel nicht vorkommen. Man kann die Frau also als „Prophetin“ von En-Dor bezeichnen. In diesem Zweig der Prophetie sind offensichtlich Frauen berühmter als Männer, andernfalls Saul nicht den expliziten Wunsch hätte, zu

einer *Frau* zu gehen, die das Gewerbe der Totenbeschwörung beherrscht.¹²

Offensichtlich besitzt die Frau die Fähigkeit zu dieser speziellen Form der Gottesbefragung, die im JHWH-Kult spätestens mit der Abfassung von Dtn 18 keinen Platz mehr hat. Zumindest im heute vorliegenden Text versteht die Totenbeschwörerin ihre Kunst als innerhalb des JHWH-Kultes durchführbar, denn erst als der Kunde bei JHWH schwört, ist sie zu ihrem Geschäft bereit.

Die Position der Prophetie in der Nachfolge des Mose hat zu Zeiten Sauls jedoch nicht sie inne, sondern Samuel, obwohl er im Laufe der Geschichte nie als Prophet bezeichnet wird. Durch „die Hand“ der Propheten antwortet JHWH (V15; vgl. V6), wenn man ihn fragt; durch „die Hand“ Samuels tut JHWH, was er gesprochen hat (V16). V17 erweist damit Samuel als einen wahren Propheten gemäß Dtn 18,22.

1 Sam 28 ist eine Beispielerzählung zu Dtn 18,9–22. Sie zeigt einen Mann in der rechtmäßigen Nachfolge des Mose und eine Frau in der Nachfolge der prophetischen Phänomene der ursprünglichen Bewohner des Landes. Auch wenn diese Praktiken im Land weiter funktionieren, sind sie illegitim und bringen letztlich nichts anderes zum Vorschein als das, was legitime Prophetie in der Nachfolge des Mose ohnedies bereits angekündigt hat und was auch eintrifft (vgl. Dtn 18,21f).

Die Prophetin von En-Dor wird für ihr Verhalten weder von Samuel gerügt, noch wird sie von Gott dafür bestraft. Aber das für die klassische israelitische Prophetie zentrale Element des Wortes (Dtn 18,20) fehlt der Prophetin von En-Dor konsequenterweise.

¹² Kessler, Mirjam 66, hat bereits darauf verwiesen, dass damit wahrscheinlich weibliche Dominanz in diesem Gewerbe angezeigt wird (vgl. auch Ex 22,17).

2.4 Die Positivabgrenzung: Prophetie in der Nachfolge des Mose

Wie lautet nun die positive Beschreibung von Prophetie? In Dtn 18,15 heißt es: „Einen Propheten wie mich wird JHWH, dein Gott, dir aus deiner Mitte, unter deinen Geschwistern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören.“

Dtn 18,16f begründet sodann die herausragende Stellung der prophetischen Persönlichkeit mit der Geschichte am Berg der Offenbarung aus Dtn 5,22–31: Das Volk wählte Mose als seinen Stellvertreter vor JHWH, damit es selber nicht ständig der Todesgefahr anlässlich der Gottesbegegnung ausgesetzt sei. JHWH stimmt dieser Vertretungsregelung zu, was wohl die Sonderstellung prophetischer Menschen zwischen Gott und Volk und damit auch ihre (fürbittende) Mittlerfunktion begründen soll. Der so definierte Prophet (hebr.: mask. Sing.) in der Nachfolge des Mose zeichnet sich nach V18 durch den unvermittelt von Gott bewerkstelligten Wortempfang aus: „Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.“

In V15 hingegen wird die Tätigkeit des Propheten nicht näher definiert; nur das geforderte Hören verweist implizit auf die Wortvermittlung. Ein Nicht-Hören auf das Wort fällt nach V19 auf den Unwilligen und nicht auf den Propheten selber zurück (vgl. dazu auch 1 Sam 28,17ff). Als Kriterium wahrer oder falscher Prophetie wird sodann in V21f das im Augenblick der Rede und des Hörens freilich nicht sehr hilfreiche Kriterium des Eintreffens eines Wortes benannt. Eine solche Theologie des

Wortempfangs findet sich breiter ausgearbeitet nicht nur bei Jer 1,28 und Ez 2,8ff; 3,16ff; 33,1ff, sondern auch bei Samuel in 1 Sam 28,3ff. Dort wird in bezug auf die Geschlechter zwar nicht Schwarz-Weiß-Malerei betrieben, aber dennoch wird das positive Phänomen mit einem Mann, das negative mit einer Frau illustriert. Wo bleiben bei der positiven Abgrenzung des Phänomens die Prophetinnen?

2.5 Mirjam, keine Prophetin wie Mose, aber eine in seiner Tradition

Es gibt eine Geschichte, die das Thema des Konflikts um den prophetischen Wortempfang an der Geschichte einer Frau abhandelt, und das ist die dornige Erzählung vom Aussatz Mirjams in Num 12. Vom pentateuchischen Erzählverlauf her hat Num 12 die Funktion jener Legitimationserzählungen, die begründen, warum die drei Führungsgestalten des Exodus gemeinsam mit ihrer gesamten Generation vor dem Einzug ins Land sterben müssen. Für Mose und Aaron folgt die betreffende Geschichte unmittelbar nach der Begräbnisnotiz für Mirjam in Num 20,1ff.

In dieser Geschichte geht es, wie ich vor kurzem gezeigt habe,¹³ um die bindende prophetische Weisungserteilung am konkreten Fall der nachexilischen Mischehenfrage.

„Und es sprach Mirjam und auch Aaron zu Mose wegen der kuschitischen Frau, die er genommen hatte...“ (Num 12,1).

וַיִּתְּרֶן בְּמֹשֶׁה, das ich mit „reden zu Mose“ übersetze, wird in der Forschung mit „reden über Mose“ (EÜ),

¹³ Irmtraud Fischer, Die Autorität Mirjams. Eine feministische Relektüre von Num 12 – angeregt durch das jüdische Lehrhaus, in: FS Evi Krobath, Anspruch und Widerspruch, Maria Halmer/Barbara Heyse-Schäfer/Barbara Rauchwarter (Hg.), Klagenfurt 2000, 23–38 (zugänglicher in englischer Sprache in: Athalya Brenner (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets, FCB II, Sheffield 2001, 159–173).

„wider Mose“ (Zürcherbibel) oder „gegen Mose“ (Luther) übersetzt. Mirjam und Aaron würden sich nach diesem Verständnis in Abwesenheit des Mose über die Tatsache ereifern, dass er eine kuschitische Frau genommen habe. Bei dieser Übersetzung besteht allerdings die Problematik, dass das Reden „zu“ im unmittelbar darauf folgenden V2 ebenso mit **כִּי** **רָבַר** **פִּי** konstruiert ist und dies sicher nicht mit „hat der Herr nur über Mose geredet?“ zu übersetzen ist. Ich plädiere daher dafür, ein und dieselbe sprachliche Wendung in zwei aufeinanderfolgenden Versen gleich zu übersetzen. Der Satzanfang von V2 „und sie sagten“ ist dazu keine literarkritisch relevante Doppelung, sondern die Einleitung zu einer öffentlich geführten Rede vor Publikum, die im wörtlichen Zitat wiedergegeben wird: „Hat JHWH etwa nur mit Mose gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?“

In Num 12 wird zwischen **אָמַר**, „sagen/sprechen“ und **רָבַר** **פִּי**, „reden“, insofern klar unterschieden, als Gespräche mit der Wurzel **אָמַר**, „sagen/sprechen“ ausgedrückt werden, wohingegen die Wurzel **רָבַר** – wie übrigens auch im Prophetengesetz von Dtn 18,9–22 – nur für *prophetisches* Reden verwendet wird (V2.6.8). Es geht also in beiden Kontexten jeweils um den Wortempfang von JHWH, der eine wahre prophetische Persönlichkeit auszeichnet. Am Konflikt, der in der Mischehenfrage zwischen den drei Führungsgestalten des Exodus entbrennt, entzündet sich die Streitfrage um die legitime Prophetie, die offen-

sichtlich mit der späten biblischen Tradition als kreative Aktualisierung und bindende Anwendung der Tora verstanden wird.¹⁴

Die Partei, die hinter Mirjam steht¹⁵ und der sich in „Aaron“ wohl ein Teil der Priesterschaft anschließt, entscheidet die Frage der Legitimität von Ehen mit fremden Frauen offener als jene, die sich mit Mose identifiziert. Die Mose-Gruppe ist mit den Mischehengegnern, die in den Büchern Esra und Nehemia schreiben, zusammengehörig zu sehen. Sie verwendet für ihre restriktive Argumentation in der Mischehenfrage die Geschichte um Zippora, die Mose nach dem Ausweis von Ex 18,2 zu ihrem Vater zurückgeschickt hat. Da dieser Akt in Ex 18,2 mit der Wurzel **שָׁלַח** ausgedrückt wird und **שָׁלַח אִשָּׁה** (pi.), „eine Frau wegschicken“, ein terminus technicus für die Scheidung¹⁶ ist, wird die Notiz als Scheidung einer Mischehe verstanden. Bei der Auslegung der Geschichte von Ex 18 durch die Mosegruppe, wie sie in Num 12 zutage tritt, wird das Verhalten des Mose als Paradigma genommen, wie man mit bestehenden Mischehen zu verfahren hätte: Mose als der vorbildlichste aller Menschen auf Erden (Num 12,3) hat seine fremde Frau weggeschickt. An seinem Verhalten hätte man sich zu orientieren und selbst bereits bestehende Mischehen zu lösen (vgl. Esr 9–10 und Neh 10.13). Das heißt, dass der von Mirjam vorgelegte Konfliktgrund in V1 nicht die Heirat des Mose mit einer Kuschiterin ist, sondern seine Scheidung von ihr! Die Gruppe, die sich hinter Mirjam

¹⁴ Siehe dazu bereits: *Irmtraud Fischer*, Tora für Israel – Tora für die Völker, SBS 164, Stuttgart 1995, 117–124.

¹⁵ Zu den Namen als Chiffren für Gruppenbildungen siehe bereits *Kessler*, Mirjam 67f.

¹⁶ Die gängigen deutschen Bibeln übersetzen **שָׁלוּחַ** in Ex 18,2 so, dass Mose Zippora „zurückgeschickt/zurückgesandt“ hätte. Die jüdische Tradition versteht dies als Scheidung und nicht als zwischenzeitliches Wegschicken.

verbirgt, ist offensichtlich eine von Frauen getragene prophetische Gruppe, wie wir sie ähnlich in Neh 6,14 ja auch durch eine Prophetin wie Noadja belegt finden. Sie diskutiert heftig mit Mose und opponiert gegen die Deutung von Ex 18 als Beispielsgeschichte für ein empfohlenes Scheidungsverfahren bei Mischehen.

JHWH hört den Streit und beantwortet so unmittelbar die Frage „Hat JHWH etwa *nur* mit Mose gesprochen und nicht auch mit uns?“, indem er alle drei handelnden Personen direkt anspricht, sie zum Offenbarungszelt hinauszitiert (V4) sowie Mirjam und Aaron ruft (V5). Ab V6 wird der Konflikt klar als Konflikt um das Amt der Prophetie deklariert. JHWH bestreitet nicht, dass er mit Mirjam und Aaron geredet habe; aber er reiht die beiden unter das *normale* Phänomen der Prophetie: Dies besteht nach V6 darin, dass er sich den prophetischen Persönlichkeiten in Gesichten zu erkennen gibt und im Traum mit ihnen redet (vgl. bereits 1 Sam 28,6.15).

Alein Mose ist von diesem Phänomen der Prophetie insofern abgehoben, als *nur mit ihm* Gott von Mund zu Mund und von Angesicht zu Angesicht redet (vgl. dazu die Argumentation unter 2.4). Da er als einziger Mensch sogar JHWH geschaut hat, besitzt er dieses Privileg offensichtlich dauerhaft beim Wortempfang. V8 will vermutlich auf die Geschichte um das Schauen der Gestalt JHWHs aus Ex 34 hinweisen; aber durch das Stichwort „Mund“ im Zusammenhang mit dem Wortempfang wird auch auf Dtn 18,18 zurückgegriffen. Aufgrund seiner privilegierten Stellung im Umgang mit Gott ist Mose unhinterfragbar in seiner prophetischen Autorität.

Der Ausgang der für die prophetische Autorität von Frauen sehr ambivalen-

ten Geschichte ist bekannt. Nur Mirjam wird bestraft, Aaron nicht, obwohl er sich am Zweifel an Moses Alleinvertretungsanspruch ebenso beteiligt hatte. Aber in Bezug auf die Prophetie wird Mirjam voll gerechtfertigt: Auch zu ihr *hat* JHWH *nicht nur geredet*, sondern er *tut es auch* im Verlaufe dieser Erzählung *wieder*. Aufgrund dessen sind die beiden prophetische Persönlichkeiten und bleiben dies auch. Aber Mose ist kein normaler Prophet; sein Verhalten in der Mischehenfrage kann daher auch nicht als Norm für das Handeln von jedermann herangezogen werden. Mose hat eine Sonderstellung inne und die behält er auch. Dtn 34,10ff stellt schließlich am Abschluss der Tora fest, dass es keinen mehr gab wie Mose.

Mirjam behält ihre prophetische Funktion trotz der Strafe des Aussatzes. Es gibt also Frauen in der Reihe von prophetischen Persönlichkeiten, die in der Nachfolge des Mose stehen. Wenn sich nun eine einzige Frau in diesem Amt nachweisen lässt, ist das dahinterliegende Phänomen sicher wesentlich größer gewesen: Nur von *einer* – im Sinne *einer weiteren* – war hier die Rede.

3. Die Abgrenzung des Kanonteiles „Schriftpropheten“ und ihre Auswirkung für die feministisch-theologische Forschung an der Prophetie

Der jüdische Kanonteil der Prophetie, dessen Prophetenbild von der Nachfolge des Mose bestimmt ist, macht das Bild prophetischer Persönlichkeiten wesentlich bunter – sowohl was ihre Worte als auch ihre Taten angeht. Und er macht es differenzierter, was das Geschlecht angeht: Es scheint zudem so, dass im Kanonteil der Prophetie in alle größeren Perioden der Geschichte Israels prophetische Persönlichkeiten in der Nachfolge des

Mose eingetragen wurden. Dabei wurden, wo keine ursprünglichen Geschichten wie etwa bei Hulda vorlagen, herausragende Persönlichkeiten der Geschichte, die ursprünglich andere Funktionen (zum Beispiel politische Führungspositionen wie Debora) als prophetische wahrnahmen, als Propheten und Prophetinnen bezeichnet. Und es scheint so, dass man für alle größeren Perioden der Geschichte Israels nicht nur einen herausragenden Propheten im Moseamt konstruierte, sondern gleichsam paritätisch auch eine herausragende Prophetin: Mirjam wird zur Prophetin in der Exodus- und Wüstenwanderungszeit und mit dem prophetisch auf Mose hingeorordneten Priester Aaron (Ex 7,1) dem unvergleichlichen Mose an die Seite gestellt. Die Richterzeit prägt das prophetische Paar Debora und Samuel, dem zudem die Frau von En-Dor als Kontrast gegenübergestellt wird.

In der ausgehenden Königszeit werden nach den Darstellungen in den vorderen Propheten Hulda und Jesaja, der als einziger Schriftprophet in den Königebüchern erwähnt wird, im Moseamt präsentiert.

Wir haben es bei diesen „titulierten Propheten“ (wie zum Beispiel Abraham Gen 20,7.17) und Prophetinnen mit einem späten Phänomen zu tun. Das muss aber keineswegs heißen, dass es in der Geschichte Israels keine Prophetinnen gab. Noadja und Hulda erscheinen historisch glaubwürdig, da man so mächtige weiblichen Figuren

nicht erfinden würde – zu Zeiten, in denen gleichzeitig ein Jeremia in Jerusalem wirkt und in der Perserzeit, in der die um Dominanz bemühte männliche Priesterschaft kein Interesse an der Erfindung weiblicher Führungspersönlichkeiten haben konnte. Wir haben also – ganz im Einklang mit der Umwelt Israels¹⁷ – mit wesentlich mehr historischen Prophetinnen zu rechnen, als uns dies überliefert ist. Die These von Rainer Kessler,¹⁸ dass ihre Worte in den anonym fortgeschriebenen Prophetenbüchern zu finden sind, hat sehr viel für sich.

Wenn nun allerdings Forscher wie Frank Crüsemann Recht behalten, dass mit der Prophetie in der Nachfolge des Mose *das* Leitungsamt im nachexilischen Israel schlechthin angesprochen ist, so ist die Tatsache, dass Frauen in diesem Amt vorgestellt werden, eine Erkenntnis, die die gängigen Vorstellungen vom sozialen Stellenwert von Frauen in der Perserzeit heftig erschüttert. Das Theologumenon von der prophetischen Begleitung der gesamten Geschichte Israels, wie sie etwa auch in 2 Kön 17,13–23; 21,10ff zutage tritt, ist nicht auf männliche prophetische Gestalten einzuschränken. Die Rede von *den Propheten* ist daher besser aufzugeben, da sie zum falschen Rückschluss führt, dass *prophetische Persönlichkeiten* ausschließlich Männer gewesen seien und das Amt der Prophetie, das nach alttestamentlicher Vorstellung das höchste aller Ämter ist, nur Männern vorbehalten gewesen sei.

¹⁷ Siehe etwa die Sprüche der Ischtarprophetinnen: Karl Hecker, Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten, in: TUAT II, Gütersloh 1986, 56–64.

¹⁸ Kessler, Mirjam 71.

FRANZ BÖHMISCH

Vom Bibelleser zum Experten – eine Lebensaufgabe für alle

Die Bibel gehört weder allein dem Lehramt noch den Exegeten. Ist sie Wort des Lebens für alle, dann muss auch allen Suchenden und Glaubenden ein Zugang möglich sein. Unser Autor, Assistent am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft in Linz, erinnert an diese zeitweise verdeckte Einsicht und zeigt, wie die Bibel fruchtbar gelesen werden kann. (Redaktion)

Die katholische Kirche hat lange Zeit – von der Gegenreformation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts – den Gläubigen die Bibel nicht zugetraut. Bei einem Besinnungstag für Senioren zum Thema „Paradies“ kam dies in der Erzählung einer älteren Frau in folgender Weise zum Ausdruck: „Unser Kaplan hat uns damals gesagt, die Bibel sei für uns zu schwer, für uns sei deshalb die »Biblische Geschichte« da. Und in der Nazizeit war die Bibel sowieso wenig angesehen und wir haben wenig davon mitbekommen.“

Ein Großteil unserer katholischen Senioren ist von dieser Erfahrung geprägt.¹ Viele ältere Menschen wünschen heute aber Hilfen zum Nachholen der Bibel-

lektüre, die ihrer Lebenssituation angemessen sind. Sie freuen sich, die Bibel nochmals neu lesen oder auch neu hören zu können, brauchen dazu aber jene Ermutigung von Seite der Kirche, die man ihnen einst verweigert hat.² Die katholische Bibelbewegung des 20. Jahrhunderts konnte diese Situation aufbrechen – aber noch nicht heilen. Die Schwierigkeiten der älteren Generation mit der Bibel sind andere als die der jüngeren in der modernen Gesellschaft. Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen leben nur noch selten in einem Umfeld, in dem sie mit der Bibel aufwachsen. Viele Eltern haben keinen Zugang dazu gefunden und können daher auch keine positive Beziehung zur Bibel vermitteln.

¹ Biblische Geschichte und Geschichte der Katholischen Kirche, hg. vom Erzbischöflichen Ordinariat Wien, Amt für Unterricht und Erziehung, Katechetisches Institut, für die Ordinariate Wien, Salzburg, St. Pölten, Linz, Graz, Klagenfurt, Innsbruck, Feldkirch und Eisenstadt, 22. Auflage Innsbruck 1969. Vgl. zur biblischen Katechetik in Österreich *Matthias Scharer*, Wie das Wort Gottes konkret wird. Die Bibel in der Katechese, in: ThPQ 139 (1991) 284–295, und zur heutigen Rolle der Bibel im Religionsunterricht *Jutta Siemann*, Die Bibel im Religionsunterricht, in: Lebendige Katechese 22,1 (2000) 43–47; *Hildegard Gollinger*, Wenn Kinder die Bibel nur noch im Religionsunterricht kennenlernen – was wissen sie dann?, in: Lebendige Katechese 20 (1998) 40–44.

² Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, wie stark die Zahl der Seniorenstudentinnen und -studenten in der katholischen Theologie zugenommen hat. Vgl. *Karl K. Kaiser*, Neuanfang im Alter: Das Seniorenstudium – Ein Bericht, in: *Erwin Möde/Felix Unger/Karl Matthäus Woschitz* (Hg.), An-Denken, Festgabe für Eugen Biser. Graz 1998, 27–47; *Robert Martin-Achard*, Biblische Ansichten über das Alter, in: *Concilium* 27 (1991) 198–202; *Adrian Schenker*: „Auch wenn ich alt und grau werde, verlässt Du mich nicht!“ Altern in der Heiligen Schrift, in: *Diakonia* 18 (1987) 160–164; *Hans-Jürgen Fraas*, Begegnung mit der Bibel in verschiedenen Altersstufen, in: *Wolfgang Langer* (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 176–185.

Korrelation von Lebenssituation und Bibelauslegung

Vor diesem Hintergrund höchst unterschiedlicher Wahrnehmung biblischer Texte wird die Frage einer zielgruppenspezifischen Bibelpastoral aus der Religionspädagogik drängend.³ Die Katechetik löst dieses Problem mit dem Ansatz einer „korrelativen Didaktik“. Es geht dabei nicht nur um die Frage, welche Texte oder Stoffe aus der Bibel jeweils angemessen sind, sondern mehr noch um die Auslegungs-Methoden, die nicht nur für bestimmte biblische Texte, sondern auch für bestimmte Ziel- und Altersgruppen taugen. Diese „Korrelationsdidaktik“ findet sich auch bei den Propheten (Zeichenhandlungen und Visionsberichte) und in den Gleichnissen, Heilungen und Zeichenhandlungen Jesu, die zeigen, dass in der Bibel selbst Katechese in der Verkündigung bei den Symbolen und den Erfahrungen der Hörer ansetzt. Es ist in dieser Fragestellung nicht nur der biblische Text im Blick, sondern auch seine Hörer und Leser in ihrer Situation. Diese Anfrage trifft die Exegese in einem kreativen Umbruch.

Neuere exegetische Methoden als Impuls für die Bibelpastoral

Neuere exegetische Methoden arbeiten in ihrer Leserorientierung und der Hereinnahme neuerer Methoden aus der Literaturwissenschaft einer solchen korrelativen Methodik zu. Mit einigen Schlagworten sei diese Wende kurz vorgestellt.

Endtextorientierung: Die historisch-kritische Exegese, die viele pastorale Mitarbeiter in ihrem Studium kennengelernt haben, war stark literarkritisch oder später formkritisch orientiert und suchte primär nach den ältesten Kernen von biblischen Texten, von denen sie dann die Erweiterungen abhob. Relevant aus literarischer wie aus theologischer Sicht ist jedoch der biblische Text, wie er in seiner Endgestalt in der Bibel überliefert wird. In der Bibel als Grunddokument der Glaubensgemeinschaft ist relevant, was nach einer langen Redaktionsgeschichte letztendlich als Endtext formuliert worden ist – und wie die Bibel als Ganze das christliche Kompromissdokument schlechthin geworden ist.

Synchronie-Diachronie: Unter Synchronie versteht man die Auslegung eines Textes in seiner jetzigen Gestalt und damit die Frage, wie dieser Text als literarische Einheit „funktioniert“. Eine diachrone Analyse eines Textes fragt nach den Vorstufen eines Textes, die aus verschiedenen Zeiten stammen. Die zeitgenössischen exegetischen Methodenbücher gehen von einem Vorrang der Synchronie vor der Diachronie aus.

Kanonische Exegese: Auf die Exegeten James A. Sanders („canonical criticism“) und Brevard S. Childs („canonical approach“) geht eine Neubestimmung auf den Kanon als Grundelement der Glaubensgemeinschaft und als theologische Größe der Exegese zurück. Die redaktionsgeschichtliche Forschung hatte gezeigt, dass sich

³ Friedrich Schweitzer, Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorientierten Bibeldidaktik, in: Desmond Bell u.a. (Hg.) Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel, Festschrift für Christine Reents, Wuppertal 1999, 238–245.

im Alten Testament umfangreiche redaktionelle Eingriffe finden, die große Textkörper zusammenbinden. Vor allem der Anfang und das Ende biblischer Bücher (man vergleiche Anfangs- und Endkapitel des Jesaja-Buches) und ganze Bibelteile (Pentateuch, Prophetenbücher) sind mit redaktionellen Klammern und „Fortschreibungen“ (Weiterentwicklungen durch textliche Hinzufügungen) zu Einheiten verknüpft. Dieser exegetische Befund ließ Childs die Folgerung ziehen, dass man in der Auslegung der Bibel als theologischem Grunddokument diese kanonischen Strukturen beachten müsse.

Intertextualität: Dieser Ansatz aus der Literaturwissenschaft sieht jeden Text eingebunden in ein Netzwerk von Bezugstexten, die insgesamt den Hintergrund eines Textes abgeben, den „Intertext“.⁴ Dieser Intertext aus Texten, die dem untersuchten Text vorausliegen oder aber auf ihn reagieren, ist als zeitgenössischer Verständnisrahmen des Textes aufzuzeigen. Zum literaturwissenschaftlichen Kern dieses Ansatzes gehört als zweite Annahme, dass dieser Intertext mit der Situation der Gesellschaft verknüpft ist und die Wahrnehmung des Textes in einer Gesellschaft prägt. Will man daher einen Text in eine Gesellschaft hinein auslegen, dann muss man den Intertext dieser Gesellschaft zum auszulegenden Text analysieren und verändern. In der deutschsprachigen Exegese wird dieser Ansatz jedoch zumeist als eine

Theorie der Textrezeption und -fortschreibung verstanden und umgesetzt, was zum Beispiel die französischsprachige Exegese als „relecture“ kennt.

Rezeptionsästhetik: Man geht in der Rezeptionsästhetik von der naheliegenden Einsicht aus, dass die Bedeutung eines Textes erst durch die Rezeption des Lesers entsteht. Grundlegende Bedeutung erhalten daher Fragen, wie die Leserlenkung im Text erfolgt oder wie Leser mit unterschiedlichsten Voraussetzungen vom Text angesprochen werden. In der Analyse des Verständnisses eines Textes bei den Lesern zeigt sich das Potential eines Textes.

Historisch-kritische Methoden: Die bekannten Methoden wie Literarkritik (Analyse der Spannungen und Doppelungen im Text), Redaktionsgeschichte (Vorstufenrekonstruktion eines Textes), Traditions- beziehungsweise Überlieferungsgeschichte (Untersuchung der theologischen Traditionslinien von Stoffen, Motiven etc.) oder Formgeschichte (Formen und Gattungen von Texten und ihres „Sitzes im Leben“) gehören als diachrone Auslegungsinstrumentarien weiterhin konstitutiv in den exegetischen Methodenkanon. Die Geschichtlichkeit biblischer Texte und ihrer Umwelt zu verstehen ist hilfreich, um nicht vorschnell eigene Vorstellungen in den Text einzutragen.

Der exegetische Wandel ist mittlerweile in den neuesten Einleitungen und Methodenbüchern der Exegese⁵ und in den Bibelhermeneutiken⁶ sichtbar.

⁴ Vgl. *Susanne Gillmayr-Bucher*, Intertextualität. Zwischen Literaturtheorie und Methodik, in: *Protokolle zur Bibel* 8,1 (1999) 5–20 (der ganze Jahrgang dieser Zeitschrift ist dem Thema „Intertextualität“ gewidmet); *Georg Steins*, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre; mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg i.Br. 1999.

⁵ Vgl. *Erich Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1998; *Siegfried Kreuzer*, Proseminar I. Altes Testament, Stuttgart 1999; *Georg Fischer/Boris Repschinski/Andreas Vonach*, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart 2000; *Thomas Söding/Christian Münch*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1998.

Nicht die eine wissenschaftliche Exegese, sondern mehrere einander ergänzende exegetische Zugänge für verschiedene Texte und verschiedene Zielgruppen werden entworfen.

Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“⁷ von 1993 stellte alle mittlerweile entwickelten exegetischen Zugänge in einem ausgezeichneten Überblick zusammen und unterstützt diese pluralistische Wende in der Exegese.

Die Bibel als Schatz aller Gläubigen

Dieses Dokument zeigt auch „die Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation“ der Bibel auf und bedenkt damit die Beziehung von methodischer Exegese und Auslegung der Bibel in der kirchlichen Praxis: „Da die heiligen Schriften der Kirche geschenkt wurden, sind sie ein gemeinsamer Schatz des ganzen Volkes der Gläubigen.“⁸ Die zeitgenössische Erweiterung der Methoden der Bibelexegese führt zu einer erneuerten Sicht auf die Bedeutung des Bibellesens aller Gläubigen in der Kirche.

Wie kann man das Miteinander von methodisch arbeitender Exegese und unmittelbarem Zugang zu den biblischen Texten in der Gemeinde, den das Bibeldokument einschränkt, verstehen?

Jacob Kremer hat in einem Durchgang durch die Auslegungsgeschichte herausgearbeitet, dass es immer eine „Unterscheidung zwischen zwei Weisen des Umgangs mit der Bibel“ in der Auslegungsgeschichte gab: „Erstens *das Lesen der Bibel zur Verkündigung und Festigung des Glaubens* sowie zur *Argumentation bei Auseinandersetzungen mit Zweiflern, Gegnern und Irrlehrern*; zweitens *das Lesen der Bibel innerhalb der jüdischen und christlichen Gemeinden*, vornehmlich im Rahmen gottesdienstlicher Versammlung in Hinordnung auf den Lobpreis Gottes und die Erbauung der Gemeinde beziehungsweise des einzelnen.“⁹

Exegese ist also eingespannt zwischen zwei Polen:

Exegese hat mit wissenschaftlich diskursfähigen Methoden die Bibel zu analysieren und ihren Beitrag zu leisten für eine methodisch abgesicherte Streitkultur auf biblischer Grundlage

⁶ Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998; Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2) Stuttgart 1996; Ingo Baldermann (Hg.), *Biblische Hermeneutik* (Jahrbuch für Biblische Theologie, 12), Neukirchen-Vluyn 1998; Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids, Michigan 1992.

⁷ *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 23. April 1993. Vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck* (SBS 161), Stuttgart 1995; Wolfgang Langer, „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993: Richtlinien und Anregungen für die Praxis der Bibelarbeit. In: *Katechetische Blätter* 120 (1995) 521–528.

⁸ *Päpstliche Bibelkommission*, *Interpretation*, 86.

⁹ Jacob Kremer, „Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum wissenschaftlichen Umgang mit der heiligen Schrift“, in: Raphael Schulte (Hg.), *Leiturgia; Koinonia; Diakonia*, FS Kardinal Franz König, Wien 1980, 326–361: 351 (Hervorhebungen F. B.). Vgl. Thomas Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: Wolfgang Pannenberg/Theodor C. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (Dialog der Kirchen 9), Freiburg 1995, 72–121, und auch schon weit vorausschauend Norbert Lohfink, *Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments*, in: *ders.*, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1967, 185–213.

zur Klärung in den Entscheidungsprozessen, die innerhalb der Kirche und nach außen erfolgen müssen.

Exegese hatte in der Auslegungsgeschichte und hat auch gegenwärtig immer zugleich die Aufgabe, innerhalb des Symbolsystems der entsprechenden Glaubensgemeinschaft (Kirche beziehungsweise Judentum) Wege einer kreativen spirituellen beziehungsweise symbolischen Entfaltung der Bibeltexte aufzuzeigen. Symbolische Auslegungen der Bibel (zum Beispiel mit psychologischen Methoden) können jedoch niemals verpflichtend gemacht werden.

Zwischen diesen beiden Polen hat die Exegese zu jeder Zeit eine angemessene Position zu finden. Gegenwärtig ist es wohl an der Zeit, die „erbauliche“, spirituelle, symbolische Exegese in den Gemeinden wieder stärker zu betonen, sich dabei jedoch dessen bewusst zu sein, dass die historisch-kritischen Methoden gerade wegen mancher Fehlentwicklungen der Verzweckung und Vernachlässigung der Bibel in der katholischen Kirche eine solche Schlagkraft entfalten mussten.

Zudem kann man gegenwärtig deutlich eine Ausfaltung der Exegese in zwei Richtungen erkennen, die sich angesichts der Diagnose Kremers geradezu als auslegungsgeschichtliche Notwendigkeit ergibt:

Die textorientierte, literaturwissenschaftliche und historisch-kritische Exegese, deren Ergebnisse im Diskurs auch mit Literaturwissenschaft, Archäologie und Geschichtswissenschaft plausibel sein müssen, und eine leserorientierte Exegese mit starkem Ein-

fluss auf die Katechetik, die bei der Situation des/der Glaubenden in der Gegenwart ansetzt, von hier in die Bibel zurückfragt und dabei stärker den Kontakt zu den Humanwissenschaften hält.

Letztere ist keineswegs nichtwissenschaftliche Exegese, sondern das wissenschaftlich reflektierte Unternehmen, die biblischen Texte und die Situation ihrer heutigen Hörer zusammenzubringen – mit einem stark anthropologischen Ausgangspunkt. So kommen neue literaturwissenschaftliche Einsichten in die Wirkungsweise von Texten zusammen mit der pastoralen Frage nach der Situation der modernen Hörer der Bibel und schaffen es dadurch, zwischen diesen Welten zu vermitteln. Die bibelpastorale Praxis, primär leserorientierte Methoden zu verwenden und zum Beispiel die historisch-kritischen Methoden subsidiär einzusetzen, wenn historische Fragen oder die Abwendung von Vorurteilen (zum Beispiel Antijudaismus, Frauenfeindlichkeit in Bibel und Bibelauslegung) das verlangen, ist darin begründet. Um der Aufgabe einer korrelativen Bibelpastoral gerecht zu werden, sind die meisten Methoden in der Bibelpastoral nach dem sogenannten Drei-Phasen-Modell (Anneliese Hecht) aufgebaut¹⁰:

Ich-Wahrnehmung (Auf den Text zugehen)

Fremd-Wahrnehmung (Vom Text ausgehen)

Erneuerte Ich-Wahrnehmung (Mit dem Text weitergehen)

¹⁰ Vgl. *Anneliese Hecht*, Methoden der Bibelarbeit, in: *Lebendige Katechese* 20 (1998) 34–40; *dies.*, Zugänge zur Bibel, Stuttgart 1993; *Horst K.Berg*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, 4. Aufl. München 2000; *Josef Imbach*, Lust auf die Bibel. Praxisorientierte Zugänge zur Heiligen Schrift, Würzburg 2000; *Klaus Berger*, Was ist biblische Spiritualität? Gütersloh 2000.

Bibellesen und Glaubensgemeinschaft

Diese Bibelpastoral dient einem Verständnis von Kirche als Lesegemeinschaft der Bibel, wie es auch im Bibeldokument zum Ausdruck kommt. Die Bibel ist die Gelesene (hebräisch: *miqra*) und vor allem Vielgelesene – nur als solche ist sie überhaupt zu einem kanonischen Ganzen zusammengewachsen und konnte dann auch die Grundlage der Glaubensgemeinschaft(en) werden. Die Kirche ist erste Leserin der Bibel (für das AT nur die zweite) und hört auf das Wort Gottes, das sich darin kundtut, doch wendet sich die Bibel auch an Leser außerhalb der Kirchen. Mein Lesen ist ein Hinzutreten zu der Vielgelesenen und zu den vielen Lesern, ist also der Einstieg in ein immer schon im Gange befindliches Verstehen, das nun auch zu mir kommt – und zu dem ich vielleicht auch etwas beitragen kann. Das Lesen der Bibel führt dank regionaler Eigenheiten und unterschiedlicher Situation der Menschen zu je unterschiedlichen Wahrnehmungen, in deren Austausch sich die Kirche belebt.

Es gibt natürlich auch das Phänomen, dass sich eine kirchliche Gruppe im Lesen bestimmter biblischer Texte oder der Bibel als Ganzer in eine für die anderen Christen unerträgliche Extremposition versteigt. Hier ist die *correctio fraterna*, die geschwisterliche Zurechtweisung gefragt, und wo es ums Grundsätzliche geht, auch die korrektive Aufgabe des Lehramtes und des *sensus fidelium*. So ist es nicht verwunderlich, dass im Dokument der päpstlichen Bibelkommission die Vielfalt der gegenwärtigen exegetischen

Methoden gewürdigt, doch zugleich die Tendenz zur „fundamentalistischen Exegese“ in der Pastoral angegriffen wird, die sich der christlichen Grundeinsicht verweigert, dass uns das Wort Gottes in der Bibel nur als zugleich menschliches Wort begegnet. Der Fundamentalismus ist in sich eine Verweigerung gegenüber der synkatabatischen („herabsteigenden“) Neigung Gottes, die sich im NT als inkarnatorisch („fleischwerdend“) entfaltet hat, in der Gott sich dem Menschen in menschlicher Sprache zuwendet.¹¹

Innerbiblische Signale zum Lesen der Bibel

Es wird oft festgestellt, dass die Bibel heutzutage primär in der Liturgie der Kirchen gelesen wird und die private Lektüre zurückgeht – doch die Bibel findet dennoch immer noch ihre Leser auch im privaten Raum. In der Bibel selbst kommt in vielen Büchern die Orientierung am Leser zum Ausdruck, wobei jeweils äußerst unterschiedliche Ansprüche an die Leser gestellt werden. Einigen dieser sehr unterschiedlichen Ansprüche biblischer Texte soll nun nachgegangen werden, um auch einmal zu beachten, wie sich die Bibel ihre Leser vorstellt.

Bibel als Literaturerlebnis und Infotainment (2 Makk)

Einige Texte der Bibel wollen als gute Literatur zunächst einfach nur gut unterhalten, wie das Vorwort des sog. Epitomators in 2 Makk 2,24–32 und sein Nachwort 2 Makk 15,37–39 zeigt.

¹¹ Vgl. Franz D. Hubmann, Wie können Christen das Alte Testament lesen? In: Max Huber/Helmuth Pree/Rainer A. Roth (Hg.), *Die Bibel. Verstaubtes Buch oder Heißes Eisen?*, Passau 1994, 33–52.

2 Makk 2,24–32: „Wir bemerkten nämlich die Flut der Zahlen, und wie schwierig es wegen der Menge des Stoffes ist, sich in die geschichtliche Darstellung einzuarbeiten. *So nahmen wir uns vor, die, die gern lesen, zu unterhalten, denen, die mit Eifer auswendig lernen, zu helfen, allen aber, die das Buch auf irgendeine Weise in die Hand bekommen, zu nützen.* Uns ist es allerdings nicht leicht gefallen, in mühseliger Arbeit diesen Auszug anzufertigen; es hat vielmehr Schweiß und durchwachte Nächte gekostet. Wer ein Gastmahl anordnet und den Nutzen anderer sucht, hat es ja auch nicht leicht. Dennoch haben wir die Mühe gern auf uns genommen, um uns viele zu Dank zu verpflichten. Die Einzelheiten genau zu untersuchen, überließen wir dem Geschichtsschreiber. Wir haben uns nur darum bemüht, einen ordentlichen Auszug anzufertigen. Wenn man ein neues Haus baut, muss sich der Architekt um das ganze Gebäude kümmern; Dekorateur und Maler dagegen müssen nur das prüfen, was zur Ausschmückung nötig ist. Ähnlich beurteile ich auch unsere Aufgabe. *Sich daran zu machen, die überlieferten Nachrichten kritisch zu beurteilen und bis ins Einzelne genau zu untersuchen, ist Sache des Historikers. Wer aber nur nacherzählen will, darf die Darstellung straffen, auch wenn die genaue Ausarbeitung nach den Regeln der Geschichtsschreibung dabei zu kurz kommt.* Nun aber wollen wir sofort mit unserer Erzählung beginnen; wir haben uns schon allzu lang mit dem Vorwort aufgehalten, und es wäre ja unsinnig, vor der Erzählung viele Worte zu machen, die Erzählung selbst aber zu kürzen.“

Der Schreiber des Hauptteils von 2 Makk exzerpiert sein Werk aus den fünf Büchern der Geschichte des Jason von Kyrene und stellt es mit diesem hellenistischen Proömion den Lesern vor – als unterhaltsame Lektüre zunächst, die unser Interesse gewinnen soll. Diese aber wird, sobald man sich in die Lektüre hineinziehen hat lassen, ein Zugang zur „Darstellung der Geschichte als Schauplatz des göttlichen Handelns, auf dem Gottes Willen und sein Erbarmen offenbar wird“.¹² Zumindest dieser biblische Autor ist auf einer ersten Ebene schon zufrieden,

uns gut unterhalten und gut informiert zu haben (Infotainment: Information und Unterhaltung zugleich), natürlich aber raffiniert genug, uns weiter hinzuziehen:

2 Makk 15,37–39: „Das waren die Ereignisse, die mit Nikanor zusammenhingen. Seit jener Zeit blieb die Stadt im Besitz der Hebräer. *Darum höre ich hier mit der Erzählung auf. Ist sie gut und geschickt erzählt, habe ich mein Ziel erreicht; ist sie aber schlecht oder mittelmäßig – ich habe mein Bestes getan.* Es ist gleich ungesund, unvermischten Wein oder pures Wasser zu trinken. Wein mit Wasser vermischt hingegen schmeckt vorzüglich. *Ähnlich hängt es auch vom Aufbau der Erzählung ab, ob sie den Geist des Lesers erfreut, dem dieses Buch in die Hände kommt.* Damit will ich schließen.“

Der Autor ist sich bewusst, dass sein griechisch geschriebenes Werk allen möglichen Lesern in und außerhalb Israels in die Hände fallen kann – also auch uns. „Wein mit Wasser vermischt zu trinken“, biblische Texte als gute Erzählungen zu präsentieren, sollten wir ausgehend von 2 Makk verallgemeinern, sollte folglich auch in der Bibelpastoral ein hohes Ziel sein. Gottfried Bachl hat die „Bibel als Literaturerlebnis“ vorgestellt und die theologische Bedeutung des Bibelgenusses aufgezeigt, den wir Leser der Bibel uns gönnen dürfen.¹³ Das entlastet zugleich davon, das Lesen der Bibel sofort mit zu hohen hermeneutischen Ansprüchen totzuschlagen. Bibellesen kann einfach nur schön sein.

Bibel als Zeugenschaft zur Glaubensbegründung (Joh)

Im Johannesevangelium äußert sich eine andere – geläufigere – Ebene der literarischen Intention biblischer Schriften:

¹² *Stephanie von Dobbeler*, Die Bücher 1/2 Makkabäer (SKK.AT), Stuttgart 1997, 177.

¹³ *Gottfried Bachl*, Die Bibel als Literaturerlebnis, in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 15–38.

Joh 19,35: Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt.

Joh 20,30–31: Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.

In der Bibel (Altes und Neues Testament) berichten Glaubende, damit auch wir Leser glauben.¹⁴ Die Autoren wählen aus ihren Quellen aus und erzählen so, dass wir denselben Anruf verspüren können, der sie in die Glaubensgemeinschaft geführt hat. Ihr Schreiben ist Appell. Für uns ist daher wichtig, uns dessen bewusst zu sein, dass die Texte zwar ihr Eigenleben haben, hinter den biblischen Texten jedoch immer glaubende Menschen als Sender stehen, deren Zeugenschaft konstitutiv ist für unseren Glauben.

Joh 21,25: Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste.

Zugleich ist sich der Autor des Johannesevangeliums bewusst, dass sein Werk nur ein Ausschnitt sein kann, der in menschlichen Gefäßen einzufangen versucht, was kaum zu fassen ist. Das Geschriebene muss aber genügen – und es ist traditionelles Vertrauen der Lesegemeinschaft Kirche, dass die biblischen Schriften trotz ihrer Begrenztheit das Ganze Gottes mitzuteilen vermögen. Die Gefahr des Fundamentalismus ist es, dieses Wechselspiel von Begrenzung und Fülle nicht wahrhaben zu wollen.

Bibel als Hilfe zur Rechenschaftsablegung des Glaubenden (1 Petr)

1 Petr 3,15–16: Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen. Dann werden die, die euch beschimpfen, weil ihr in (der Gemeinschaft mit) Christus ein rechtes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdungen schämen müssen.

Der erste Petrusbrief schärft die „Echtheit des Glaubens“ ein: Die Rechenschaftsablegung durch den Glaubenden wird auch zukünftig immer wichtiger. Was eine fundamentaltheologische Aufgabe für die Kirche als Ganze ist, wird auch für den Christen im Alltag immer drängender: von der Bibel ausgehend sich selbst und Außenstehenden Rechenschaft über seinen Glauben zu geben. Der erste Petrusbrief versucht uns dies einzuschärfen und uns dazu in die Lage zu versetzen.

Bibel als Hilfsmittel für das alltägliche Leben des Glaubenden (Sir)

Das Buch Jesus Sirach wurde im Mittelalter sogar den Katechumenen als Unterweisungsdokument vor der Taufe anvertraut, es war der „Ecclesiasticus“ par excellence. Im Proömium der griechischen Sirachübersetzung liegt der Grund dafür ausgedrückt:

Da viele und große (Dinge) uns durch die Tora und die Propheten und die anderen diesen nachfolgenden (Schriften) gegeben sind, deretwegen man Israel loben muss hinsichtlich Bildung und Weisheit, und so nicht nur die Lesekundigen Verstehende werden sollen, sondern auch denen draußen nützlich zu sein diese Lernbegierigen instandgesetzt werden sollen, sowohl im Reden wie im Schreiben,

¹⁴ Thomas Söding, Die Schrift als Medium des Glaubens: zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Knut Backhaus (Hg.), Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, Paderborn u.a. 1996, 343–371.

ist mein Großvater Jesus, nachdem er sich viel Mühe gegeben hatte auf die Lesung der Tora und der Propheten und der anderen von den Vätern kommenden Bücher

und sich in diesen eine hinreichende Fähigkeit erworben hatte, vorangegangen, auch selbst etwas zusammenzuschreiben von den sich auf Bildung und Weisheit erstreckenden (Dingen),

auf dass die Lernbegierigen und die beharrlich Gewordenen in vielem besser vorangehen können durch das toragemäße Leben.

...

um so notwendiger habe ich es gehalten, auch selbst einen gewissen Eifer dranzusetzen und Fleiß in der Übersetzung dieses Buches, so daß ich viel Schlaflosigkeit und Geschicklichkeit drangesetzt habe in der Zwischenzeit, das Buch zur Vollendung zu führen,

um es herauszugeben auch um deretwillen, die in der Fremde lernbegierig sein wollen, um zugerüstet zu sein zu einer Haltung, das Leben toragemäß zu führen.

Das biblische Buch wird uns als Hilfe vorgestellt, auch in der Fremde toragemäß, der göttlichen Weisung gemäß zu leben. Die Übersetzung des Enkels des Ben Sira will Anleitung und Hilfestellung sein zu einem toragemäßen Leben in der Fremde, also für einen Raum, für den die Tora nicht konzipiert ist. Sie soll ja nach dem Einzug ins Land Israel dort von Israel praktiziert werden. Für Christen, die „Gottesfürchtige“ sind und sich durch Jesus in den Bund Gottes hineingenommen wissen, ist diese Weisung nicht überflüssig. Christen betrachten die Tora, die göttliche Weisung, nicht als Heilsinstrument, sondern als Hilfestellung für die Erlösten, in dieser Welt zu leben, wobei wir uns durch kulturell bedingte Normen nicht mehr gebunden fühlen. Für das alltägliche Leben stellt die realistische Weisheitsliteratur mit den Büchern der Sprüche, Kohelet, Sirach, Weisheit, Tobit und

Judit eine große Hilfe bereit. Viele Menschen suchen nach der Weisheit in Indien oder China – wir sollten auch die Weisheitsliteratur in der Bibel wieder neu entdecken, die uns als Bibelleser im Alltag auf die Füße stellt.

Es gäbe noch viele biblische Texte, die über ihren Anspruch an uns als Leser Wichtiges sagen: Der Prolog des Lukasevangeliums Lk 1; der Dekalogvorspann des Deuteronomiums Dtn 5,1–5; das Proömion des Psalters Ps 1 ... In der Bibel finden sich nicht nur Signale über die Ansprüche an die Leser, es zeigen sich auch in der Bibel reflektierte Überlegungen zur Glaubensweitergabe und der Rolle der Bibel in der Unterweisung.

Familien- und Gemeindekatechese in der Bibel

Die Bibel selbst entwirft in der Frage der Katechese ein sehr überraschendes Bild. In der alttestamentlich-jüdischen Katechese ist nach Meinrad Limbeck¹⁵ primär die Familie Ort der religiösen Unterweisung, in der dem Vater die religiöse Erziehung der Söhne, der Mutter die religiöse Unterweisung der Töchter anvertraut ist, während im NT primär die Gemeinde Trägerin der Katechese ist:

„Deshalb ist eine traditionelle, familienweise Einübung in den christlichen Glauben keineswegs das Natürliche, sondern das Außergewöhnliche...

Aus diesem Grunde ist nicht mehr der Vater, die Mutter der selbstverständlichste Katechet (wie etwa im Judentum), sondern der im Leibe Christi eigens dazu Berufene. Gemeindekatechese ist daher das Natürliche, die »Familienkatechese« jedoch ist der Glücksfall.“¹⁶

¹⁵ Vgl. Meinrad Limbeck, Katechese im Spiegel des Alten und Neuen Testaments, in: Katechetische Blätter 105 (1980) 237–247.

¹⁶ Limbeck, Katechese, 245–246.

Dies mag überraschen. In unserer Zeit, in der die Familienkatechese nicht mehr so funktionieren will und der Religionsunterricht als Schulfach im Kontext Schule mit dessen eigenen Problemen dies weder leisten kann noch soll, ist daher m.E. wieder stärker auf die christliche Ausgangssituation zurückzugreifen, in der die Gemeindekatechese die Grundlage der christlichen Unterweisung legte. Das kann auch die überforderten Väter und Mütter entlasten, die mit der Familienkatechese nicht mehr zurechtkommen und oft auch ein Scheitern verspüren. Die Gemeinde muss ihre Aufgabe als Trägerin der Katechese wieder ernst nehmen und zugleich die Neuentdeckung und Pflege der Familienkatechese unterstützen.

So sollte man bei den entscheidenden Lebenswenden (zum Beispiel Taufe, Kindergarten, Einschulung, Heirat, Schwangerschaft und Geburt, aber auch Scheidung und Tod von Lebenspartner oder Angehörigen) und bei den großen, immer noch gerne begangenen Festen (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) auch von Seiten der Gemeinde mit den Familien das Gespräch suchen und die biblischen Texte ins Gespräch einbringen. Das Taufgespräch und die Vorbereitung des Eheprotokolls ist für viele Paare die erstmalige und einzige Kontaktaufnahme mit der Gemeinde. Sie als Bibelgespräch zu gestalten, könnte manche lästige Pflichtübung zu einer überraschenden Neuentdeckung auch für kirchlich nicht stark gebundene Christen und selbst die Seelsorger werden lassen. Diese Aufgabe kann auch die Verantwortlichen in der Bibelpastoral bereichern, indem sie zu einer zweiten Naivität in ihrem Umgang mit der Bibel finden, in der die exegetische Kompetenz integriert ist in die eigene Rolle als Bibelleser und Seelsorger.

Vom Bibelleser zum Experten – Lebensaufgabe für alle Christen

Das Hineinwachsen in die Lesegemeinschaft der Kirche bedeutet zugleich ein persönliches Reifen in der Bibellektüre. Jede Leserin/jeder Leser ist in einem lebenslangen Prozess (lebenslanges Lernen jedes Christen in der Bibel) auf dem Weg zu der ihr/ihm angemessenen Kompetenz in der Auslegung der Bibel. Jeder Christ sollte auf die je angemessene Weise Bibelexperte sein, ein Mensch, der mit der Bibel viel Erfahrung hat. Die wissenschaftliche Exegese bereichert die kirchliche Praxis, indem sie mit einem umfangreichen methodischen Rüstzeug viele Aspekte von Bibeltexten hervorzuholen vermag, die man auf den ersten Blick vielleicht übersehen würde. Sie setzt Schwerpunkte, zeigt die verschiedenen Theologien in der Bibel auf und befreit von manchen Vorurteilen. Wissenschaftliche Exegese unterstützt damit subsidiär die Beschäftigung aller Bibelleser (christgläubiger –, andersgläubiger –, säkularer Bibelleser) mit der Bibel. Sie will nicht das einfache Bibellesen aller Christen ersetzen, sondern fördern. Die oft in der Pastoral wahrnehmbare, mit Respekt vermengte Angst vor den „Bibelexperten“ sollte einer Einstellung weichen, die die wissenschaftliche Exegese als ergänzende Hilfestellung auf dem eigenen Weg zum Bibelexperten versteht.

Nimmt man das Beispiel der Bibelpastoral für Senioren zum Thema „Paradies“ vom Anfang nochmals auf, so kann man heute endlich entspannt die biblische Mythologie als solche benennen, ihre Symbolik aufnehmen und mit Symbolen der Gegenwart verknüpfen¹⁷. Die Exegese unterstützt diese Fragestellungen, indem sie die Symbolwelt des biblischen Textes aufschlüsselt.

Biblische Texte eignen sich so zur Durcharbeitung des eigenen Lebens und lassen bei Senioren Schichten aufbrechen, die man in einem langen Leben zugedeckt und tabuisiert – oder auch erfahren und ausgelebt hat.¹⁸ Dies kann den Leiter eines solchen biblischen Besinnungstages jedoch überfordern – von daher auch die häufigen Warnungen von Fachleuten wie Anneliese Hecht, sich im Einsatz von Methoden zum Beispiel des Bibliodramas nicht zu überschätzen. Wer Methoden in der Bibelarbeit einsetzt, die bei der jetzigen Situation des Menschen ansetzen, braucht dementsprechende psychologische Kenntnisse und Kompetenz in der Gesprächsführung.

Bibelarbeit in den Gemeindekreisen statt Bibelkreise

Als Ort der Bibelpastoral hat sich in den letzten Jahrzehnten der „Bibel-

kreis“ oder die „Bibelrunde“ etabliert. Diese Einrichtung war in dieser Zeit sicher notwendig, um das Bibeldefizit im katholischen Raum aufzuarbeiten. Viele Verantwortliche in der Bibelpastoral haben jedoch in den letzten Jahren eine neue Einsicht gewonnen: „Es geht in der Bibelpastoral nicht primär um die Einrichtung von Bibelkreisen in jeder Pfarrgemeinde, sondern um die Einbindung von Bibelarbeit in alle Gemeindegremien“ (Franz Kogler, Bibelwerk Linz). Die Bibel ist in der Gemeinde erst dann verwurzelt, wenn in allen tragenden Institutionen wie dem Liturgieausschuss oder der Gottesdienstvorbereitungsgruppe, in der Pfarrcaritas und im Altenclub, in der Ministrantenstunde genauso wie beim Frauenbund oder in der Kolpinggruppe regelmäßig Bibelarbeit betrieben, wenn Bibelpastoral ein konstitutiver Kern der Gemeindepastoral wird.¹⁹

¹⁷ Vgl. *Hubertus Halbfas*, Bibel und Mythos / Symbol, in: *Wolfgang Langer* (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987, 68–80, mit Beispielen zu Paradiesgarten und Garten der Auferstehung; *Franz Böhmisch*, Kommt Kain aus dem Paradies? Das sinnstiftende Potential der biblischen Schöpfungserzählungen, in: *IDE-Zeitschrift für Deutschdidaktik*, 24,1 (2000) 42–53; *ders.*, Digitale Genesis, in: *Christian Wessely/Gerhard Larcher* (Hg.), *Ritus-Kult-Virtualität*, Regensburg 2000, 135–151.

¹⁸ Die Kriegsgeneration wird immer noch viele biblische Texte anders erfahren als die Jüngeren – und darin der Wirklichkeit der biblischen Generationen zugleich auch oftmals näher sein.

¹⁹ Materialien für die Bibelarbeit findet man in den Zeitschriften „*Lebendige Katechese*“, „*Katechetische Blätter*“, „*Welt und Umwelt der Bibel*“, „*Bibel heute*“, „*Bibel und Kirche*“, „*Bibel und Liturgie*“ sowie „*Protokolle zur Bibel*“, die eine kontinuierliche Pflege der Bibelarbeit unterstützen. Die „*Linzer Bibelsaat*“, die vom Linzer Katholischen Bibelwerk kostenlos verschickt wird, stellt immer wieder neue Materialien für die Bibelarbeit in den Gemeinden vor. Für die Bibelarbeit in den wichtigsten Gemeindegruppen gibt es bereits ausgezeichnete Hilfsmittel, vgl. *Wolfgang Wieland*, Kommentierter Überblick über Arbeitshilfen für die Bibelarbeit, in: *Lebendige Katechese* 20 (1998) 81–87. Die Bibelarbeit im Liturgiekreis unterstützen zum Beispiel die „*Salzburger Lektoren-Bibel*“ und die Reihe des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks zu den drei Lesejahren A–C „*Damit sie Leben haben. Bibelarbeit in der Gottesdienstvorbereitung. Ein Projekt des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks für Gruppen und Pfarreien. Zürich 1991–1994*“, die vor allem für die Vorbereitung von Wortgottesdiensten unter der Leitung von Laiengruppen konzipiert ist. Für die Bibelarbeit in der Caritas vgl. *Heinrich Pompey*, Mit der Bibel die christliche Inspiration der caritativen Sozialarbeit entdecken, in: *Lebendige Katechese* 20 (1998) 71–78. Weitere praktische Informationen zur Bibelarbeit sind im Internet unter <http://bibelarbeit.net> zusammengestellt.

ROBERT SCHREITER

Weltethos – eine Illusion?

Welchen Beitrag können die Religionen zum Frieden in einer globalisierten Welt leisten? Ist es sinnvoll, nach einem Weltethos zu suchen, das allein auf den Gemeinsamkeiten der verschiedenen Religionsgemeinschaften basiert? Der US-amerikanische Dogmatiker (Catholic Theological Union) stellte sich diesen Fragen auf dem Millenniumsymposium der drei Linzer Universitäten am 24. November 2000. (Redaktion)

Mit dem Eintritt in das dritte Jahrtausend sehen wir uns mit einem großen Paradox konfrontiert: Einerseits leben wir in einer Welt, in der alles enger zusammenwächst. Durch die Fortschritte in den Kommunikationstechnologien und durch relativ billige Transportmöglichkeiten kommen wir nun mit Teilen der Welt in Berührung, zu denen wir bislang kaum Kontakt gehabt haben. Die Welt ist durch das Internet und all die verschiedenen Arten der Telekommunikation kleiner geworden.

Hand in Hand mit diesem Zusammenwachsen geht jedoch eine Erfahrung einher, die zur anderen Seite des Paradoxons gehört: Die Welt scheint nun auch ein stärker fragmentarisierter und konfliktreicherer Ort zu sein. Die Einwanderungen, die hier in Europa, aber besonders auch in Nordamerika und Australien geschehen, werden von vielen Menschen als Zerrüttung ihres Lebensstils empfunden. Sie spüren, wie ihr Verständnis davon, wer sie selbst sind und wie sie leben (sollen), zerbröckelt.

Die Welt scheint nicht nur zusehends fragmentarisiert, sondern durch Konflikte zunehmend zerstört zu werden. Im Großteil des 20. Jahrhunderts gab es die Angst vor einem nuklearen

Ost-West-Konflikt. Diese Bedrohung scheint nun im Großen und Ganzen hinter uns zu liegen. Heute toben viele kleinere Konflikte rund um die Welt. Sie sind lokale Ereignisse und werden mehr innerhalb einzelner Länder als zwischen verschiedenen Ländern ausgetragen. Zwar drohen nur wenige von ihnen zu regionalen Großbränden zu werden, jedoch ist ihre große Anzahl beängstigend und verwunderlich. Friedensinstitute und andere Organisationen, welche die Entwicklung solcher Konflikte verfolgen, schätzen, dass es weltweit und gleichzeitig ungefähr zweiundsiebzig Kriege unterschiedlichen Grades gibt. Obgleich diese Konflikte weit von uns entfernt scheinen, so münden dieses Gefühl der Fragmentarisierung in unserem Leben und die erhöhte Konfliktmöglichkeit in Ängste vor dem Terrorismus und vor fremdenfeindlicher Gewalt. Vor allem in kleinen Ländern können solche Ängste besonders stark sein, weil diese angesichts einer von derart schnellem Wandel und häufiger Zerrüttung geprägten Welt eine tatsächliche Verletzungsgefahr zu spüren bekommen.

Während wir also dieses neue Millennium beginnen, inmitten dieser gleichzeitigen Erfahrungen des Zusammenrückens und Auseinanderdriftens, liegen folgende entscheidende Fragen

vor uns: Wie sollen wir in einer kleiner gewordenen Welt in Frieden zusammenleben? Wie können wir Konflikte verhindern, die sich von lokalen Brandherden zu größeren Flächenbränden ausdehnen und uns alle überlaufen könnten? Und vielleicht noch wichtiger: Wie sollen wir Lebensgewohnheiten kultivieren, die Konflikte in unserer Welt, besonders unter nahen Nachbarn reduzieren? Diese Fragen wiegen schwer bei religiös ausgerichteten Menschen: In ihren Glaubens-traditionen verfügen sie über große Ressourcen, um Gesellschaften der Versöhnung und des Friedens zu entwickeln; ihre Ressourcen wurden allerdings auch herangezogen, um Hass zu schüren und Konflikte in der Welt zu erhalten.

Was könnten die Weltreligionen zum Aufbau einer sozialen Ordnung beitragen, so dass für dieses Jahrhundert nicht nur den Konflikten entgegengearbeitet, sondern ein genuiner Friede kultiviert und entwickelt werden könnte? Viele haben den Bedarf für solch eine größere Vision erkannt. Gerade als sich dieses Paradox des Zusammenrückens und Auseinanderdriftens in der Welt deutlicher abzeichnete, haben religiöse Führer in den 90er Jahren darum gerungen, solche Visionen zu artikulieren und zu implementieren. Zwei Treffen des Parlaments der Weltreligionen – 1993 in Chicago und 1999 in Kapstadt – brachten führende Persönlichkeiten der vielen Glaubens-traditionen der Welt zusammen, um gerade über diese Dinge nachzudenken.¹ Beide Treffen verabschiedeten State-

ments, die an die Regierenden der Welt appellieren, Frieden zu stiften. In der gleichen Zeitperiode hat der Tübinger Theologe Hans Küng den Gedanken des Weltethos entwickelt, wofür er die Unterstützung religiöser und politischer Führer rund um die Welt suchte.² Der Beitrag der Religion zum Weltfrieden ist ein wichtiges Thema, sogar für jene, die nicht direkt an Religion interessiert sind. Das ist nicht nur deshalb der Fall, weil religiöse Traditionen der Welt aus ihren eigenen Reflexionen etwas zur Konfliktreduzierung und zum Friedensaufbau anbieten könnten, sondern auch, weil die Religion oft an der Entstehung der Gewalt beteiligt ist und vielfach Gewalt, Unterdrückung und Hass legitimiert hat. So scheinen denn auch viele der heutigen Konflikte in der Welt durch religiösen Glauben und die starken Gefühle, die ein solcher auslösen kann, genährt.

Die Zusammenhänge zwischen Globalisierung, Konflikten und Religion stellen daher eine Matrix dar, innerhalb derer jeder künftige Friede verhandelt und geformt werden muss. Mit diesem Rahmen als Hintergrund können wir den Blick darauf wenden, welche Formen dieser Friede haben und was die Religion für seine erfolgreiche Entwicklung anbieten kann. Hinsichtlich derartiger Friedensbemühungen für das neue Jahrtausend werden wir dabei besonders das Weltethos als einen Ausgangspunkt in den Blick nehmen. Kann ein Weltethos tatsächlich in einer Weise formuliert werden, dass es zur Grundlage eines universalen Konsenses wird?

¹ Towards a Global Ethic: An Initial Declaration (Council for a Parliament of the World's Religions, Chicago 1993); A Call to our Guiding Institutions (Council for a Parliament of the World's Religions, Chicago 1999)

² Vgl. Hans Küng und Karl-Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos, München 1993; Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990; ders., Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

Globalisierung in der Welt von heute

Globalisierung scheint in unserer heutigen Welt ein Faktum zu sein, obwohl es nicht einmal eine einzige Definition gibt, mit der alle übereinstimmen. Allerdings ist offensichtlich, dass die Auswirkungen der Globalisierung oft sehr paradox wirken. Sie lösen Bewegungen aus, die zumindest an der Oberfläche einander zu widersprechen scheinen. Wahrscheinlich macht es dieser paradoxe Charakter aus, dass Globalisierung so schwer erfassbar ist.

Globalisierung soll hier als ein sozialer Prozess definiert werden, der einerseits menschliche Fähigkeiten auf allen Ebenen *expandiert* und andererseits gleichzeitig die Zeit und den Raum, in dem wir leben, *kontrahiert*. Dass Globalisierung expansiv ist, wird ersichtlich an der Kommunikationstechnologie, auf der sie beruht. Das Internet macht weltweite Kommunikation für all jene möglich, die einen Zugang zu ihm haben. So kann man eine Unmenge Information in Sekunden erhalten – sicherlich mehr, als je einer zu verarbeiten fähig ist.

Globalisierung kann ein Verständnis des Kosmopolitanismus befördern, das heißt, eines genuinen Weltbürgertums. So ließen zum Beispiel die Fernsehübertragungen der Millenniumsfeiern am Beginn des Jahres 2000 eine gewisse Verbundenheit zwischen den Menschen spüren, das Gefühl einer Menschheitsfamilie. Globalisierung weitet in dieser Hinsicht unsere Horizonte und verbindet uns mit der Welt wie nie zuvor.

Gleichzeitig zieht die Globalisierung Zeit und Raum zusammen. Fortschritte in den Kommunikationstechnologien haben die Kommunikation durch Telefon, Fax und Internet nahezu unmittelbar gemacht. Die Zeit rückt mehr und

mehr gegen Null. Der Raum unterliegt ebenso dem gleichen Schrumpfungsprozess: Man kann beispielsweise in Mikrotechnologien immer mehr Informationen auf einem einzelnen Computerchip speichern. Dieselben Technologien geben uns auch jenen Zugang zur Mikrowelt, auf dem unsere ganze Existenz beruht. Man denke nur an die Fortschritte in der Medizintechnik und der Genom-Forschung: Wir sind fähig, auf einer Mikroebene zu arbeiten, wie es vor nur einigen Jahrzehnten noch undenkbar gewesen wäre. Darüber hinaus hat ein rascher und billiger Transport jenen physischen Raum reduziert, den wir zurücklegen müssen, um von einem zum anderen Ort zu gelangen. Das ermöglicht ein Ausmaß an Bewegung von Individuen und Menschengruppen in einem Tempo, das noch nie zuvor in der Menschheitsgeschichte erreicht worden ist.

Dieses „Einstürzen“ der Zeit und des Raumes hat auch seine Nachteile. Ursprünglich sollte die Geschwindigkeit der Kommunikationstechnologien uns von der vielen Arbeit befreien und uns mehr Freizeit ermöglichen. Tatsächlich scheint das Ergebnis aber darin zu bestehen, dass sogar noch mehr Tätigkeiten in jene Zeit gepackt werden, welche die Kommunikationstechnologien für uns zusätzlich eröffnen sollten. Damit sind wir letztlich noch mehr ausgenutzt als zuvor.

Der Kollaps des Raumes wird auch darin erfahren, dass alles einfach zu nahe ist. Die billigen Transportmöglichkeiten und die neuen Entwicklungen in der Weltwirtschaft haben auch eine verstärkte Wanderung von Menschen mit sich gebracht. Sehr verschiedene Lebensweisen rücken nahe aneinander. Die Debatten über Multikulturalismus und über die Frage, ob die Länder Europas sogenannte „Einwan-

derungsländer“ werden sollten, erwachsen dieser Erfahrung, dass wir an einem kleineren Platz zusammenleben. Für ein Leben in einer globalisierten Welt brauchen wir offensichtlich neue soziale Räume, in denen Menschen zusammen kommen und Identitäten ausbilden können, die dann wiederum einen Raum für diejenigen geben, die als anders und verschieden erlebt werden.

Ein anderes Paradox, das sich aus der Globalisierung ergibt und welches wir uns im Bewusstsein halten sollten, besteht im Zusammenhang von *Inklusion und Exklusion*. Die Verbundenheit, welche die Globalisierung schaffen kann, bringt ein starkes Gefühl des Einbezogenenseins und des Dazugehörens mit sich. Man kann sich als Teil einer großen weltweiten Menschheitsfamilie begreifen. Die Dinge, welche uns dabei miteinander verbinden, mögen von größerem oder kleinerem Wert sein – sie reichen von der universalen Bekräftigung der Menschenrechte bis zum gemeinsamen Sitzen bei McDonalds mit einem Becher Cola –, aber sie können ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit erzeugen, eines der größten menschlichen Bedürfnisse. Gleichzeitig wissen wir, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung von den Vorzügen der Globalisierung ausgeschlossen ist: Die Nationen, welche unter ihren Auslandsverschuldungen taumeln; die Völker, welche aufgrund der Zerstörung der lokalen Wirtschaften in akuter und chronischer Armut stecken; die Menschen und Plätze, die in einer globalisierten Welt einfach vergessen und abgeschrieben sind: diese Menschen – von einigen auf nahezu achtzig Prozent der Weltbevölkerung geschätzt – werden einfach vom Wohlstand ausgeschlossen, welchen die Globalisierung für wenige erbracht hat. Dieser Aus-

schluss führt für viele buchstäblich zum Tod. Er schafft auch Zorn und Wut gegenüber anderen. Für die Armen ist es dabei nicht nur eine Sache des Ausschlusses. Häufig werden ihre Ressourcen, die sie zur Verbesserung ihres eigenen Lebens bräuchten, von den Reichen abgezogen. Das Bruttosozialprodukt vieler armer Länder wird durch Zinszahlungen für Auslandsschulden geplündert. Der hohe Ausstoß an Kohlenstoffabgasen im Norden verdirbt ihre Umwelt; auch in diesem Fall haben sie keinerlei Gegenwert für diese Energien erhalten. Folglich herrschen hier nicht nur ein Ausschluss (exclusion), sondern unterschiedliche Formen der Ausbeutung.

Globalisierung erschafft also eine neue Gesellschaft auf unserem Planeten. Die Welt braucht neue politische Arrangements, um diese Gesellschaft ordnen zu können. Das erkennt man an dem Versuch, neue Föderationen und Allianzen zu schaffen, wie zum Beispiel die Europäische Union oder eine neue UNO. Globalisierung betrifft die sozialen und kulturellen Dimensionen unseres Lebens, mit dem Entstehen multikultureller Gesellschaften und weltweiter kultureller Unterhaltungs- und Konsummuster. Gleichzeitig schafft die Globalisierung auf Grund ihres Tempos und ihres Ausmaßes Fragmentarisierung und Entfremdung.

Konflikte und Auseinandersetzungen

Die zunehmenden bewaffneten Konflikte auf der Welt in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts lassen eine Reihe unterschiedlicher Ursachen erkennen. Gier und Machthunger, uralte Motivationen für den Krieg, spielen noch immer eine wichtige Rolle. Einige der Konflikte waren auch im Interesse des Kalten Krieges unterdrückt wor-

den oder um die Entzündung eines nuklearen Krieges zu verhindern. Einige sind jedoch zumindest teilweise von den Auswirkungen der Globalisierung genährt worden. Denn ein anderes Paradox der Globalisierung besteht darin, dass sie den Sinn für das Lokale steigert, obwohl sie durch die Kreation „globaler“ Realitäten neue Weisen der Verbundenheit und der Zusammengehörigkeit erzeugt. Als Menschen können wir nicht gänzlich in den Abstraktionen des Allgemeinen leben. Wir leben an bestimmten Orten, haben konkrete Familien und Freunde und konzentrieren uns auf lokale Situationen, sogar wenn uns unsere Arbeitswelt weit davon wegführen sollte. Der Sinn für das Lokale wird paradoxerweise durch das Eindringen des Globalen in unser Leben erhöht. Dafür gibt es zwei Gründe:

Erstens scheinen uns die Auswirkungen der globalen Realitäten die Kontrolle über unser eigenes Leben zu rauben. Entscheidungen über unser wirtschaftliches Wohlergehen werden oft an Orten gefällt, die weit weg von uns sind, und von Leuten, die wir nicht einmal identifizieren können. Die Ambivalenz, die viele kleinere Länder in Europa gegenüber der europäischen Union zeigen, ist ein gutes Beispiel für diese Behauptung des Lokalen gegenüber dem Globalen. Eine Neubetonung des Lokalen ist ein Versuch, die Kontrolle über unser Leben wieder zu gewinnen.

Zweitens rauben die globalen Realitäten der lokalen Situation oftmals ihren sozialen Raum oder drohen damit, das Lokale aufzusaugen. Das Eindringen des Englischen als Sprache zusammen mit seinen Unterhaltungs- und Konsum-Ikonen, welche die lokale Kultur und ihre Lebensform bedrohen, tendiert dazu, die Jugend von ihrer loka-

len Kultur wegzuführen und die lokalen Traditionen und Bräuche zu schwächen. Dieses Phänomen kann auch Widerstand gegenüber dem Globalen kreieren. Das ständige Einströmen des Globalen macht uns das bewusst, was nicht global ist – nämlich das Lokale.

Der Punkt, in dem das Globale und das Lokale aufeinandertreffen, wird folglich auch zum Konfliktpunkt. Der Konflikt kann relativ bescheidene Auswirkungen haben, wie die Bemühungen um das schulische Wiedererlernen lokaler Sprachen und Dialekte. Aber er kann auch heftige Formen annehmen wie Fremdenangst und Fremdenhass sogar bis hin zu ethnischen Kriegen. Vieles, was in den verschiedenen Religionen als Fundamentalismus bezeichnet wird, erwächst aus diesem Widerstand. Zu beachten ist, dass die Globalisierung selbst eine Quelle des Konfliktes und der Konflikt vor allem an jenen Stellen fühlbar ist, wo das Globale mit dem Lokalen zusammenstößt. Das Lokale wird auf jeweils verschiedene Weise konstruiert sein: die Nachbarschaft, das Viertel, das Dorf, die Region, das Land. Es kann mit anderen Dingen in Verbindung stehen, die auch meine Identität kennzeichnen und formen: meine ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit, meine Religion, meine Staatsangehörigkeit. Die Stellungnahmen des Parlamentes der Weltreligionen und des Weltethos-Projektes bearbeiten die Weltführer nicht dahingehend, abstrakten Prinzipien zuzustimmen oder solche einzuführen. Ihre Anliegen zielen auf die Frage, wie Leute in ihren eigenen lokalen Umgebungen, von Angesicht zu Angesicht, Volk mit Volk zusammen leben können.

Wo in dieser Weise die Globalisierung selbst eine Quelle des Konfliktes in

unserer Welt ist, müssen wir immer noch die Wurzeln des Konfliktes auskundschaften, so konfus, krumm und verzweigt sie auch sein mögen. In diesem komplizierten Wurzelgeflecht, das im Herzen des Konfliktes liegen dürfte, findet sich gleichzeitig eine der mächtigsten Quellen der Identität, nämlich die Religion.

Religion

Wie alle anderen Dimensionen menschlichen Lebens sich in einer von Globalisierung geprägten Welt neu bestimmen müssen, so treffen die Herausforderungen der Globalisierung auch die Religion. Wer versucht, mit den Konflikten in der Welt von heute Schritt zu halten, wird nicht übersehen, dass die Religion in vielen dieser Konflikte beschworen wird oder in diese involviert ist. Allein in Europa braucht man lediglich an Nordirland oder an den Balkankrieg denken. Bei einigen in Europa besteht Angst, dass der Islam eine stärkere kulturelle Kraft werden wird, vor allem insoweit er als aggressiver islamischer Fundamentalismus auftritt. Ist Religion somit selbst eine Quelle der Gewalt? Falls dies so sein sollte, was soll man tun?

Es kann keinen Zweifel geben, dass die Religion und Formen der religiösen Zugehörigkeit eingesetzt werden, um aggressive Unternehmungen durchzuführen. Nähere Untersuchungen weisen jedoch meist darauf hin, dass die Religion als mächtige Identitätsquelle zwar nicht im Zentrum des Konfliktes liegt, aber doch als zugrundeliegender Einflussbereich dient, um Gewalt zu ermöglichen, zu inspirieren und zu rechtfertigen.³ Damit soll weder Ge-

brauch oder Missbrauch der Religion in diesen Situationen entschuldigt werden. Traditionen wie das Christentum, das Judentum und der Islam können auf ihre Schriften zeigen und Texte finden, die den Frieden über alles betonen, aber genauso auch Gewalt gegen Feinde, besonders jene, die als Feinde Gottes ausgemacht sind, rechtfertigen. Auf der einen Seite stellen sich diese drei Religionen künftige Wirklichkeiten des Friedens vor und haben zu einer universalen Gemeinschaft der Völker aufgerufen. Gleichzeitig hat jede von ihnen Texte, die zur Bestrafung derer aufrufen, die verkehrt handeln. Auf diese Ambivalenz können sich alle Leute beziehen, welche Gewalt gegen ihre Nachbarn ausüben. Einige der heftigsten Formen dieser Aggressionen sind für den Wettstreit der Gottesverständnisse selbst reserviert, das jeweilige Verständnis des unbedingten, absoluten Seins, das hinter allen sich verändernden Wirklichkeiten der Menschheitsgeschichte steht.

Es ist nicht überraschend, dass die Religion in den Konfliktbereich hineinspielt, ist doch eines der Ziele einer beachtlichen Zahl der heutigen Konflikte der Kampf um eine neue oder autonome Identität. Der Großteil der Welt trifft jene Unterscheidung nach religiöser, kultureller und sozialer Identität nicht so, wie dies westliche, säkularisierte Christen machen. Religion ist unausweichlich in die Identitätsbildung involviert. Insofern viele Identitäten zumindest anfanghaft negativ (d.h. durch das, was ich nicht bin) geformt werden, werden sie zusätzliche Ressourcen der Aggression und des Hasses. Diejenigen, gegen die ich

³ Hans Küng trifft diesen Punkt gut in seinem Buch *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, a.a.O., 165.

bin, sind meine Feinde. Wenn sie der gleichen Religion angehören, bin ich vielleicht gegen sie, weil sie nicht an die Offenbarung Gottes glauben (Fundamentalisten spielen sich so in jeder Tradition gegen andere ihres eigenen Glaubens aus). Wenn meine Feinde einer anderen Religion angehören, dann verachten sie den Gott, der mir am heiligsten ist.

Globalisierung, Konflikt und Religion sind also auf komplizierte Weise heute ineinander verwoben. Die Globalisierung verbindet uns, raubt uns aber auch sozialen Raum. Religion und religiöse Identität können Konflikte auf tödliche Weise nähren. Wenn man heute von einem Wiederaufleben der Religion spricht, so muss man beachten, dass ein beachtlicher Teil davon von dieser negativen, tödlichen Art ist. Wie soll man dann all das angehen? Gibt es Möglichkeiten universaler Verständigungsformen wie das Weltethos, um wahren Weltfrieden herzustellen und zu erhalten?

Ist ein Weltethos möglich?

„Es gibt keinen Frieden in der Welt ohne Frieden unter den Weltreligionen.“ Diese oft zitierte Formulierung von Hans Küng enthält eine wichtige Wahrheit. Wegen der reichen spirituellen Ressourcen der großen Weltreligionen spielen sie in Hinblick auf Frieden oder Konflikt in der Welt eine große Rolle, weisen sie doch Millionen von Anhängern auf. Parallel zu der jüngsten Periode der Globalisierung und der Konflikte, die in ihrem Gefolge kamen, haben zunehmend mehr religiöse Führer die Bedeutung einer Zusammenarbeit der Religionen um der Zukunft der Welt willen gesehen. Solche Bemühungen haben etwa zu Hans Küngs Projekt Weltethos und zu den

Erklärungen der beiden Treffen des Parlaments für Weltreligionen geführt.

Küngs Strategie in seinem Projekt war es, Wertemuster unter den Religionen zu finden, die den öffentlichen Frieden stärken und Harmonie unter den Menschen aufbauen. In gewisser Weise hat er fünf „Gebote“ herausgearbeitet, indem er auf den Dekalog der hebräischen Schriften, der auch von Christen und Muslimen geehrt wird, zurückgegriffen hat: Du sollst nicht töten; Du sollst nicht stehlen; Du sollst nicht lügen; Du sollst kein unmoralisches Leben führen (Unzucht); Du sollst deine Eltern und deine Kinder ehren. Diese sind Gebote, welche in ihrer Reichweite universal sind; das heißt, sie werden von allen Menschen überall eingehalten.

Küngs Arbeit für ein Weltethos hat zwei wichtige Dinge zur Frage nach dem Beitrag der Religionen für ein Zusammenleben in einer globalisierten Welt erbracht: Erstens bringt er die Religionen durch sein Eintreten für ein Weltethos an einen gemeinsamen Tisch und bietet ihnen eine gemeinsame Sprache an, in der sie miteinander reden können. Alle Religionen haben gewisse Beschreibungen dessen, was sie als richtiges oder verkehrtes Verhalten befinden. Es kann keine Friedenshoffnung unter den Weltreligionen geben, wenn sie nicht einmal im Gespräch miteinander stehen. Ohne Dialog kann jede Partei die negativsten Gedanken über die anderen haben. Küngs Weltethos schafft einen sozialen Raum, in dem religiöse Führer die Möglichkeit haben, zusammenzukommen und allmählich herauszufinden, wie sie für einen größeren Frieden zusammen arbeiten und sich aus konfliktreichen Auseinandersetzungen heraushalten könnten.

Zweitens betont das Weltethos immer wieder die Wichtigkeit, die Gemeinsamkeiten zwischen den Weltreligionen zu suchen und nicht bei den Unterschieden zu verweilen. Die Unterschiede über die Gemeinsamkeiten zu stellen, befördert Trennung und bewirkt eine Verhärtung der Verschiedenheiten in die Identitäten hinein, welche dann inkompatibel miteinander werden. Unterschiede existieren und sind genuin. Aber die Unterschiede werden den Planeten nicht retten; gemeinsames Handeln ist unsere einzige Hoffnung.

Die Erklärungen des Parlaments von 1993 und 1999 teilen weithin den Geist des Projektes Weltethos. Und tatsächlich war die Arbeit am Weltethos ein wichtiger Teil der Beratungen der religiösen Führer beim Treffen von 1993. Man kann vielleicht sagen, dass ihnen sowohl in der Vision wie in der Sprache mehr gemeinsam ist, als sie trennen würde. Ein gewichtiger Unterschied beim Parlament – obwohl man gleichzeitig sagen muss, dass dieser Unterschied nicht trennend ist – liegt in der beständigen Betonung der Pluralität der Religionen, die am Gespräch teilhaben. Die Sprache der Harmonie überbietet die Sprache der Einheit. Besonders die Deklaration von 1999 konzentriert sich verstärkt darauf, wie religiöse Führer sich ihren eigenen Gemeinschaften und den Institutionen in ihrem eigenen Umfeld zuwenden mögen, um einem genuinen Frieden unter den Völkern zuzuarbeiten.

Wenn sich so viele positive Dimensionen zum Weltethos und darüber hinaus bei den Deklarationen des Parlaments der Weltreligionen festhalten lassen, worin bestehen dann die Defi-

zite? Warum klagen manche Kritiker darüber, dass ein Weltethos, so gut die Idee auch sein mag, letztlich eine Illusion ist? Drei Gründe sind anzuführen.

1. Wie tiefgehend und umfassend ist der Konsens, den solch ein Projekt und solche Deklarationen erreichen? Küngs Bemühungen, zu einer Aussage zu gelangen, der alle zustimmen können, enden schließlich in Statements, die so allgemein sind, dass sie bloß abstrakt und letztlich leer werden. Töten kann zum Beispiel Aktionen beinhalten, über welche verschiedene Religionen fundamental uneinig sind. Wenn man glaubt, dass wir nicht töten sollen, ist dann das Essen von Fleisch verboten? Ist die Todesstrafe ein geeignetes Werkzeug der Gesellschaft in einer globalisierten Welt? Ist der Krieg unter irgendwelchen Bedingungen erlaubt? Man kann die Frage stellen, wie das manche getan haben,⁴ ob die Erreichung solcher Abstraktionen wirklich Frieden befördert und die trennenden Unterschiede überhaupt berührt. Dementsprechend kann man spekulieren, ob der erreichte Konsens wirklich zu einem substantiellen Beitrag führt. Wie können wir denn in einer Zeit, in der Ethnologen, wenn überhaupt, nur ganz wenige konkrete kulturelle Universalien nachweisen können, darauf hoffen, unter den Religionen solche zu finden?

2. Werden in der Betonung von Gemeinsamkeiten und im Herunterspielen von Unterschieden die Religionen dazu gezwungen, ihre absoluten Behauptungen aufzugeben und sowohl ihren Glauben als auch die Verpflichtung, welche sie von ihren Anhängern verlangen, zu verflüssigen? Absolute Behauptungen wie ‚Jesus Christus ist

⁴ Am zwingendsten vielleicht *Gerd Neuhaus*, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch*, Freiburg 1999.

der einzige Retter' oder ‚es gibt keinen Gott ausser Allah' wurden in der Vergangenheit oft Quellen der Intoleranz für diejenigen, die anders oder gar nicht glauben. Ist die Preisgabe von absoluten Behauptungen eine Voraussetzung für den Frieden unter den Weltreligionen? Was wird aus dem zwingenden Ruf jeder dieser Traditionen an deren Gefolgschaft, wenn ein solch unbedingter Aufruf nicht an jede Person gerichtet wird? Wenn alle Religionen ihre Behauptungen verdünnen, führt dies nicht zu einer Art Einheitsreligion, die zwar aus den abgetragenen Verpflichtungen der Religionen geschaffen, aber als ein überbrückendes Glaubensgebäude für alle erneuert wird? Wäre das nicht so künstlich wie die Religion der Vernunft, die nach der französischen Revolution eine kurze Existenz hatte?

Die Deabsolutierung von religiösen Behauptungen über Gott und darüber, was Gott in der Welt getan hat, scheint der Königsweg zur universalen Harmonie zu sein; aber wahrscheinlich ist es eher eine Sackgasse. Gerade die Behauptung, etwas zu wissen, was Gott geoffenbart hat, gewährt einer Religion nicht nur ihre Grundlage, sondern verleiht ihr auch die Leidenschaft, aus der ihre Anhänger ihre Lehren und Vorschriften befolgen. Ohne diese Behauptungen hören die Religionen auf, solche zu sein, und die Energien, die es Menschen ermöglichen, sich hinzugeben, würden nach neuen Möglichkeiten suchen. Eine universale Einheitsreligion wäre einfach zu abstrakt, als dass sie bei den Menschen Anspruch auf Geltung erheben könnte.

3. Die Suche nach Harmonie durch gemeinsame Bezeichnungen und die Relativierung von Behauptungen ist eine Strategie, welche die kulturellen Spuren der europäischen Aufklärung

trägt. Solch ein Denkweg entstand zumindest teilweise als Antwort auf den Dreißigjährigen Krieg im Nordeuropa des 17. Jahrhunderts. Man konnte nur in der Weise die Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten zu übersteigen hoffen, indem man an die desinteressierte, abstrakte Vernunft, an Descartes' denkendes Subjekt appellierte. Obgleich eine lobenswerte Strategie in sich selbst, scheint sie fehlzuschlagen, wollte man damit die Religionen der Welt zusammen bringen. Dies aus zwei Gründen: Zuerst einmal wirkt es auf nichtwestlich sensibilisierte Menschen wie eine maskierte Verschwörung, der ganzen Welt ein westliches Einheitsmodell aufzudrängen, ein Modell, das den westlichen Wegen des Denkens und Handelns (und folglich auch der westlichen Religion) Vorrang gewährt. Auch aus diesem Grund haben nicht-westliche religiöse Führer gezögert, das Weltethos und die Erklärungen des Parlaments der Weltreligionen zu akzeptieren. Sie sehen diese Strategie zum Weltfrieden als eine neue Form westlicher Hegemonie, obwohl sie das Ziel des Weltfriedens verfolgt. Zweitens würdigt das Modell die Bedeutung der Differenzen nicht adäquat. Dieses Aufklärungsmodell tendiert dazu, die Differenzen als weniger wichtig gegenüber den Gemeinsamkeiten zu unterdrücken, sie vielleicht sogar für untergeordnet oder letztlich falsch zu erklären. Das endet aber paradoxerweise gerade darin, die Wichtigkeit der Differenz zu schärfen und sie auf diese Weise potentiell sogar noch gefährlicher zu machen. Unterschiede können nicht einfach beiseite gekehrt oder an den Rand gedrängt werden. Differenzen sind vielleicht überhaupt nicht sekundär. Was von einer Kultur oder Religion als sekundär eingestuft wird,

kann gerade zentral für die Identität einer anderen sein. Darin liegt auch immer die Grenze von Deklarationen wie jener des Weltethos oder der UN-Deklarationen über die Menschenrechte. Wir befinden uns in einem Dilemma: In bestimmten Aspekten müssen wir übereinstimmen, um die Gewalt einzuschränken; aber solche Übereinstimmungen können anderen Aspekten Gewalt antun, die zentral für Glaubensauffassungen und Identitäten sind. Menschen darum zu ersuchen, diese zentralen Dinge aufzugeben, ist kein Verlaufsformular für den Frieden. Wenn die Aussichten für einen Konsens im Weltethos-Projekt so dünn sind, was sind dann die Alternativen? Das ist eine zentrale Frage, die sich Förderer des Weltethos und der Arbeit des Parlaments der Weltreligionen immer wieder gestellt haben. Ist das Weltethos dann also eine Illusion, die wir anstreben, aber niemals erreichen können? Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir fragen, was Religionen aus sich selbst heraus gegen Hass und Gewalt tun können.

Hier handelt es sich um ein Gebiet, das weit weniger Aufmerksamkeit erfahren hat als die Bemühungen um einen Konsens. Ich möchte hier besonders auf den Bereich der religiösen Identitätsbildung hinweisen. Weil Religionen Fenster zur Transzendenz, zum Unbedingten und Absoluten sind, versuchen sie die Wirklichkeit des ganz Anderen in die zerbrechliche, begrenzte Welt zu bringen, in der wir leben. Alle würden in dem einen Punkt übereinstimmen, dass Menschsein die Unfähigkeit bedeutet, das Transzendente adäquat zu befördern. Im christlichen Sprachgebrauch des heiligen Paulus: „Diesen Schatz tragen wir in zerbrech-

lichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Vielleicht wäre es am ehesten adäquat, das Absolute durch das auszudrücken zu versuchen, was wir nicht sind. Unsere Identität drückt sich in Beziehung zum Absoluten negativ aus, das Absolute ist das, was wir nicht sind, oder wir sind das, was das Absolute nicht ist. Jedoch sind wir in der Beziehung mit dem Absoluten gleichzeitig weit mehr, als wir je zuvor waren.

Weil diese Beziehung zu Gott, dem Absoluten, so wichtig für uns ist, wird sie zentral für das Bewusstsein, wer wir sind. Aber sie kann auch einen negativen Identitätsbildungsprozess in Gang setzen. Das bedeutet, dass wir unsere Identität immer im Gegenüber zu dem, was wir nicht sind, formen. Die Macht unserer Beziehung zu Gott wird in Kombination mit dieser oppositionellen Dimension unserer Persönlichkeit zum potentiell gefährlichen Mittel für die Religion: nämlich um Hass und Konflikt zu schüren. Das trifft umso mehr zu, wenn Gott ausschließlich in ethischen Begriffen von Gut und Böse verstanden wird. Dann ist die Bühne bereitet für eine Oppositionspolitik apokalyptischen Ausmaßes. In christlichen Begriffen würde das bedeuten, Gott nur als Richter zu sehen und Gottes unbegrenzte Barmherzigkeit und Liebe zu vergessen.⁵

Die Tendenz, in gegensätzlichen Begriffen des „Entweder-oder“ zu denken, kommt in religiösen oder humanen Traditionen häufig vor und schürt polarisierendes Denken. In dieser Hinsicht könnten die Ankündigungen von Hans Küng, die oft in solchen Polaritäten ausgedrückt sind, dem Projekt auf Dauer gesehen mehr schaden als helfen. Sie haben den Vorteil der Klarheit und Einfachheit. Aber sie enthalten in

⁵ Neuhaus, a.a.O., nennt dies eine „sekundäre latente Funktion“ der Religion.

sich auch die Saat der gegenüberstehenden Konfrontation.

Eine Aufgabe, die jeder Führer einer Religion übernehmen muss, besteht gerade darin, zu untersuchen, wie Menschen in ihrer Tradition spirituell geformt werden, und sie gegen Identitätsbildungen zu schützen, die auf solch polarisierendem Denken basieren. Das bedeutet nicht die Ausradierung der Differenz innerhalb von Traditionen und zwischen ihnen. Es bedeutet vielmehr, die Differenz nicht als eine Waffe zu gebrauchen, um mit den Verschiedenheiten der anderen umzugehen. Das ist etwas, das in jeder religiösen Tradition unterschiedlich aufgenommen werden muss. Wir können darin von der Gegenseite im Prozess lernen, aber es ist ein Pfad, den jede Tradition für sich selbst spüren muss; auf der Grundlage der Gottesbeziehung führt er sowohl zu Integrität wie auch zu tieferer Identität.

Ist Weltethos eine Illusion?

Was kann nun über den Beitrag der Weltreligionen in einer neuen, immer näher miteinander verbundenen Welt gesagt werden? Wie werden sie mit den Unterschieden untereinander und den Unterschieden, die Hass und Gewalt in der Welt erzeugt haben, umgehen?

Man könnte mit der Feststellung anfangen, dass Ideen wie das „Projekt Weltethos“ wichtig sind, um den Beginn von Gesprächen sicherzustellen. Ohne die verschiedenen Religionen an den Tisch zu bekommen, kann es keine Hoffnung darauf geben, dass sie gemeinsam am Frieden und an der Verhinderung von Gewalt arbeiten. Das ist eine gewaltige Herausforderung, die niemandem in den letzten zehn Jahren vollständig gelungen ist.

Gleichzeitig müssen die Grenzen anerkannt werden, auf die solche Projekte letztlich stoßen. Eine Betonung der Gemeinsamkeiten, die nicht mit den genuinen Unterschieden (und der relativen Bedeutung dieser Unterschiede innerhalb der religiösen Traditionen) umgeht, wird jeden Konsens schwächen, der bewerkstelligt worden ist. Ein zweites Stadium wird daher für die Religionen zur Pflicht: die Überprüfung ihrer spirituellen und prägenden Traditionen, um zu sehen, wie eine tiefere Beziehung mit Gott und den betreffenden Gemeinschaften geformt wird. Falls Identitäten nur darauf basieren, was wir nicht sind, dann wird diese religiöse Tradition zu einer abwärts laufenden Spirale des Hasses und der Gewalt beitragen.

Ist das Weltethos eine Illusion? In einer Welt, die so stark wie unsere durch Paradoxa markiert ist, lautet die Antwort Ja und Nein. Ein Weltethos ist eine Illusion, wenn man glaubt, dass es einen universalen erreichbaren Konsens gibt, der tief und weitgehend genug ist, um allen möglichen Konflikten der Welt zu begegnen. Das Beste, was wir uns zum gegebenen Zeitpunkt vorstellen können, ist ein Weltethos, das auf einer abstrakten Ebene funktioniert und jene Gebiete nicht berührt, wo höchstwahrscheinlich wirkliche Konflikte ausbrechen.

Aber die Antwort ist auch Nein: Weltethos ist keine Illusion. Wie fehlbar seine Formen auch sind, es fußt auf einem Traum und auf einem Versprechen, welches das Christentum und andere Religionen als von Gott kommend bestimmen.

Für Christen ist dieser Traum und das Versprechen das Reich Gottes, das Jesus Christus unter uns gepredigt hat. Es ist diese Hoffnung, die uns dazu antreibt, ein immer größeres Verständ-

nis und eine deutlichere Artikulation der Menschenrechte zu verfolgen. Es ist diese Hoffnung, die unseren Kampf für eine gerechtere Welt, in der niemand ausgeschlossen ist und an der alle teilhaben dürfen, durchhält. Es ist eine Hoffnung, für die wir einen Beitrag in der Weise leisten, wie wir unsere Kinder in den Glaubensauffassungen formen, die zentral sind für unser Leben; wie wir sie lehren, die Glaubensauffassungen der anderen um uns zu respektieren und ihnen zu begegnen; zu prüfen, ob diese verschiedenen Arten zu glauben sie zu

dem führen, was wir als Gott erfahren, oder zu anderen Begriffen, die Frieden und Wohlergehen in die Welt bringen. Die Aussichten auf Frieden unter den Religionen und Frieden unter den Menschen der Welt werden uns nicht gerade optimistisch stimmen. Aber Optimismus ist nicht das Gleiche wie Hoffnung. Optimismus wächst aus uns heraus; Hoffnung kommt uns entgegen. Und es ist diese Hoffnung, die uns drängt, unter den Religionen und in den Religionen eine friedlichere und gerechtere Zukunft für unsere Welt zu ersinnen.

DOROTHEA SATTLER

Kirchengemeinschaft und Feier der Eucharistie

Zur Diskussion um einen folgenreichen Zusammenhang¹

Nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 stellt sich verstärkt die Frage, unter welchen Bedingungen die wachsenden Bemühungen um die ökumenische Verständigung zur gemeinsamen Feier der Eucharistie oder zumindest zur gegenseitigen Zulassung zur Kommunion führen können. Wir dokumentieren die Überlegungen, welche die Münsteraner Professorin für Ökumenische Theologie am 15. November 2000 auf dem Dies Academicus der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz vorgetragen hat. (Redaktion)

I. Einstimmung

1. Vorübungen für ein Wunder

Eines der Gedichte von Erich Fried trägt den Titel „Vorübungen für ein Wunder“²:

*Vor dem leeren Baugrund
mit geschlossenen Augen warten
bis das alte Haus
wieder dasteht und offen ist*

*Die stillstehende Uhr
so lange ansehen
bis der Sekundenzeiger
sich wieder bewegt*

*An dich denken
bis die Liebe
zu dir
wieder glücklich sein darf*

*Das Wiedererwecken
von Toten
ist dann
ganz einfach*

Wer wünschte in diesen Tagen³ in Österreich und andernorts nicht, dass das Wiedererwecken der Toten gelingen möge? Junges Leben dem Tod preisgeben zu müssen, ist besonders schmerzlich; alle Liebenden ersehnen für die Geliebten ewiges Leben. Vorübungen auf dieses Wunder hin, das allein Gott bewirken kann, geschehen mitten in der Zeit. Menschen sind in der Zeit ihres Lebens mit Vorübungen für die letzte Übung befasst: im Angesicht des Todes der geliebten Menschen und im Zugehen auf den eigenen Tod das Vertrauen nicht zu verlieren, es neu zu erringen und hoffnungsvoll zu sterben. Dies ist die letzte und entscheidende Übung im Leben. Tag für Tag sind wir in Vorübungen auf diesen Tag hin, so zumindest deutet Erich Fried das Dasein der sterblichen Menschen. Ernste Fragen sind verbunden mit der Feier der Eucharistie: Fragen nach der Sünde, dem Tod und dem Leben. Die

¹ Die gesprochene Wortgestalt wurde bei der Druckfassung weithin bewahrt. Zum Stand der Diskussion vgl. den Literaturbericht: *Dorothea Sattler, Einheit im Geheimnis des Glaubens. Literaturbericht: Herrenmahl – Eucharistie – Abendmahl / Ökumenische Perspektiven*, in: *Bücher der Gegenwart. Beilage zum „Christ in der Gegenwart“* 52 (2000) 184f.

² Vgl. *Erich Fried, Liebesgedichte* (Berlin 1997) 71.

³ Wenige Tage zuvor waren bei einem Bergbahnunglück in Kaprun zahlreiche Menschen erstickt.

gemeinschaftliche Feier der Eucharistie ist eine Vorübung des Glaubens im Angesicht des Todes, der im Leben bereits vertraut wird. Angesichts der Zerbrechlichkeit der zeitlichen Güter und in der Gefährdung der menschlichen Bindungen üben wir gläubiges Vertrauen in feiernder Gemeinschaft ein. In der Feier der Eucharistie bekennt sich die gläubige Gemeinschaft zum Grund ihrer Hoffnung, dass der Tod nicht über das Leben siegt, dass der Stillstand der Zeit nicht das letzte Erleben ist, dass die Liebe bleibt und die Suche nach Geborgenheit sich erfüllt. Die gläubige Gemeinschaft bekennt sich zu Gott, der das Leben stiftet, versöhnt und bewahrt. Menschen üben miteinander eine Antwort auf jene Frage ein, die über jedem zeitlichen Dasein steht: Geschieht trotz der Unversöhntheit der Geschöpfe und der Vergänglichkeit des Daseins die Erfüllung der Hoffnung?

Die Antwort auf diese Frage ist nach der gemeinsamen christlichen Glaubensüberzeugung die lebendige Gestalt Gottes, der in Christus Jesus sein wahres Angesicht zeigt. Christus Jesus, das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), erweist in seinem Leben und in seinem Sterben Gott als unverbrüchlich versöhnungsbereit und unbeirrbar gemeinschaftstreu.⁴ Christen bekennen ihren Glauben an Gott, der in Christus Jesus offenbar macht, dass er seinen gerechten Zorn angesichts der Sünde des Gemeinschaftsbruchs zu zügeln weiß und sanftmütig bleibt, sich der Sünder und Sünderinnen erbarmend. Nicht durch Werke, durch gute Taten und durch Wohlverhalten müssten wir uns noch erst ver-

dienen, Gottes Bundestreue zu erfahren. Nein, das Entscheidende ist schon getan. Gott ist unverbrüchlich gemeinschaftstreu auch denen gegenüber noch, die ihn zutiefst verletzen, da sie seinen Sohn, seinen Gesandten, töten. Das Leben kann im Letzten wieder gut werden. Wir müssten Gott nur trauen und zum Glauben an ihn kommen. Dann können wir gehen und selbst werden wie er: personale Zeichen der unverbrüchlichen Bundeswilligkeit Gottes allen Geschöpfen gegenüber. In der eucharistischen Mahlfeier erhalten die Getauften Anteil an dem einen eucharistischen Brot, das in seiner gebrochenen Gestalt die Bereitschaft Gottes gegenwärtig werden lässt, die tödlichen Folgen der Sünde am eigenen Leib auszuleiden und die Sünder und Sünderinnen zur unverbrüchlichen Gemeinschaft mit ihm zu versammeln. In dem einen Becher Wein, der die Runde macht, stiftet Gott Gemeinschaft durch die Teilhabe an dem Segen des von ihm im Tod bewahrten Lebens.

Nun habe ich mich bemüht, auf meine Weise den soteriologisch-theologischen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungsbotschaft und der Feier der Eucharistie anzusprechen: Allein aus Gottes Gnade sind wir gerettet aus Sünde und Tod aufgrund des Glaubens an Christus Jesus, in der von Gottes Geist gewirkten Gewissheit; das Wort Gottes wirkt und festigt diesen Glauben, die Zeichenhandlung des eucharistischen Mahles gegenwärtigt ihn. Was sollte uns noch hindern, angesichts der inzwischen auch offiziell erklärten Übereinstimmung in der Mitte des christlichen Glaubens nun auch gemeinsam Eucharistie zu feiern?

⁴ Vgl. zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu: *Dorothea Sattler*, Im Kreuz ist Heil. Gedanken zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu, in: *Andreas Hölscher/Rainer Kampling* (Hg.), Keine Antworten. Reflexionen über Sterben und Tod (Berlin 2000) 47–65.

2. Gottes wesenhafte Einheit und der Geschöpfe begnadete Gemeinschaft

Bevor ich auf diese Frage antworte, an römisch-katholische Positionen erinnere und eigene Thesen vortrage, möchte ich ein weiteres Vorzeichen setzen. Ich erinnere kurz an den Unterschied zwischen Gott und den Menschen. Das 4. Laterankonzil⁵ hat 1215 den Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen mit der Differenz zwischen dem Leben Gottes seiner Wesenheit nach und dem Leben der Geschöpfe der Ordnung der Gnade nach begründet. Die beiden Beispiele, an denen das 4. Laterankonzil seine Lehre verdeutlicht, sind die Rede von Gottes und der Geschöpfe Vollkommenheit und Einheit. Gott ist seinem Wesen nach vollkommen und eins, Geschöpfe sind es, wenn es geschieht, geschenkt, in der Kraft des in ihnen wirksam werdenden Geistes Gottes. In den Kirchen leben Menschen. Immer bleiben Menschen versucht durch die Bosheit, die entzweit, auseinander treibt, trennt und zerreißt. Allein Gott ist sich selbst in seiner Liebe immer treu. Diese gemeinschaftstreue Liebe feiern wir in der Eucharistie; wir erhalten als Sünder und Sünderinnen an ihr Anteil, werden selbst verwandelt, werden gemeinschaftsfähig. Wäre es vor diesem Hintergrund nicht angemessen, dass die in der einen Taufe bereits tief miteinander verbundenen

Christen trotz aller auch immer wirklichen Versuchung zur Entzweiung und zur Spaltung, ja, gerade angesichts dieser Versuchung in der gemeinsamen Feier der Eucharistie Gottes Gabe der Versöhnung annehmen und erneut erneuert zu leben versuchen?

II. Position(en)

Es gibt nicht die eine römisch-katholische Position in der Frage der Möglichkeit der Eucharistiegemeinschaft in einer Zeit, in der noch keine volle, sichtbare Kirchengemeinschaft existiert.⁶ In den letzten Jahren gibt es verschiedentlich Anlass, die im Ansatz und in der Konsequenz unterschiedlichen Positionen, die römisch-katholische Christen in dieser Frage beziehen können, auszutauschen: die Konsequenzen der durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erreichten Gestalt der Kirchengemeinschaft werden intensiv diskutiert⁷; in Deutschland wird 2003 in Berlin der erste Ökumenische Kirchentag stattfinden; im Vorfeld ist bei allen Evangelischen Kirchentagen und den Katholikentagen in den letzten Jahren die Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Blickpunkt des Interesses⁸; eine ökumenische Initiative in Nürnberg⁹, zumindest den evangelischen Christen, die in konfessionsverschiedenen Ehen leben, von römisch-katholischer Seite aus Eucharistiegemeinschaft zu

⁵ Vgl. DH 806.

⁶ Vgl. einführend die entsprechenden Beiträge in: Bernd Jochen Hilberath/Dorothea Sattler (Hg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. FS Theodor Schneider (Mainz 1995).

⁷ Vgl. Bernd Jochen Hilberath/Wolfgang Pannenberg (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“* (Regensburg 1999); *Bistumskommission für ökumenische Fragen der Diözese Münster* (Hg.), *Einig in der Mitte unseres Glaubens? Die Botschaft von der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für Menschen heute* (Münster 1999); *Rechtfertigung – Diskussion ohne Folgen?* = *Una Sancta* 55 (2000) H. 3.

⁸ Vgl. etwa eine Veröffentlichung im Nachgang zum Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1999: *Christiane Bergerau* (Hg.), *Abendmahl – Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte* (Gütersloh 2000).

⁹ Vgl. *Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien*, in: *Una Sancta* 52 (1997) 85–88.

ermöglichen, wurde von der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz aufgenommen und in den letzten Wochen in der Herbst-Vollversammlung der Bischöfe negativ entschieden¹⁰; das Apostolische Schreiben „Dominus Jesus“¹¹ hat all jene bitter ernüchert, die auf eine baldige offizielle Rezeption der inzwischen erreichten ökumenischen Annäherungen in der Frage der Anerkennung der Kirchlichkeit der reformatorischen Gemeinschaften hofften – und hoffen.

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der noch nicht bestehenden Kirchengemeinschaft und der Feier der Eucharistie wird viel besprochen. Die Positionen sind kontrovers. Dabei ist der theologische Grundsatz, eucharistische Gemeinschaft setze das Bestehen von Glaubensgemeinschaft voraus, eines bedinge das andere, zwischen den Konfessionen nicht strittig. Eine rein und allein auf die Individuen bezogene Bestimmung der Voraussetzungen zur eucharistischen Gemeinschaft vertritt aus gutem biblischem Grund keine der Konfessionsgemeinschaften: Die eucharistische Feier ist Feier bestehender, von Gott gewirkter Gemeinschaft. Unversöhnliche Zwietracht ist dem Wesen der eucharistischen Feier zuwider. Wichtig zu beachten ist zudem, dass die kirchenamtlichen Texte – auch die der römisch-katholi-

schen Kirche – bei ihrer Problematisierung der interkonfessionellen eucharistischen *Communio* nicht primär mit Aspekten der Eucharistietheologie im engeren Sinne argumentieren; kontroverse Fragen des Eucharistieverständnisses sind somit nicht vorrangig der Grund für die Zurückweisung des Wunsches nach Eucharistiegemeinschaft: Es sind ungelöste Fragen des Kirchen- und des Amtsverständnisses, die die eucharistische Gemeinschaft verhindern.¹² An dieser Stelle gilt es auch anzusetzen bei dem Bemühen um eine Veränderung der offiziellen römisch-katholischen Position.

1. In den Texten des 2. Vatikanischen Konzils

Das 2. Vatikanische Konzil hat in zahlreichen ökumenischen Zusammenhängen dazu ermutigt, Getauften anderer Konfessionen zu begegnen, in der lebendigen Begegnung sich verwandeln zu lassen, zu erstarken in der Freude an der schon bestehenden Gemeinschaft und nach einer Vertiefung zu streben; Begegnungen in allen Bereichen des kirchlichen Lebens erscheinen den Konzilsvätern weiterführend, die Gemeinschaft der Getauften festigend. Begegnung im Tun und im sozialen Handeln (Diakonia), Begegnung im Dienst der Verkündigung und der

¹⁰ Vgl. das Referat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Prof. DDr. Karl Lehmann, zur Eröffnung der Herbst-Vollversammlung am 25. 9. 2000, das unter dem Titel „Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft“ als Pressemitteilung vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz im Wortlaut zugänglich gemacht wurde. Der Text bietet zahlreiche Literaturhinweise und informiert sehr detailliert über die unterschiedlichen Richtlinien, die lokale Bischofskonferenzen in ihrem Zuständigkeitsbereich erlassen haben.

¹¹ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung „Dominus Jesus“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 148 (Bonn 2000); vgl. zur Diskussion um Dominus Jesus: *Peter Neuner*, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 723–737.

¹² Vgl. dazu ausführlicher: *Dorothea Sattler*, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis. Ein Vortrag beim Stuttgarter Kirchentag und eine kommentierte Auswahlbibliographie, in: *Una Sancta* 54 (1999) 213–228.

theologischen Gespräche (Martyria), Begegnung im Gebet und in den Feiern des Glaubens (Leiturgia): All dies darf sein und soll sein. Begegnungen verwandeln. Dieser Erfahrung stimmen die Konzilsväter zu.

Im Blick auf die Frage nach der interkonfessionellen Eucharistiegemeinschaft formuliert das Konzil einen doppelten Grundsatz, der in den nachfolgenden Zeiten in Gestalt von Ausführungsbestimmungen konkretisiert wurde. Dieser doppelt-eine Grundsatz lautet: „Man darf (...) die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 8,4) Eine folgenreiche Festlegung ist so vorgenommen worden: Die nicht bestehende Einheit der Kirche verhindert umfassende Eucharistiegemeinschaft; die Sorge um die Gnade, d.h. die Berücksichtigung der individuellen Situation einzelner Gläubiger und die Suche nach Linderung der Notsituation einzelner Menschen, dieses pastorale Bemühen ermöglicht es, Ausnahmeregelungen zu treffen, von dem an sich stets gültigen Grundsatz abzuweichen, Eucharistiegemeinschaft setze Kirchengemeinschaft voraus.

2. In den nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen

In den nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen wird eine Aussage vorrangig wirksam, die im Wortlaut fol-

gendermaßen heißt: „Obgleich bei den von uns getrennten Kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Gemeinschaft mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes [*defectus ordinis*] die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, dass hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft. Deshalb sind die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs“ (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 22). Die Sinnspitze dieser Textpassage ist nach meiner Wahrnehmung ganz eindeutig, die drängenden Themen des anstehenden ökumenischen Dialogs zu bestimmen. Die Frage des Amtes wird der Frage der Eucharistie untergeordnet, zugeordnet. Kommentarlos festgehalten wird zudem, dass es konfessionelle Unterschiede gibt in der Einschätzung der Verbindung zwischen der Amtsfrage und der Eucharistiefeier. Eine pauschale, kritische Infragestellung der Möglichkeit, dass in den evangelischen Abendmahlsfeiern Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und Erwartung seiner Wiederkehr geschieht, erfolgt nicht. Das Konzil ermutigt zum Dialog über Fragen des Abendmahles. Diesem Aufruf wurde auch Folge geleistet. Die Randbemerkung zur Amtsfrage hat im Text die Funktion eines erinnernden Einschubs, die angezielte Dynamik des Textes ist keine restriktive: Gespräche über die Eucharistie sollen sein.

In den nachkonziliaren kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Eucharistiegemeinschaft wird die Amtsfrage zum entscheidenden Differenzpunkt. Bei allen Regelungen gilt, dass Ausnahmesituationen bestehen müssen, wenn Eucharistiegemeinschaft gewährt wird; eine starke Not muss dazu drängen, eine „*gravis necessitas*“ muss bestehen, damit nicht-römisch-katholischen Christen Eucharistiegemeinschaft in Verbindung mit dem Bußsakrament und der Krankensalbung gewährt werden kann. Im Blick auf die reformatorischen Kirchen ist einzig die Zulassung einzelner evangelischer Christinnen und Christen zur römisch-katholischen Eucharistiefeier erlaubt, eine Teilhabe römisch-katholischer Christinnen und Christen an evangelischen Abendmahlsfeiern gilt dagegen als kategorisch ausgeschlossen. Die Bedingungen, unter denen evangelischen Gläubigen die „*communicatio in sacris*“ gewährt werden kann, lauten konkret: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs beziehungsweise der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente [gemeint sind Buße, Eucharistie und Krankensalbung] erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind.“ (CIC/1983, can. 844,4). Die vom römisch-katholischen Kirchenrecht getroffenen Ausnahmeregelungen sehen keine Möglichkeit der Teilhabe römisch-katholischer Christinnen und Christen an evangelischen Abend-

mahlsfeiern vor. Eine solche Teilnahme wird wegen des „*defectus ordinis*“ ausgeschlossen. Die Frage ist offen, in welcher Weise das ursprüngliche Mysterium der Eucharistie in jenen kirchlichen Gemeinschaften bewahrt wurde, deren Ämter nicht in der apostolischen Sukzession stehen.

3. In der theologischen Diskussion in jüngerer Zeit

In der theologischen Diskussion in jüngerer Zeit erscheinen angesichts der bestehenden kirchenoffiziellen Maßgabe insbesondere zwei Wege als aussichtsreich, kurzfristig zu einer Veränderung der Situation zu gelangen: Ein Weg wird in einer Neuinterpretation der „*gravis necessitas*“ gesehen, die, so sie gegeben ist, die Gewähr der Eucharistiegemeinschaft erlaubt; der zweite Weg besteht in einer weitergehenden Interpretation des konziliaren Grundsatzes, die ökumenische Begegnung fördere auch die Einheit der Christen, sie sei nicht nur Ausdruck bereits gegebener Verbundenheit, sondern auch der Weg zu einem tieferen Verständnis füreinander. Einzelne Autoren berufen sich in diesem Zusammenhang auf die grundlegende Bestimmung des Wesens der Eucharistie in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, auch Quelle und nicht nur Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens zu sein (Sacrosanctum Concilium, Nr. 10; Lumen Gentium, Nr. 11).

Eine Konkretion im Blick auf den ersten der genannten Wege möchte ich ansprechen: Es gab in jüngerer Zeit Bemühungen im Raum der Deutschen Bischofskonferenz, im Blick auf die konfessionsverschiedenen Ehen eine „*gravis necessitas*“ im Sinne der kirchenrechtlichen Bestimmungen festzu-

halten, sofern ein Priester im Gespräch mit den Betroffenen den Eindruck gewinnt, es sei zu befürchten, dass die Eheleute in Kirchendistanz treten werden, wenn sie nicht gemeinsam an der Eucharistiefeier teilnehmen können. Das aus der Tradition der Orthodoxie vertraute Oikonomia-Prinzip wurde in Anspruch genommen. Die anhaltende Diskussion hat ergeben, dass diese Interpretation wohl zumindest nicht die Intention der Konzilsväter trifft; diese dachten kaum an die dauerhafte Lebensgemeinschaft von Menschen in konfessionsverschiedenen Ehen, als sie eine „*gravis necessitas*“ als Grund für die Gewähr eucharistischer Gemeinschaft anerkannten. Alles deutet darauf hin, dass nach der Auffassung der Konzilsväter einzelnen Menschen in der Todesnähe die Sterbesakramente nicht verweigert werden sollen – auch evangelischen Christinnen und Christen nicht, sofern sie in dieser Situation nur die Möglichkeit haben, einem römisch-katholischen Amtsträger zu begegnen. Der zweite Weg – gelegentliche Eucharistiegemeinschaft als Quelle der Sehnsucht nach beständiger Kirchengemeinschaft – wird von vielen Gemeinden faktisch bereits begangen, allerdings irregulär. In vielen Beiträgen hatte vor allem Otto Hermann Pesch¹³ sich dafür ausgesprochen, an besonderen Tagen als Vorzeichen künftiger Eucharistiegemeinschaft, als „Vorgeschmack“ in besonderen Kreisen eucharistische Gemeinschaft zu leben. Ökumene-Ausschüsse der Pfarrgemeinderäte und der Presbyterien könnten zum Beispiel Zeichen setzen für die erhoffte Gemeinschaft aller

Christinnen und Christen. Ökumenische Gremien, die mühsam um die Einheit der Christen ringen, könnten bei ihren Tagungen Kraft schöpfen aus der einen Quelle der Eucharistie und gemeinsam Dank sagen für die von Gott Sünderinnen und Sündern geschenkte göttlichen Zusage der Versöhnung. In Deutschland wird vor dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 die Diskussion um die Abendmahls-gemeinschaft nicht zur Ruhe kommen. Die Aussicht darauf, mit offizieller kirchlicher Erlaubnis bei diesem Anlass Eucharistiegemeinschaft zu feiern, besteht m.E. nicht. Zu unversöhnlich sind derzeit die Positionen, die neuerlich in dem Apostolischen Schreiben „*Dominus Jesus*“ wieder zutage traten: Aus offizieller römisch-katholischer Sicht sind die reformatorischen Gemeinschaften nicht „Kirche“ im apostolischen Sinn; sie haben durch die Preisgabe der apostolischen Sukzession das ursprüngliche Mysterium der Eucharistie nicht voll bewahrt. Kirchengemeinschaft als Voraussetzung der Eucharistiegemeinschaft ist zwischen der römisch-katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen derzeit nicht in Sicht.

III. Thesen¹⁴

1. *Zum Verständnis der Kirche(n) in Gemeinschaft*

In der gegenwärtigen Zeit steht trotz vieler Erfahrungen der Vergänglichkeit in der Suche nach Konvergenzen eine erneute ökumenische Besinnung auf das Wesen der Kirche an. Die aussichts-

¹³ Vgl. Otto Hermann Pesch, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen, in: Vorgeschmack. (siehe Anm. 6).

¹⁴ Vgl. zur Begründung und Vertiefung der vorgetragenen Thesen die weiterführenden Hinweise in: Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit Dorothea Sattler (Mainz ʼ1998) 115–183.

reichste Basis einer Verständigung über Fragen der Ekklesiologie ist das im Licht der biblischen Schriften gedeutete gemeinsame ökumenische Bekenntnis zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Genau zu bestimmen, was mit der Rede von der „Einheit“ der Kirche gemeint ist, ist keine leichte Aufgabenstellung. Lebendig vor Augen ist uns eher, wie bunt und vielgestaltig das kirchliche Leben ist. Das Alter der Gemeindemitglieder, die Erwartungen und Interessen, die Sprachen und Gesten in den Gottesdiensten, die Berufswelten der Getauften, die Stärke der Glaubenskraft, die Kenntnisse der Grundlagen des Glaubens, die ethischen Werte, die Lebensfragen – all dies kommt in großer Unterschiedlichkeit zusammen an den Orten, an denen Christen Gottes Wort hören, Gottes Taten feiern und sich zum Dienst an den Menschen bereit erklären. Es ist ein Verdienst der Ökumenischen Bewegung, bei ihrer intensiv betriebenen Suche nach dem rechten Verständnis der christlichen Einheit zu erkennen, dass mit ihr nicht „Einheitlichkeit“, nicht „Uniformität“ in den Ausdrucksformen des Glaubens gemeint ist. Die Vielfalt birgt einen großen Reichtum: Die Sprachen, die Gesänge und die Bewegungsformen in den Gottesdiensten können unterschiedlich sein. Es gibt mehrere, gleichberechtigte Wortgestalten, in denen der eine christliche Glaube zum Ausdruck kommen kann. Legitim erscheint die Vielfalt der kirchlichen Lebensformen vor allem, wenn diese als kulturspezifische, situationsbezogene, aktuelle Darstellungen des Wesens der einen Kirche zu erkennen sind. Die biblischen Schriften legen davon Zeugnis ab, dass die Einheit der Kirche eine Gabe Gottes ist. Die angestregte Tatkraft allein von Menschen

kann die Einheit der Kirche nicht erzwingen. Der eine Geist Gottes bewirkt die Einheit der Kirche: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,28). Die unterschiedlich begabten Menschen in den christlichen Gemeinden sollen ihre Kräfte in den Dienst der Verkündigung des einen Evangeliums stellen: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allem“ (1 Kor 12,4–6). Eine Besinnung auf die Wirksamkeit des einen Geistes Gottes in den Kirchen steht an. Kann es nicht sein, dass Gottes Geist bewirkt, dass die Kirchen der Reformation das Mysterium der Eucharistie im apostolischen Sinn bewahrt haben?

„Heilig“ ist die Kirche durch ihre Erwählung durch den heiligen Gott zu einem heiligen Dienst. Der Verfasser des 1. Petrusbriefes sagt es im Sinne Gottes so: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (1 Petr 2,9). „Heilig“ ist nicht einfach ein Gegenbegriff zu „sündig“. Heilig werden in den biblischen Schriften diejenigen genannt, die Gott teilhaben lässt an der Erkenntnis der tiefen Andersartigkeit seines Wesens: an der Erkenntnis von Gottes Liebe zu den Sünderinnen und Sündern, seinem Erbarmen für die Schwachen, seiner Treue zu den Bundesbrüchigen. Heilige werden von Gott dazu berufen,

lebendige Zeugen, sichtbare Zeichen seiner eigenartigen, besonderen Liebe zu den Geschöpfen zu sein. In den ökumenischen Gesprächen haben die Konfessionen sich darauf verständigen können, dass das Bekenntnis zu der von Gottes Geist bewirkten Heiligkeit der Kirche nicht im Widerspruch steht zu ihrer beständigen Reformbedürftigkeit: „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung (...). Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (Unitatis Redintegratio, Nr. 6). Das 2. Vatikanische Konzil hat sehr betont gesagt, immer habe die Kirche den Weg der Buße und Erneuerung zu gehen, damit sie ihrer Erwählung treu bleiben kann.

Der Begriff „katholisch“ wird von vielen Christen als eine Konfessionsbezeichnung wahrgenommen. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, ist es in ökumenischen Gesprächen üblich, von der römisch-katholischen Kirche zu sprechen, wenn der Teil der Christen benannt werden soll, der sich in besonderer Weise mit dem Bischof von Rom verbunden weiß. Vor allem die orthodoxen Kirchen legen großen Wert darauf, dass ihnen „Katholizität“ zugesprochen wird, dieser Würdenname der Kirche also nicht von der römisch-katholischen Kirche allein beansprucht wird. Die „Katholizität“ der Kirche (von griechisch „katholos“ – „allumfassend“, „für alle“ und „mit allen“) besteht in ihrer an allen Orten des Erdkreises von Gott gewünschten Präsenz zur Erfüllung ihrer universalen Sendung zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt. Der Grund der Sendung der Kirche in alle Welt liegt in

Gottes universalem Heilswillen, der schöpfungstheologisch begründet ist: Der Schöpfer von allem, was ist, trägt selbst Sorge dafür, das alles zu seiner Erfüllung finden kann. Die ersten Kapitel der Bibel lassen Gott als ein Wesen in Erscheinung treten, das alles im Guten begonnen hat und dann bitter erfahren muss, dass Misstrauen, Angst und Neid Menschen in die Sünde treiben. Gott hält trotz seiner inneren Anfechtung, ob er nicht besser das gesamte Menschengeschlecht wieder vernichten solle (Gen 6,5–7), daran fest, seinen Geschöpfen das Leben zu erhalten. Nach christlicher Überzeugung ist Gottes Name im Leben und Sterben Jesu in untrüglicher Weise offenbar geworden: Gottes Erbarmen ist unermesslich. Gottes Güte stellt keine Vorbedingungen. Wir alle können leben in Gottes Geist. Es besteht Hoffnung für die gesamte Schöpfung: Alle sollen aus der Finsternis des Todes in das Licht Gottes geführt werden. Die katholische Kirche hört Gottes Ruf, dieses Evangelium in aller Welt zu verkündigen.

Mit der Kennzeichnung der Kirche als „apostolisch“ bringt das Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, dass der biblisch bezeugte Anfang der Kirche ihr in aller Zeit wirksames Leitbild bleibt, das sie sich beständig zu vergegenwärtigen hat. Alle christlichen Kirchen streben danach, das Zeugnis der Apostel zu bewahren. Die christliche Glaubensgemeinschaft beruft sich auf die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses, das in seiner Wurzel das Osterzeugnis ist. Maria aus Magdala wird seit dem Altertum als die „Apostelin der Apostel“ bezeichnet. Diese Bezeichnung geht auf die Erzählung der Erscheinung des auferstandenen Christus vor Maria Magdalena zurück, die im Johannes-Evangelium überliefert ist: Maria wird von Christus Jesus

zu den Aposteln gesandt, um Zeugnis abzulegen für seine neue Lebendigkeit (Joh 20,17). Apostolisch ist die Kirche im Bekenntnis des österlichen Glaubens: Der helle Tag des Lebens erwartet die, die noch in der dunklen Nacht des Todes sind.

Ich bin der tiefen Überzeugung, dass die reformatorischen Gemeinschaften im geschilderten Sinn „Kirche“ sind. Sie haben Teil am Wesen – das heißt am Dienst – der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

2. Zur Frage der Gegenwärtigung der Ursprungsgestalt der Kirche im amtlichen Dienst

Den Fragen des Amtes wird in der Diskussion um die Kriterien der Kirchengemeinschaft unter den Getauften eine m.E. oft ungebührlich herausragende Bedeutung zugemessen. Eine Rückbindung an das Kriterium der Rechtfertigungsbotschaft kann dazu verhelfen, rechtes Maß zu nehmen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ermahnt dazu, das gesamte Leben und die Lehren der Kirche – aller Kirchen – immer wieder neu daraufhin zu überprüfen, ob in ihrem Wirken eine Orientierung an Christus Jesus geschieht. Grundsätzlich anerkennt die römisch-katholische Kirche, dass der Geist Gottes in allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften heilsam wirksam ist: aufbauend, tröstend, mahnend, belehrend. Mit der Rede von der „Sakramentalität“ des kirchlichen Amtes bringt die römisch-katholische Theologie ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass Gott einzelne Menschen in den Dienst beruft, mit ihrem ganzen Leben erfahrbarer Ort seiner weisenden, lehrenden, versammelnden, verbindenden, einigenden Gegenwart zu sein. Die rö-

misch-katholische Feststellung eines „Mangels“ (defectus) im Bezug auf die evangelischen Ämter ist im Kontext der Frage des Bischofsamtes zu diskutieren. Die theologische Grundfrage dabei ist, ob neben dem Kanon der Heiligen Schrift und dem altkirchlichen Bekenntnis auch eine menschlich-personal verbürgte Gewissheit über die Apostolizität der Kirche institutionell vorzusehen ist. Der Frage nach der apostolischen Gründung des Amtes wird wegen der Sorge um die Kontinuität der Kirche in der Zeit Bedeutung zugemessen. Die Gemeinschaft der Kirche besteht nicht nur in den Räumen, sondern auch zwischen den Zeiten. Ursprungstreue möchte die Kirche leben; daher achtet sie auf das Amt der Episkopé: der Aufsicht über den Raum der Ortsgemeinde hinaus.

Ökumenisch engagierte Theologinnen und Theologen wissen darum, wie schwer es ist, in der Frage der Anerkennung der evangelischen Ämter entscheidende Schritte voranzukommen. Wir wissen auch, dass es mit der römisch-katholischen Kirche keinen Weg zur eucharistischen Gemeinschaft geben wird, wenn dieses Problem nicht gelöst wird. Was ist der Grund für die Nichtanerkennung der evangelischen Ämter? Der entscheidende Grund ist die historisch gesicherte Tatsache, dass die meisten reformatorischen Kirchen sich im 16. Jahrhundert entschlossen haben, die Weitergabe der apostolischen Vollmacht von Amtsträger zu Amtsträger auch dann für möglich und wirklich zu halten, wenn nicht Bischöfe, sondern bereits im Amt stehende Priester den nachfolgenden Priestern die Hände auflegten. Als eine Notordnung galt dies zunächst: Es gab eben in den Regionen Deutschlands kaum Bischöfe, die den neuen Glauben angenommen hatten. Da erschien es wich-

tiger, die Verkündigung des wahren Evangeliums und die ursprungsgetreue, rechte Feier der Sakramente zu gewährleisten, als auf der episkopalen Sukzession zu beharren. Priester haben Priestern die Hände aufgelegt. Viele der evangelischen Pfarrern und Pfarrer stehen in dieser presbyteralen, priesterlichen, eben nicht bischöflichen Nachfolge im Amt.

Die ökumenische Diskussionslage ist in diesem Problembereich heute keineswegs völlig aussichtslos¹⁵: Gemeinsam sind wir nämlich der Überzeugung, dass Gottes Geist der Garant der Verbindung zwischen der apostolischen Zeit und der Gegenwart der Kirche ist; gemeinsam sprechen wir von der Kette der Handauflegungen als einem sichtbaren Zeichen für das Bemühen um die Apostolizität der Kirche; wir alle wissen darum, dass die Berufung auf eine lückenlose, episkopale Sukzession von Anfang an apologetisch motiviert war – historisch ist sie nicht für jeden Bischofssitz gesichert. Gemeinsam sind wir daher der Überzeugung, dass die Lösung dieser Problematik in einer theologischen Argumentation zu suchen ist. Und das heißt aus römisch-katholischer Sicht: Wir müssen über die Bedeutung des Bischofsamtes im Geschehen der Überlieferung des apostolischen Erbes nachdenken – gemäß der Heiligen Schrift und in anerkennender Achtung der Erfahrungen in der kirchlichen Tradition.

3. Zur Frage der Bedeutung der eucharistischen Gemeinschaft „vor Ort“

In vielen Beiträgen zur Frage der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft ist nach meiner Wahrnehmung die Lebenssituation der getauften Christinnen und Christen „vor Ort“ wenig im Blick. Auch das in evangelischen Überlegungen oft favorisierte Modell der „eucharistischen Gastfreundschaft“ im Kontext der Suche nach „versöhnter Verschiedenheit“ geht von der fortbestehenden Existenz mehrerer Gemeinschaften von Getauften „vor Ort“ aus. Meines Erachtens ist jedoch anzuzielen, dass Menschen, die sich zu Christus Jesus bekennen und in der Taufe an der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott Anteil haben, an ihren jeweiligen Lebensorten alle Gestalten des kirchlichen Daseins teilen: einander dienen, einander Zeugen sind und miteinander Gottes Gedächtnis feiern. Die Kirche ist Gemeinschaft der Getauften an den Lebensorten – und dann erst, dann gewiss auch Gemeinschaft der Gemeinschaften – der ortskirchlichen Gemeinschaften.

Ich erinnere an dieser Stelle zur Erläuterung der zweiten These an die sogenannten Grundfunktionen, an die Grundvollzüge der Kirche: Diakonia, Martyria und Leiturgia. Mein Ausgangspunkt dabei ist ein im strengen Sinn theologischer Gedanke: Gott nimmt die Kirche bei seiner Suche nach lebendiger Gemeinschaft mit seinen

¹⁵ Vgl. Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Freiburg/Göttingen 1986) 157–169; Walter Kasper, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in: *Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (Freiburg/Göttingen 1990) 329–349; Hans Jorissen, *Erwägungen zur Struktur des geistlichen Amtes und zur apostolischen Sukzession in ökumenischer Perspektive*, in: *Concilium* (D) 32 (1996) 442–448; Christoph Böttigheimer, *Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive*. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, in: *Catholica* 41 (1997) 300–314.

Geschöpfen in Dienst: Das Wesen der Kirche ist ihre Berufung, Ort der erfahrbaren Gegenwart Gottes zu sein. Ihr Sein ist ihre Sendung, ihre Erwählung ist ihr Auftrag. Das Urbild, das Vorbild und das Leitbild des kirchlichen Tuns ist die Vergewärtigung des Gottseins Gottes: seiner alles begründenden, verwandelnden und vollendenden Lebendigkeit. Die Besinnung auf Gottes offenbaren Willen für seine Schöpfung weist den Weg zur Erkenntnis der Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft: Sie legt Zeugnis ab für Gottes lebendiges Dasein (Martyria), sie bewahrt das Gedächtnis des in Christus Jesus menschengewordenen Gottes (Leiturgia) und sie führt zur Erkenntnis Gottes in der Geisterfahrung der Liebe (Diakonia). In all dem schöpft die Kirche nicht aus eigener Kraft, sondern sie schenkt, was sie selbst empfangen hat.

Die kirchlichen Grundvollzüge der Martyria, Leiturgia und Diakonia gehören engstens zusammen und sind ineinander verwoben: Das Zeugnis geschieht in der Feier der Verkündigung von Gottes Wort in Menschenworten und in der selbstsprechenden Tat der Liebe; das gottesdienstliche Gedächtnis Jesu macht Mut zur tätigen Nachfolge in seinem menschnahen Gottesdienst; das lebenaufreibende Tatzeugnis findet immer wieder Trost in der Gewissheit der alle Not wendenden Zusage des befreienden Erbarmens Gottes. Die gesamte kirchliche Sendung ist Zeugnis für das Leben Gottes, Feier der Gegenwart Gottes und Handeln in Gottes Sinn.

Erfahrbar wirksam kann die in ihren Grundvollzügen umschriebene Kirche nur in einer Gemeinschaft von Menschen werden, die sich im Raum an ihren Lebensorten begegnen. Blicke die Kirche rein „unsichtbar“, bestünde sie

nur in geistlichem Sinn, wäre sie nie leibhaftig erfahrbar, nie konkret, dann wäre sie unwirksam. An ihren Lebensorten suchen Menschen nach Trost, nach Rat und nach einem Halt in den Abgründen der zeitlichen Existenz. In den überschaubaren Lebensräumen, die Menschen in ihrem Alltag erfahren, für alle Zukunft mehrere, verschiedene christliche Antworten auf die Fragen des Daseins zu geben, das kann m.E. nicht die angezielte Gestalt des kirchlichen Lebens sein. In Wort und Tat und Feier für alle Zukunft sich ausschließende Varianten des Christlichen nebeneinander bestehen zu lassen und nicht weiterhin nach einer Versammlung an einem Ort zu einer Gemeinschaft des Erzählens, des Suchens, des Fragens zu streben, ist nach meiner Überzeugung keine biblisch legitimierte Gestalt christlicher Ökumene. Ich erlebe allerdings sehr oft, dass in ökumenischen Gesprächen der verbindende Lebensraum der Getauften keine Größe ist, die zum Nachdenken verleitet.

4. Zur Unterscheidung von Weg und Ziel

Es ist ungewiss, ob das ökumenische Ziel, in der geschöpflichen Zeit der vollen, sichtbaren Kirchengemeinschaft in der Eucharistie- und Abendmahls-gemeinschaft „vor Ort“ Ausdruck zu geben, erreicht werden kann. Die eschatologische Dimension der kirchlichen Einheit zu gegenwärtigen, ermutigt zum einen zu einer realistischen Einschätzung des Menschenmöglichen; sie birgt zum anderen aber auch die Gefahr einer Geringachtung der Überzeugungskraft der in der Zeit bereits miteinander versöhnten Christenheit. Auf dem Weg zur umfassenden (katholischen) Gemeinschaft der

Getauften kann die (ausnahmsweise) gefeierte eucharistische Gemeinschaft an den Lebens- und Dienstorten der Getauften die Erfahrung bereiten, als Menschen immer in unzureichender Weise Gemeinschaft zu leben und dennoch von Gott berufen und gesandt zu sein, als geschöpfliche Zeichen der unverbrüchlichen Gemeinschaftstreue Gottes sichtbar und erfahrbar zu wirken.

Es ist unverkennbar: Die christlichen Gemeinden werden überall in Europa kleiner und kleiner. Warum haben so viele das Interesse verloren an jenem Gott, der Leben bereiten kann auch im Tod, an einem Gott, der niemanden zurückweist, der alle mit dem unverlierbaren Leben beschenken will – trotz aller Schuld und vor aller Leistung. Warum ist dieser Gott nicht glaubwürdig – heute nicht mehr vertrauenswürdig? Wir leben in einer Zeit, in der der Gottesglaube in einer tiefen Krise steckt. Der von den christlichen Kirchen verkündigte Gott erscheint vielen wie einer, der die Lust verbietet, der ein strenges, ein enthaltsames, ein freudloses Leben für wertvoller hält als ein erfülltes, frohes, lustvolles. Was für ein Irrtum! Gott freut sich an jeder wahren Freude! Er verbietet keine wahre Freude; er verbietet jedoch, die Lebensmöglichkeit anderer Geschöpfe zu beschneiden. Schon jetzt soll die Vollendung des Lebens unter uns aufleuchten: im Zutrauen zueinander, in der offenen Annahme auch der Widerständigen, in der Verwandlung der Herzen. Aus Selbstbezogenen können Beziehungswillige werden – nicht erst am Ende, schon jetzt unter uns.

Christinnen und Christen sind berufen, die Liebe auch denen gegenüber zu leben, die im ersten oder auch im zweiten Augenblick feindlich begegnen. Die Liebe kann niemand ganz alleine für sich leben. Tapfer sein im Angesicht des Todes muss gewiss jeder Mensch im Letzten allein, einsam vor dem Abgrund, der drohenden Leere. In der Lebenszeit jedoch können wir miteinander einüben, tapfer zu sein, die Hoffnung nicht zu verlieren, auch wenn das Leben schwer ist und unerbittlich endet. Zu zweit, in Gemeinschaft gelingt der Weg durch die Stürme des Lebens leichter als allein. Wenn zwei zusammen sind, hat einer oder eine leichter den Blick offen auf die Sterne am Himmel, für die Lichtboten der Hoffnung. Reiner Kunze hat die Erfahrung, dass das Leben sich wandelt durch die Zweisamkeit, mit seinen Worten dichterisch geformt:

*Rudern zwei
ein Boot
der eine
kundig der Sterne
der andere
kundig der Stürme
wird der eine
führn durch die Sterne
wird der andere
führn durch die Stürme
und am Ende ganz am Ende
wird das Meer in der Erinnerung
blau sein.*

Am Ende, ganz am Ende wird sich im stürmischen Meer des widerständigen Lebens der blaue Himmel spiegeln. Und der lebendige Gott wird in der ewigen Gegenwart seines Geistes uns alles in allem sein: Gedächtnis unserer Lebensgeschichte, erfüllende Gemeinschaft und unbedrohtes Leben.

Römische Erlässe

Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur „Geheimkirche“ in der Tschechischen Republik vom 11. Februar 2000

In einer bereits mit 11. Februar 2000 datierten Erklärung bringt die Glaubenskongregation einige Klarstellungen hinsichtlich der zur Zeit des kommunistischen Regimes im Gebiet der (heutigen) Tschechischen Republik geheim (im Untergrund) geweihten Bischöfe und Priester. Darin werden die bereits erzielten Fortschritte in dieser Problematik, aber auch noch bestehende Fragen und Schwierigkeiten kurz benannt. Der Heilige Stuhl versucht nämlich mit der nötigen Sensibilität gerade denjenigen entgegenzukommen, die aus Gewissensgründen bislang die von diesem Dikasterium vorgeschlagenen Lösungen nicht akzeptieren konnten, wobei man sich bewusst ist, dass es Personen betrifft, die während der dunklen Zeit des Kommunismus oft sehr Schweres erdulden mussten.

Etwa 50 geheim geweihte, zölibatäre Priester haben sich bisher der Entscheidung des Papstes bezüglich einer „bedingten Weihe“ (für den Fall einer eventuellen Ungültigkeit) unterworfen und wurden in den pastoralen Dienst der jeweiligen Diözesanbischöfe gestellt. Darüber hinaus wurde durch den Papst auch die juristische Situation von 22 geheim geweihten, aber verheirateten Priestern des lateinischen Ritus insofern reguliert, als er 1997 deren Wechsel zum Exarchat des slavisch-

byzantinischen Ritus in der Tschechischen Republik billigte (mit einer bedingten Weihe in der Prämonstratenserabtei Zeliz).

Ein Teil der Bischöfe und Priester hat aber diese vom Papst approbierten Normen nicht akzeptiert, da sie in der (neuerlichen) „bedingungsweisen“ Weihe einen Mangel an Vertrauen seitens des Heiligen Stuhls sahen, während sie von ihrer gültigen Ordination überzeugt sind. „Abgesehen davon gab es auch psychologische Motive, die zu respektieren sind, wenn sie auch nicht geteilt werden können.“ Trotz vieler Gespräche konnten sie nicht von der Notwendigkeit der genannten Vorgehensweise überzeugt werden, obwohl genaue Nachforschungen ergeben haben, dass es tatsächlich in Einzelfällen Grund zum Zweifel an der Gültigkeit der Weihen gibt, insbesondere im Fall jener durch Bischof Felix Maria Davidek. Offen bleibt insbesondere auch die Frage der verheirateten Bischöfe, da weder das katholische Kirchenrecht des lateinischen wie orientalischen Ritus noch die alte Tradition der orthodoxen Kirchen eine Vereinbarkeit des Bischofsamtes mit dem Ehestand kennen. Die ihnen vom Papst bislang angebotenen Lösungsvorschläge wurden von den Betroffenen nicht als ausreichend empfunden.

In einem eigenen Abschnitt werden schließlich drei Klärungen getroffen: a) Der Ausdruck „Geheimkirche“ (Chiesa clandestina) oder „Katakombenkirche“ ist nicht gerechtfertigt, da

die Priester (derzeit) gesellschaftlich voll integriert sind und alle sozialen Freiheiten nützen können. Man könnte die „Verborgenheit“ lediglich auf ihre Sakramentenspendung in Privathäusern an kleine Gruppen von Anhängern beziehen. b) Diese Messen, Sakramente und liturgischen Handlungen sind verboten. Wer sich der Autorität des Papstes und der Bischöfe entzieht, zelebriert unerlaubt. c) Angesichts der Bedenken bezüglich der Ordination bestimmter Bischöfe und Priester bleiben auch hinsichtlich der Gültigkeit ihrer Messen und der von ihnen gespendeten Sakramente (besonders der Beichte) Zweifel. Eine bedingungsweise Konsekration beziehungsweise Ordination soll genau diese Bedenken ausräumen, wie den Betroffenen ausführlich erklärt wurde.

Am Ende steht der dringliche Wunsch nach einer Verbesserung der Lage sowie ein Appell beziehungsweise eine Einladung zur Einheit unter der Führung des Papstes bei Akzeptanz der bestehenden Regelungen. Die tschechischen Bischöfe und der Apostolische Nuntius seien jedenfalls bereit, zu dieser Einheit das Ihre beizutragen.

**Kongregation für die Glaubenslehre:
*Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“ vom 30. Juni 2000***

Offenbar nicht nur im zeitlichen Zusammenhang mit der von der Glaubenskongregation herausgegebenen „Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ (Dominus Jesus vom 5. September 2000; vgl. ThPQ 149 [2000] 68f) wurde vom selben Dikasterium am 30. Juni 2000 noch eine eigene „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘“ an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen verfasst, deren Inhalt zunächst durch eine Indiskretion

bekannt geworden, schließlich aber auch selbst publiziert worden ist, wenngleich aufgrund „ihrer begrenzten Zielsetzung ... nicht amtlich in den Acta Apostolicae Sedis“. Ähnlich wie bei der erstgenannten „Erklärung“, deren lehramtliches Gewicht durch die besondere päpstliche Genehmigungsformel speziell mitbestimmt ist, handelt es sich auch bei dieser „Note“, die „von Papst Johannes Paul II. in der Audienz vom 9. Juni 2000 gutgeheißen (approvata) wurde und deren Aussagen deshalb als verbindlich (autorevoli e vincolanti) anzusehen sind“ (Begleitschreiben des Kardinalpräfekten J. Ratzinger), geht es dabei um ein Dokument des universalen Lehramtes, das „nicht einfach vergleichbar ist mit einem Akt administrativer oder rein jurisdiktioneller Natur“ (Erzbischof T. Bertone bei der Präsentation von Dominus Jesus), wobei es hier allerdings von seiner Intention her „nur“ um Förderung einer theologisch richtigen Terminologie gehen soll.

Hintergrund der Klarstellung ist, dass der Begriff „Schwesterkirchen“, der in vielen lehramtlichen Texten und Aussagen zur Förderung der Kircheneinheit verwendet wird, „um das bestehende Band zwischen der Kirche von Rom und den orthodoxen Kirchen darzustellen“, in jüngeren Veröffentlichungen oder theologischen Stellungnahmen im Rahmen des ökumenischen Dialogs in mehrfacher Weise ausgeweitet wurde: zum einen, indem er missverständlich sowohl auf die katholische als auch auf die orthodoxe Kirche derart angewandt wurde, als würde die Wirklichkeit der einzigen Kirche Christi nicht existieren, sondern erst durch die Versöhnung der beiden Schwesterkirchen wiederhergestellt werden müssen; zum anderen, indem der Ausdruck „unrechtmäßig“

von einigen auch auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der anglikanischen beziehungsweise anderen nicht-katholischen kirchlichen Gemeinschaften (der Reformation) angewandt wurde, wodurch man Zweideutigkeiten und Missverständnisse verursacht habe. Die in dem Dokument angesprochenen „Sorgen und Hinweise“ sollen daher über die Bischofskonferenzen insbesondere den Kommissionen für den ökumenischen Dialog übermittelt werden, damit das, „was in der Note vorgeschrieben wird“, in ihren Tätigkeiten auch sorgfältig beachtet werde.

Konkret schildert die Note in einem ersten Abschnitt kurz den historischen Ursprung und die dogmengeschichtliche Entwicklung des Ausdrucks „Schwesterkirchen“ im Kontext einer Annäherung der Kirchen des Ostens und des Westens, dessen richtige und angemessene Verwendung „in Übereinstimmung mit der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und des nachfolgenden päpstlichen Lehramtes“ in Erinnerung gerufen werden soll (Pkt. 1–8).

Im zweiten Abschnitt (Pkt. 9–12) schließen sich konkrete „Hinweise“ über die theologisch korrekte Verwendung des Ausdrucks an: „Im eigentlichen Sinn sind Schwesterkirchen ausschließlich Teilkirchen ... untereinander. Es muss (daher) immer klar bleiben ..., dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist“ (10). Bei dieser ekklesiologischen Feststellung handelt es sich „nicht nur um eine terminologische Frage, vielmehr geht es darum, eine grundlegende Wahrheit des katholischen Glaubens zu beachten: die Wahrheit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi“, weshalb „der Plu-

ral Kirchen nur auf die Teilkirchen anwendbar“ ist und Formulierungen wie etwa „unsere beiden Kirchen“ zu vermeiden sind (11). „Schließlich ist auch zu beachten, dass der Ausdruck Schwesterkirchen im richtigen Sinn gemäß der gemeinsamen Tradition von Abendland und Orient ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben.“

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 45 vom 10. November 2000, 8–9)

**Päpstlicher Rat für die Familie:
Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“ vom 26. Juli 2000**

Im Hinblick auf die steigende Zahl der „faktischen Lebensgemeinschaften“ hat der Päpstliche Rat für die Familie 1999 und Anfang 2000 mehrere Studientage unter Beiziehung internationaler Experten durchgeführt, um daran anschließend am 26. Juli 2000 ein Dokument darüber im Kontext von Ehe und Familie zu veröffentlichen.

Da momentan in zahlreichen Ländern Initiativen für eine legislative Annäherung beziehungsweise Gleichstellung der „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit Ehen an Bedeutung gewinnen, richtet sich das Schreiben in erster Linie an politische Funktionsträger. Darüber hinaus sind auch in spezieller Weise Bischöfe Adressaten dieses Dokuments, da ihnen zukommt, „heute viele Christen dort abholen zu müssen, wo sie sind, und zur Aufwertung dieses natürlichen Werts führen müssen, der durch die Ehe als Institution geschützt und durch das christliche Sakrament besiegelt wird“. Insgesamt will dieses Schreiben – wie Kardinalpräfekt Alfonso López Trujillo im Begleitbrief betont – „ein positiver Beitrag

zum Dialog“ sein und einige klärende Stellungnahmen in den allgemeinen „sozio-politischen Diskurs“ einbringen, im Sinne einer „Übernahme von Verantwortung für das Gemeinwohl“. Im ersten Abschnitt wird eine differenzierte Analyse der „faktischen Lebensgemeinschaften“ präsentiert.

Grundsätzlich wird darunter „das Zusammenleben (unter Einschluss der sexuellen Gemeinschaft) ohne vorherige Eheschließung ... mit Ablehnung der ehelichen Bindung oder der Aufschub auf einen späteren Zeitpunkt“ verstanden. Im Unterschied etwa zur „Ehe auf Probe“ wird mit der „faktischen Lebensgemeinschaft“ auch eine bestimmte soziale Anerkennung angestrebt. Die Ursachen für ein Eingehen einer derartigen Lebensgemeinschaft sind vielfältig. Gründe dafür können zum einen im „Pragmatismus, Hedonismus und ... einem Liebesbegriff ...“, der nicht die Übernahme von Verantwortung [mit Rechten und Pflichten] einschließt“ gesehen werden oder in einer „Gender-Ideologie“, wonach Mann- und Frausein primär kulturbedingt seien und daher lediglich „das Produkt sozialer Faktoren, die in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person stünden“ und damit alle Formen von Lebensgemeinschaften (einschließlich homosexueller) rechtfertigen würden. Zum anderen können auch individuelle Faktoren, wie traumatische Erfahrungen einer vorherigen Scheidung, oder – speziell in der ‚Dritten Welt‘ – soziale Umstände (Armut, strukturelle Defizite des Bildungssystems etc.) die Gründung einer „wahren Ehe“ verhindern. Ebenso sind tiefverwurzelte kulturelle Rahmenbedingungen, wie zum Beispiel die „Ehe auf Raten“ in bestimmten Gebieten Afrikas und Asiens mit zu berücksichtigen.

Diesem Befund wird die katholische Lehre in ihrer Übereinstimmung mit den anthropologischen Grundkonstanten und dem natürlichen Sittengesetz gegenübergestellt. Dazu wird festgehalten, dass diese Lehre der Öffentlichkeit „sehr wohl bekannt ist“ und demzufolge nicht eigens darauf einzugehen sei.

Davon ausgehend wird allen Versuchen einer Gleichstellung von „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit der Ehe auf legislativem und administrativem Weg eine eindeutige Absage erteilt, weil sich dadurch die Gesellschaft gegenüber eheähnlichen Verhältnissen verpflichtet, während diese selbst aber nicht bereit sind, die der Ehe eigentümlichen Pflichten zu übernehmen, wodurch diese Institution diskriminiert wird: „Die Gesetzgeber, und insbesondere die katholischen Parlamentsabgeordneten, dürfen nicht mit ihrer Stimme eine derartige Gesetzgebung fördern, die sich gegen das Gemeinwohl und die Wahrheit über den Menschen richtet und im wahrsten Sinne ungerecht wäre“. Den Politikern obliege es, Diskrepanzen zwischen dem Sittengesetz und dem bürgerlichen Gesetz zu vermeiden.

Unmissverständlich werden auch jene Versuche, die Verbindungen zwischen gleichgeschlechtlichen Personen eine „eheliche Realität“ zubilligen möchten, abgelehnt, denn dies sei aufgrund anthropologischer Prinzipien eine „objektive Unmöglichkeit“.

Korrespondierend zur Ablehnung der „faktischen Lebensgemeinschaft“ werden vielmehr familiengerechte Rahmenbedingungen eingemahnt, die einer menschlichen, sozialen und materiellen Förderung der Ehe – „als rechtlich zu schützendes Gut der Gesellschaft“ – dienen sollen. Mit Blick auf den zunehmenden Säkularisie-

rungsprozess der Ehe gerade auch in westlichen Ländern mit katholischer Tradition wird die Wertigkeit der Familienkatechese und pastoraler Betreuung betont. Besonderes Augenmerk ist dabei auf die Ehevorbereitung zu legen. Der Bedeutung der modernen Kommunikationsmittel entsprechend, sind auch diese für eine nachhaltige Tradierung der „Werte der Familie“ heranzuziehen.

Im Schlussteil des Dokumentes wird in „Christlichen Orientierungsrichtlinien“ unter pastoralem Aspekt differenzierend festgehalten, dass „eine verständnisvolle Haltung gegenüber der existentiellen Problematik und der Entscheidungen von Menschen, die in einer faktischen Lebensgemeinschaft leben, ... berechtigt (ist) und unter gewissen Umständen sogar eine Pflicht. Die Achtung vor der Würde der Person wird nicht in Frage gestellt. Aber das Verständnis für die Situation und der Respekt vor der Person bedeuten noch keine Rechtfertigung“. Deshalb wird am Ende nochmals eingeschärft, dass die beabsichtigten Gleichstellungen der „faktischen Lebensgemeinschaften“ mit der Ehe „auf eine tiefe Fehlkenntnis der anthropologischen Wahrheit der menschlichen Liebe von Mann und Frau und des damit untrennbar verbundenen Aspekts einer festen und für das Leben offenen Gemeinschaft“ verweist.

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 51/52 vom 22. 12. 2000, Nr. 2 vom 12. 1. 2001, Nr. 4 vom 26. 1. 2001)

Kongregation für die Glaubenslehre:
*Instruktion über die Gebete
 um Heilung durch Gott*
 vom 14. September 2000

Angesichts zunehmender Popularität von Gebetsversammlungen, bei denen – auch in liturgischen Feiern – Gott um

Heilung angefleht wird, wobei aber das Heilungscharisma einzelner Personen allzusehr in den Vordergrund tritt, sah die Glaubenskongregation die Notwendigkeit, am 14. September 2000 eine diesbezügliche Instruktion (im Sinne von can. 34 CIC) mit Billigung des Papstes (vom 25. September 2000) zu erlassen, „die vor allem den Ortsordinarien helfen soll, die Gläubigen in dieser Frage besser zu leiten, indem sie fördern, was gut ist, und korrigieren, was vermieden werden soll“. Um die Rezeption durch ein entsprechendes Verständnis zu fördern, wurde den disziplinären Bestimmungen ein fundierter lehrmäßiger Rahmen vorangestellt.

Im ersten Teil wird zunächst (biblisch) auf den ambivalenten Sinn und Wert von Krankheit und Heilung im Glaubensleben eines Menschen eingegangen. „Unter der Voraussetzung, den Willen Gottes anzunehmen, ist die Sehnsucht des Kranken nach Heilung gut und zutiefst menschlich, vor allem wenn sie sich im vertrauensvollen Gebet zu Gott ausdrückt“. So wie das Sakrament der Krankensalbung die Sorge der Kirche um die Leidenden manifestiert, soll stets zu dem Bemühen ermutigt werden, alle „sinnvollen natürlichen Mittel zur Bewahrung und Wiedererlangung der Gesundheit“ anzuwenden. Eigens werden dann die „Heilungscharismen“ angesprochen, die seit apostolischer Zeit zu den Zeichen der Verkündigung zählen: „Heilt die Kranken, die dort sind“ (Lk 10,9). „Diese Vollmacht wird ihnen (aber) im Zusammenhang mit ihrem missionarischen Auftrag verliehen, also nicht zu ihrer eigenen Ehre, sondern zur Bekräftigung ihrer Sendung“. Diese Einzelnen geschenkte und im Gebet über den Kranken wirksam werdende „Gabe“ bemüht sich – wie die Krankensalbung – um ein „retten“ und „aufrichten“,

weshalb es „bei dieser Handlung nicht nur und nicht vorrangig um die körperliche Heilung geht, obwohl sie mit eingeschlossen ist“.

Die alte Tradition des „Heilungscharisma“ bedarf jedoch im Kontext der Gegenwart einiger klärender Erläuterungen, insbesondere hinsichtlich des Phänomens organisierter Gebetstreffen, um wunderbare Heilungen zu erlangen. Dabei kann man unterscheiden zwischen „Versammlungen, bei denen ein wahres oder mutmaßliches ‚Heilungscharisma‘ im Spiel ist, wobei „für die Wirksamkeit des Gebetes das Eingreifen einer oder mehrerer Personen ... notwendig“ ist, und anderen „Treffen, die nicht mit einem solchen Charisma in Beziehung gebracht werden“. Letztere Zusammenkünfte – etwa zur Feier einer Messe „für die Kranken“ – sind stets erlaubt und angebracht, sofern die liturgischen Normen eingehalten werden. Demgegenüber erfordert die organisierte Teilnahme an Feiern (der Volksfrömmigkeit) in bestimmten Heiligtümern, bei denen die Erlangung von Heilungen ein wichtiges Element darstellt, „dass dabei ihr authentischer Sinn nicht entstellt wird“. Angesichts der Gefahr modernen Personenkults – und belehrt durch manche Erfahrungen selbst aus Kreisen des Episkopats – wird schließlich eindringlich gemahnt, dass es „völlig willkürlich (wäre), wenn in den Gebetstreffen ... irgendeiner Gruppe von Teilnehmern, etwa den Leitern der Gruppe, ein ‚Heilungscharisma‘ zugeschrieben würde; man muss sich vielmehr dem ganz und gar freien Willen des Heiligen Geistes anvertrauen, der einigen ein besonderes Heilungscharisma schenkt, um die Macht der Gnade des Auferstandenen zu offenbaren“.

In zehn Artikeln werden sodann die „disziplinen Bestimmungen“ der In-

struktion vorgelegt. Verwendet man ‚liturgische‘ Heilungsgebete, so muss der approbierte Ritus eingehalten werden. Bischofskonferenzen können aber nach vorausgehender Prüfung durch den Hl. Stuhl Anpassungen vornehmen. Der Diözesanbischof hat darüber hinaus das Recht, für seine Teilkirche eigene Normen für liturgische Heilungsgottesdienste zu erlassen.

Die Erlaubnis für derartige Gottesdienste muss jedenfalls „ausdrücklich“ erteilt worden sein, „auch wenn Bischöfe oder Kardinäle sie organisieren oder daran teilnehmen“, wobei der Diözesanbischof bei entsprechendem Grund das Recht hat, (sogar) „einem anderen Bischof gegenüber ein Verbot auszusprechen“ (Art. 4 § 3).

Freie, nicht liturgische Heilungsgebete, bei denen man zum Gebet und zur Lesung des Wortes Gottes zusammenkommt, überwacht der Ortsordinarius (Art. 5), denn dieser hat generell dafür zu sorgen, „dass die Gebete sowie die frommen und heiligen Übungen des christlichen Volkes mit den Normen der Kirche voll übereinstimmen“ (can. 839 § 2 CIC). Insbesondere ist „darauf zu achten, dass beim Ablauf solcher Feiern – vor allem von Seiten jener, die sie leiten – nicht auf Formen zurückgegriffen wird, die dem Hysterischen, Künstlichen, Theatralischen oder Sensationellen Raum geben“ (Art. 5 § 3). Der Gebrauch von Massenmedien (speziell des Fernsehens) unterliegt der Aufsicht des Diözesanbischofs (Art. 6), damit nicht „Glaube und Sitten der Gläubigen Schaden nehmen“ (can. 823 § 1 CIC; vgl. Instruktion der Glaubenskongregation „über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre“ vom 30. März 1992).

In die Feier der Eucharistie (abgesehen von der entsprechenden Motivmesse),

der Sakramente und des Stundengebetes dürfen keine liturgischen oder nicht liturgischen Heilungsgebete eingefügt werden, allerdings kann in den Fürbitten eine besondere Gebetsintention für die Heilung von Kranken zum Ausdruck kommen (Art. 7). Der Dienst des „Exorzismus“ (nach dem 1999 revidierten Faszikel des *Rituale Romanum*) darf nur „unter der Weisung des Diözesanbischofs ausgeübt werden“ (Art. 8), wobei vorher schon dafür eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis des Ortsordinarius gefordert ist (can. 1172 CIC; Schreiben der Glaubenskongregation über die geltenden Normen des Exorzismus vom 29. September 1985). Es ist streng verboten, solche Exorzismusgebete (die von den sonstigen Heilungsgebeten zu unter-

scheiden sind) in die Feier der heiligen Messe, der Sakramente oder des Stundengebetes einzufügen (Art. 8 § 3). Generell haben die Leiter der liturgischen oder nicht liturgischen Gottesdienste auf ein „Klima echter Andacht“ zu achten und mit Klugheit vorzugehen, falls unter den Anwesenden tatsächlich Heilungen erfolgen, wobei diesbezügliche Zeugnisse gesammelt und der zuständigen kirchlichen Autorität vorgelegt werden sollen (Art. 9). Bei Missbräuchen oder einem offensichtlichen Ärgernis für die Gemeinschaft der Gläubigen hat der Diözesanbischof stets „pflichtgemäß“ einzugreifen (Art. 10).

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 49 vom 8. Dezember 2000, 8–10)

Das aktuelle theologische Buch

BEINERT WOLFGANG, *Das Christentum. Atem der Freiheit*. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2000. (320) Geb. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,-.

Abhandlungen über „das Christentum“ gibt es zuhauf. Trotzdem hat der Vf. ein echtes Desiderat entdeckt: in überschaubarem Umfang, leicht verständlicher Sprache, mit ausgewiesener Fachkenntnis und unpräntiöser Sachlichkeit angesichts einer Fülle zufälliger Informationen und Halbwahrheiten das Grundanliegen des Christentums darzustellen. Der Gedankengang ist erfreulich klar gegliedert. In einem hochinformativen geschichtlichen Teil „A. Wegmarkierungen“ (13–177) arbeitet der Vf. in systematischer Absicht heraus, was zum Verstehen des Christentums unerlässlich ist. Diese Geschichte lässt sich unter dem Leitwort lesen: „Gottes vergessenes Volk“ verschafft sich immer wieder und mit Erfolg Aufmerksamkeit.“ (95) Ein klassisch-systematischer Teil schließt sich an: „B. Wahrheitssuche: Glauben – Handeln – Feiern“ (179–282), der neben der doktrinären auch die ethische und die kultische Dimension des christlichen Glaubens thematisiert. Ein kurzer abschließender lebenspraktischer Teil „C. Lebens-Wert: Was bringt das Christentum?“ (283–303) sucht den Ertrag des gesamten Gedankengangs zu sichern. Das Konzept überzeugt. Zu fragen ist, ob die Darstellung hält, was die Ankündigung der Gliederung verspricht.

Neugierig macht der Untertitel „Atem der Freiheit“. Für die Mehrzahl der Zeitgenossen/innen muss er im Horizont der Marktgemeinschaft propagandistisch klingen. Der Vf. will jedoch entsprechend seinem wissenschaftlichen Anspruch beim Wort genommen werden. Sinn und Bedeutung der gesamten Argumentation muss sich daran messen lassen, ob es gelingt, diese Behauptung, im Christentum wehe der „Atem der Freiheit“, sachgemäß zu begründen. Der hermeneutische Schlüssel ist vorgegeben: „Wo [...] Christentum und Christen sich selber verwirklichen, realisieren sie die Freiheit im denkbar höchsten Sinn.“ (187) Gelingt es, diesem Anspruch gerecht zu

werden, hält der christliche Glaube mit der Moderne Schritt. Wird die Semantik der Freiheit grundlos bemüht, hat das Christentum sein Existenzrecht in der modernen Gesellschaft verloren.

So trifft der Vf. tatsächlich den Lebensnerv des christlichen Glaubens. Wie ein roter Faden zieht sich die Freiheitsthematik durch das gesamte Werk, häufiger im systematischen als im geschichtlichen Teil, wo auffällt, dass sich die Freiheitsproblematik unter der Hand als Frage nach der Freiheit der Kirche darstellt (88, 94, 102, 132). Nicht immer gelingt es dem Leser/der Leserin den Gedanken nachzuvollziehen, dass das Christentum „je und je zum Geburtshelfer der Freiheit geworden“ sei (118). So vollzieht der Vf. den Gedankensprung von den schreckensvollen Verfolgungen der päpstlichen Inquisition zum „Ausdruck des spezifisch gegenreformatorischen Freiheitsgefühls“ (138) unvermittelt schnell.

Systematisch drängt sich die Frage auf, ob das so klar angezielte Formalobjekt bei der Entwicklung des Gedankengangs nicht doch erst nachträglich eingearbeitet wurde, insbesondere, wenn an den zentralen theologischen Abschnitt „Gottes Liebe: Dreifaltigkeit“ (192–201) die Schlusspassage angefügt wird: „Schließlich ergibt sich aus dem trinitarischen Modell [...] auch das Freiheitsmoment des Christentums.“ (201) Im Sinne der eigenen Intention des Vf. muss darauf bestanden werden, dass die Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens mit innerer Konsequenz aus der Freiheitsproblematik heraus entwickelt wird. Die Ansätze dazu sind alle vorgegeben; einer konsequenten Durchführung scheint sich die Architektur der traditionellen Dogmatik in den Weg zu stellen, die unter ganz anderen gesellschaftlichen Bedingungen entwickelt wurde. So lässt auch die Gliederung des systematischen Teils eine deduktive Vorgehensweise erkennen: Gotteslehre, Schöpfung, Gnadenlehre, Kirche und Sakramente, Eschatologie. Zieht man den Vergleich mit Rahners „Grundkurs der Theologie“, dann wird dort – trotz aller sprachlichen und philosophischen Vermittlungsprobleme – ein mystagogisches Interesse greifbar, dem der Vf. in dieser Kon-

sequenz nicht nachkommt; vielmehr setzt er eine christliche Sozialisation voraus und stellt dann für die rationale Durchdringung des Glaubens das angemessene Instrumentar bereit.

Mit Dankbarkeit sei die sehr gut lesbare Sprache hervorgehoben, insbesondere das durchgängig erkennbare Bemühen, fremdsprachige Begriffe zu übersetzen. Nicht immer hält der Vf. dieses Bemühen durch. Gerade im argumentativ zentralen Teil fordert der Fachjargon seinen Tribut. („Freiheit und Bindung gegenüber Welt und Menschen wurzeln also im Letzten in der nun tatsächlich spezifisch mit der christlichen Religion verknüpften und sie als solche grundlegenden Interpretation des Menschenbildes durch die Christologie.“ 254)

In der Darlegung besticht der Mut und die intellektuelle Redlichkeit, mit der dieses Buch geschrieben ist. Statt sich in Polemik gegenüber ärgerlichen Lehräußerungen zu ergehen, beherrscht der Vf. glänzend den Stil eines distanzierten Referierens. Das theologische Problembewusstsein ist auf der Höhe der Zeit. Auch komplexe Sachverhalte wie der Auferstehungsglaube werden als Glaubensgeheimnisse sachgerecht dargestellt. Reduktion der Komplexität ist auch Aufgabe einer theologischen Theorie. So ist dem Vf. bewusst, dass „das Christentum aus vielen Christentümern, die Kirche aus vielen Kirchen besteht“ (58). Zudem scheut er sich nicht, Konfliktpotentiale namhaft zu machen (wie die Tendenz eines zunehmenden römischen Zentralismus oder die alte wie die neue Modernismusproblematik). Dass dem Vf. an einer grundlegend-sachlichen, von einem ideologischen Blick weitgehend freien Darstellung gelegen ist, wird daran deutlich, dass die dunklen, ja verbrecherischen Aspekte der Geschichte des Christentums nicht verschwiegen, sondern deutlich beim Namen genannt werden.

Eigens hervorzuheben ist die gute didaktische Aufbereitung des Bandes. Hier zeigt sich die Kunst des Lehrmeisters. In 49 Tafeln, die durchwegs die jeweilige Problematik auf den Begriff bringen, ohne zu simplifizieren, werden wichtige Inhalte festgehalten und verstehbar gemacht. Jede/r,

der/die im Lehrbetrieb steht, wird dankbar auf diese Zusammenstellungen zurückgreifen. An die Grenze seines Gesamtkonzepts stößt der Vf. bei der summarischen Abarbeitung von kirchlicher Architektur, Musik, Literatur und von kirchlichem Recht auf ein paar kurzen Seiten (110–118). Die Bebilderung macht den Band ästhetisch ansprechend, wiewohl die Bildauswahl nicht immer überzeugt. Die Darstellung des „Christus Militans“ in römischer Offiziersuniform (12) zum Beispiel reißt eine nur schwer überbrückbare historische Differenz auf. Die Aufmachung des Bandes ist dem Verlag gelungen. Einer zweiten Auflage wäre ein etwas sorgfältigerer Umgang mit dem Korrekturprogramm zu wünschen.

Fazit: Wer beim Begreifen des Christentums ein Werkzeug sucht, die Spreu vom Weizen zu trennen, dem kann die Lektüre dieses Buches nachdrücklich empfohlen werden. Was ist das Christentum? Im Kern „personale Begegnung mit Jesus“ selbst (53). Ihr hat der Rest zu dienen. Mit den Regeln des Marktes gesprochen (auf die auch Jesu Gleichnisse anspielen): selten lässt sich so viel grundsolide Information für so wenig Geld kaufen.

Linz

Hanjo Sauer

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

■ LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Der Mythos der Zahl – Das Jahr 2000*. Apokalyptik in der Event-Gesellschaft. Erste Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 1999. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Band 2) Peter Lang, Frankfurt/M. 2000. (161) Brosch. S 367,-/DM 54,-/sFr 44,-.

Die „Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster“ ist eine Veranstaltungskooperation der ORF-Hauptabteilung Religion/Hörfunk –

Dr. Helmut Obermayr vom ORF ist der Initiator – und u.a. der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Die Akademie soll sich in kompetenter Weise mit den Themen und Fragen auseinandersetzen, auf die heute von den Religionen Antworten erwartet werden. Mit dieser Zielsetzung hat inzwischen bereits die Sommerakademie 2000 stattgefunden; deren Thema war „Gott oder Mammon“.

Nun war 1999 die Millenniumsproblematik geradezu vorgegeben. In einer Seminar- und Studiengemeinschaft vom 14. bis 16. Juli wurde sie behandelt. Die Publikation enthält die Beiträge der namhaften Referentinnen und Referenten zur Apokalyptik in historischer, religionswissenschaftlicher, bibeltheologischer, gesellschaftspolitischer, pädagogischer und psychiatrisch-psychologischer Perspektive. Dies nur andeutungsweise zum reichen Inhalt an Information. Die ernüchternde Entmythisierung und Relativierung zielte auf verantwortungsbewusste Angstbefreiung. Tatsächlich war ja dann auch der mediale Spuk („gelehrter Blödsinn“, 8) wenige Sekunden nach Mitternacht vorbei, und ein Jahr später ging der relativ berechtigtere Endtermin des zweiten Jahrtausends sang- und klanglos über die Bühne.

Eine wünschenswert bleibende Frucht auch dieser Tagung und ihrer Publikation könnte ein vertiefter Umgang mit der biblischen Apokalypse und ihrem radikalen Ernstnehmen der Macht des Bösen sein, wie dies zum Beispiel die Ausstellung auf der Veste Oberhaus in Passau thematisierte; die Apokalyptik als Antwort auf das Theodizeeproblem; der österliche Sieg durch alle apokalyptischen Karfreitage hindurch; ferner die Entmythisierung der Zeit, die von der immer im Werden begriffenen Wirklichkeit abstrahierte Prozesshaftigkeit im Sinne des nüchternen aristotelischen „*numerus motus secundum prius et posterius*“: dass es also keine „Zeit an sich“, in selbstständiger Existenz, gibt. Genaugenommen ist es nochmals eine Abstraktion, das „*prius et posterius*“ des Motus der Sonne beziehungsweise der Gestirne (oder eines anderen „Dinges“) als die maßgebende Zeit zu setzen.

Linz

Johannes Singer

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

■ **ÄDNA JOSTEIN**, *Jesu Stellung zum Tempel*. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT, II/119). Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (XV+502) Brosch. DM 99,-/S 715,-/sFr 89,-.

Die im Buchtitel gestellte Thematik gehört zu den wichtigsten Bereichen derzeitiger Jesusforschung und darauf aufbauender Bibeltheologie des NT: Geht es doch darin um Fragen der Einbettung Jesu im AT und zeitgenössischem Judentum und seiner darin wahrnehmbaren Besonderheit, um seine Reich-Gottes-Botschaft und den damit verknüpften Anspruch Jesu für seine Person, um seine Stellung zur drohenden Tötung und deren allenfalls explizit heilsrelevante Wertung durch Jesus selbst. Innerhalb dieses weitgespannten Fragehorizonts untersucht Ä. zwei Textbereiche, die Jesus in Auseinandersetzung mit dem (vorfindlichen) Tempel(betrieb) zeigen: Das sogenannte „*Tempelwort*“ vom Niederreißen und Aufbauen, das ihm nach Mk 14,58 im Hohen Rat vorgeworfen wurde, und die sogenannte „*Tempelaktion*“ Jesu (Mk 11,15–19par; Joh 2,13–22), die nach den Synoptikern unmittelbar zum Tötungsbeschluss der Tempelbehörde führte. – Um es vorweg zu sagen: Man liest diese intensive Studie mit großem Gewinn, bekommt einen eindrucklichen, in sich geschlossenen Deutentwurf vorgeführt, der anschlussfähig in verschiedene Richtungen ist, auch wenn man selbst vieles und Entscheidendes anders beurteilt. Letzteres ist für den Rezensenten der Fall (s. u.).

Teil I (3–22) bietet einen Überblick zur forschungsgeschichtlichen Ausgangslage, dann widmet sich Ä. gleich ausführlich in Teil II (25–153) dem *Tempelwort*: Als Vorbereitung steht ein Durchgang durch messianische Tempeltraditionen in AT und Frühjudentum (wobei Ä. besonders die Vorstellung vom Messias als Bauherrn eines neuen/erneuerten Tempels herausstellt, den Befund m.E. aber überstrapaziert) und ein instruktiver Blick auf Ex 15,17b.18: Die schon in diesem Text selbst verbundenen Themen Königsherrschaft Gottes und Zions-tempel münden wirkungsgeschichtlich in die eschatologische Erwartung, dass Gott eigenhändig seinen endzeitlichen Thronort am Zion schafft. – Es folgen die traditionsgeschichtliche Analyse, Authentizitätsprüfung und Interpretation des eigentlichen Tempelworts. Ä. kommt zum Ergebnis, dass es im Mund Jesu, der s.E. die eschatologische Zionserwartungen im Rahmen seiner *basileia*-Botschaft durchaus teilt, gut denkbar ist: mit allen Elementen seiner in Mk 14,58 vorhandenen Gestalt, als Klimax seiner Verkündigung in Jerusalem, wo er die Führung Israels mit seiner Botschaft definitiv konfrontiert, und bald nach dem Einzug, aber nicht im Zug der eigentlichen Tempelaktion. Jesus präsentiert sich darin als messianischer Bauherr des endzeitlichen Tempels, der – je nach Reaktion der Tem-

pelführung – durch Transformation oder durch Ablösung und Ersetzung des bisherigen Tempels entstehen wird.

Teil III (157–430) bearbeitet die Überlieferung von Jesu *Tempelaktion*. Ein erstes Kapitel untersucht die literar- und traditionsgeschichtliche Situation mit dem Ergebnis, dass von den synoptischen Versionen der Mk-Fassung jedenfalls Priorität zukommt und dass ihr gegenüber auch die johanneische Parallele (zu Beginn des Jesuswirkens!) sekundären Charakter hat. Vormarkinische Tradition seien VV.15b–16.17b und von hier aus ist in die Traditions- und zum historischen Jesus zurückzufragen. Anschließend wird diese ermittelte Tradition inhaltlich geklärt, wobei deutlich wird, dass es darin nicht um eine *Reinigung* des Tempels von allfälligen Fehlentwicklungen des Kultes geht, sondern um eine bewusste *Störung*, das heißt symbolische Unterbrechung des Kultes (V. 15b–16). Das Deutewort (V. 17b) gibt den Grund dafür an: Mit dem Räuberhöhlenvorwurf ist nicht eine Bereicherungsabsicht des Tempelpersonals kritisiert, sondern die trügerische Sicherheit, die der Tempelbetrieb jenen, die die Umkehr verweigern, zu bieten scheint (vgl. Jer 7,11). Demgegenüber stellt Jesus im zweiten Teil des Deuteworts jene Funktion dar, die der Tempel in der anbrechenden eschatologischen Heilszeit wirklich haben soll und wird: Haus der Gottesanbetung für alle Völker (nach Jes 65,7b). – Nach dieser inhaltlichen Klärung des Traditionsbestands fragt Å., ob dieser einen historischen Tatbestand darstellen könne, was positiv beantwortet wird: Jesu Aktion sei aber keine – historisch unvorstellbare – Besetzung des gesamten Tempelareals gewesen, sondern eine – eher klein dimensionierte – Zeichenhandlung im Bereich des für den Kultbetrieb notwendigen Tempelmarktes. Abschließend sucht Å. intensiv die *jesuanische Intention* dieser Aktion zu erhellen: Jesu Tun sei *nicht* als Protest gegen konkrete Kultmissstände oder gegen einen allfälligen Missbrauch des Tempels als nationalistisches Abgrenzungssymbol gemeint. Auch Deutungen als prophetische Zeichenhandlung, die auf die eschatologische Tempelerneuerung verweist oder den Zion zur endzeitlichen Völkerwallfahrt vorbereitet, greifen zu kurz. Für sachgerechter schätzt Å. schon die von *Merklein, Söding* u.a. vorgetragene Deutung ein, derzufolge die Tempelaktion für Jesus den definitiven Umkehrruf an die Führung Israels angesichts der einbrechenden Gottesherrschaft darstellte: Der *basileia*-Ruf trifft nämlich auf eine für Jesus falsche Heilssicherheit, die der vorfindliche Tempelbetrieb produziert. Insofern konstatiert er einen Gegensatz zwischen diesem

Tempelvertrauen und der Gottesreich-Annahme, und deshalb stört er zeichenhaft den Kultbetrieb, um ein entscheidend-letztes Mal zur umkehrenden Annahme aufzufordern. Å. meint aber, diese Deutung noch in Richtung eines *explizit messianischen Selbstbewusstseins Jesu* in dieser Aktion zuspitzen zu müssen: Der vollmächtige Messias und *basileia*-Bringer führt selbst die Entscheidung herbei. Der Tempel werde jedenfalls Zentrum der Gottesherrschaft sein. Dazu müsste entweder die Priesterschaft die Jesusbotschaft annehmen; andernfalls komme das Gericht über den vorfindlichen Tempel und an dessen Stelle ein anderer. *Im Fall des Scheiterns* jenes Umkehrrufs im Tempel rechnet Jesus mit seiner Tötung, die er in messianischer Leidens- und Sühnebereitschaft annimmt. Insofern sei Jesu Aktion im Tempel, die letztlich seine Tötung provozierte, auch eine Zeichenhandlung, die auf die *Sühnefunktion des Todes Jesu* verweist, weil er sogar durch Ablehnung und Tötung hindurch das Heilsangebot der Gottesherrschaft offen hält. (Die Sühnefunktion des bisherigen Tempels werde es im endzeitlich-neuen Tempel aber nicht mehr geben, weil es in der vollendeten *basileia* Sünde und Unreinheit nicht mehr gibt. Vielmehr wird er eine universale Anbetungsfunktion haben.)

Die anspruchsvolle Lektüre lohnt sich jedenfalls und erhellt die theologischen Sinnbezüge der Texte. Dennoch scheint mir in Hinsicht der historischen Rekonstruktion der Ebene des vorösterlichen Jesus vieles überzogen: So sind die Authentizitätsprüfungen m.E. allzu schnell bereit, die Jetztgestalten der Texte von Tempellogion und Tempelaktion (incl. Deutewort) für unveränderte Wiedergabe jesuanischer Rede bzw. Aktion anzusehen. Dies gilt besonders dort, wo Å. recht dekretarisch von einem explizit messianisch-personalen Selbstbewusstsein (über das zweifellos gegebene eschatologisch-definitive Sendungsbewusstsein zur *basileia*-Ansage und -Zuwendung hinaus) ausgeht und dies mit einem ebenso expliziten Heilstod-Verständnis schon bei Jesus selbst verbindet, das dann die letzte Sinnspitze der Tempelaktion darstelle. Auch dass die endzeitlichen Zionserwartungen von Jesus geradezu zum zentralen Bezugspunkt seiner Reich-Gottes-Verkündigung genommen worden wären, wie unterschwellig ständig mitschwingt, gibt m.E. der Befund überhaupt nicht her. – So bleibt für mich auch nach dieser Lektüre: Die Tempelaktion ist *jedenfalls* Jesu Protest und letzter Umkehrruf gegen einen Tempelbetrieb, der vorfindlich dazu führte, dass viele in Israel an der entscheidenden Herausforderung seiner Reich-Gottes-Ansage vorbeigingen. Und

sie steht für Jesus im Kontext von prophetischen Gerichtsansagen, die für einen *solchen* Tempel keine Zukunft mehr sehen (Mk 13,2). Für all die *darüber hinausgehenden Präzisierungen*, die Å. schon bei Jesus selbst gegeben sieht (expliziter Anspruch, Messias und Bauherr eines neuen Tempels zu sein; expliziter Anspruch, im Fall seiner Tötung die bisherige Sühnefunktion des Tempels ‚am eigenen Leib‘ zu übernehmen ...), muss m.E. auf der Ebene des vorösterlichen Jesus vieles offen (d.h. in positiver Weise unbestimmt!) bleiben und darf der nachösterlichen Gemeinde durchaus mehr an Interpretationsleistung zugeschrieben werden. Und dies ist in theologischer Sicht ja auch gar nicht jener Schaden, den Å. und andere als „konservativ“ etikettierte Ausleger befürchten: Denn das, was die nachösterlichen Christen dann als Tiefensinn des tatsächlichen Geschehens im Tempel erkannten und in ihren Erzählungen bzw. Wortüberlieferungen explizit machten, liegt ja sicherlich mitten in der Fluchtlinie originär jesuanischer Intention. Aber eben so, wie sich diese Intention im Horizont nachösterlichen Gesamtverständnisses erst zeigte! Wenn man somit nicht von Identität vorösterlicher Jesus-Intention und nachösterlicher Christologie ausgeht (sehr wohl aber von Kontinuität!), kommt umgekehrt ein *Jesusbild* heraus, das weniger von expliziten theologischen Selbstansprüchen geprägt ist, sondern vielmehr von Folgendem: konsequenter Gehorsam in der Erfüllung dessen, was er als seinen Botschaftsauftrag sieht, und absolut vertrauende Offenheit für die unverrechenbaren Wege, wie Gott die angesagte *basileia*-Wirklichkeit zum Durchbruch bringen würde. Und ein solches Jesusbild, wenn es denn historisch wäre, ist m.E. christologisch um nichts weniger ergiebig als Rekonstruktionen, die in das authentische Jesus-Bewusstsein schon möglichst alles an nachösterlicher Sinngestalt „hineinpacken“.

Übrigens: Als kritische Gegenlektüre empfehle ich K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu*, Göttingen 1999. Hier wird in historischer Sicht fast alles anders beurteilt als bei Å. Dennoch bewirkt die Parallelektüre keineswegs Verstörung. Vielmehr zeigen die Widersprüche in der historischen Einzelrekonstruktion auf ihre Art eindrücklich die umso bedeutsameren gemeinsamen Linien in der Darstellung des *theologischen* Anspruchs, den Jesu riskantes Tun und Reden im Tempel hatte, ganz gleich ob die konkretisierenden Nuancen dieses Anspruchs schon Jesu eigenes Bewusstsein bestimmten, oder ob er in der Fülle seines Sinnüberschusses erst nachösterlich erkannt wurde.

Linz

Christoph Niemand

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ VON SCHELIHA ARNULF/SCHRÖDER MARKUS (Hg.), *Das protestantische Prinzip*. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (336) Ln.

Vorliegender Sammelband ist dem evangelischen Theologen Hermann Fischer gewidmet und versucht, zu einer „Wesensbestimmung des Protestantismus“ (Vorwort, VII) beizutragen. Die insgesamt 15 Beiträge gliedern sich in zwei Abschnitte:

Theologiegeschichtliche Studien (1–199) untersuchen das Verständnis des protestantischen Christentums, wie es bei verschiedenen Theologen (Luther, Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Baur, Barth, Troeltsch) seine Ausprägung fand. Dabei zeigt sich zum einen, dass es durchaus Konstanten einer protestantischen Identität gibt, die in bewusster Absetzung von der katholischen Tradition gelebt und reflektiert wurden (Subjektivität des Glaubensvollzugs, Rechtfertigungslehre, exklusiver Schriftbezug usw.); zum anderen ergibt sich aber genau daraus die Schwierigkeit, ein „protestantisches Prinzip“ zu formulieren: „Aus der besonderen Betonung der Individualität und der Gestaltung ihrer Kommunikation als Öffentlichkeit und Freiheit folgt die grundsätzliche Anerkennung einer Vielfalt von innerprotestantischen Positionen“ (70), wie Martin Rössler festhält. Von daher kann Matthias Lobe die interessante Bemerkung machen, dass der Katholizismus der „modernen Tendenz auf Rationalität und Organisation“ (105) besser entspricht und – im Kontrast zu den Kirchen der Reformation – „moderner“ strukturiert ist, ja sogar „als die menschlichere Kultur erscheint“ (108), weil er das Bedürfnis nach Leitung und Ordnung besser stillen kann als der Protestantismus mit seiner „Kultur der religiösen Subjektivität, die keinerlei objektive ‚Außenstützen‘ kennt“ (106).

Der zweite Abschnitt behandelt gegenwärtige *systematische Perspektiven* (201–330). Hier kommen vor allem ethische Fragen zur Sprache, die sich vielfach nicht mehr in den Kategorien traditioneller protestantischer Theologie diskutieren lassen, sei es das „Schema eines supranaturalen Theismus“ (220), die „grundlegende Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem Werk der Menschen“ (297) oder das „persönliche Glaubensbewusstsein“ (327). Ohne den Anspruch auf endgültige Lösungen zu erheben, zeigt die protestantische Theologie mit ihrem Grundsatz, „nichts Bedingtes, Konkretes in Bezug auf Gott

und Glaube für verbindlich halten zu dürfen“ (299), einen Weg zu echter Auseinandersetzung mit drängenden Fragen des menschlichen Lebens auf.

Dieses Buch ist keine abgerundete und glatte Einführung in die evangelische Theologie, sondern eher ein Fragment, und zwar ein anspruchsvolles. Aber gerade dadurch regt es katholische und evangelische Leser/innen sehr zum Nachdenken an.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ MADAPPATTU JOSE, *Evangelization in a marginalizing world*. With Special Reference to the Marginalised Satnamis in the Diocese of Raipur. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 48). Steyler Verlag, Nettetal 1997. (288). Kart.

Jose Madappattu, Priester der zentralindischen Diözese Raipur (Bundesstaat Madhya Pradesh), hat mit dieser Arbeit eine Problematik reflektiert, von der die christliche Glaubensverkündigung in Indien zutiefst betroffen ist: Welche Identität kommt dem Christentum im Kontext massiver Armut und Unterdrückung sowie inmitten des Pluralismus von Religionen zu? Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, „to expose, from a theological standpoint, the significance and contours of the concept of holistic liberation of the marginalised in India (Dalits in general and Satnamis in particular)“ (219). Damit ist der zentrale Begriff angesprochen: „holistic liberation“. In deutlichem Kontrast zur traditionellen Missionierung, deren maßgebliches Kriterium in der Zahl der Neugetauften bestand (vgl. 151f), plädiert Madappattu für eine umfassende Befreiung der kulturell, sozial, sexuell, religiös und wirtschaftlich unterdrückten Klassen in der indischen Gesellschaft. Eine solche *holistic liberation* ist – wie der Autor schon zu Beginn klarstellt – „really evangelization, and not merely pre-evangelization“ (19). Dieser Wandel von einer bloß belehrend-missionierenden Kirche hin zu einer partizipierend-befreienden Kirche hat seinen theologischen Grund in der Sichtweise des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche zutiefst als „Zeichen und Werkzeug“ sieht (vgl. 153).

Madappattu legt Wert auf die Einsicht, dass „evangelization in a marginalizing world“ nicht nur pastoral relevant ist, sondern eine radikale Reformulierung der Theologie insgesamt zur Folge hat; Theologie, die dem Lebens- und Glaubenskontext der Menschen in Madhya Pradesh gerecht werden soll, hat drei Merkmale aufzuweisen: „(1) Theologising is a function of Christian communities, (2) they should be involved and

should take an active responsibility in the concerns and tasks of contemporary society, and (3) they must reflect on their faith and Christian experience; this makes the Church in India genuinely local Church“ (183, Anm. 13). Theologie ist wesentlich „commitment“ (192), Antwort und Reflexion, die erst in der authentischen Teilnahme an den Lebenserfahrungen der Armen zustandekommt. So liegt mit diesem Buch eine theologische Arbeit vor, die minutiöse Information und redliche Reflexion vereint mit persönlichem, ja leidenschaftlichem Engagement für eine befreiende Verkündigung der christlichen Botschaft. Jose Madappattu hat mit seinem Beitrag ein kleines, aber wichtiges Mosaiksteinchen in das große und bunte Bild kontextueller Theologie eingefügt, das gegenwärtig im Entstehen ist.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gott der Erlöser*. Zu einigen ausgewählten Fragen (Kriterien 96). Johannes Verlag Einsiedeln-Freiburg i.B. 1997. (103) DM/sFr 19,-/S 139,-.

Diese Studie zur „Theologie der Erlösung“ wurde den Mitgliedern der Internationalen Theologischen Kommission 1992 von Johannes Paul II. vorgeschlagen. Der Text wurde 1994 dem Präfekten der Glaubenskongregation vorgelegt, der ihn für die Publikation genehmigt hat. Der Kommission geht es nicht darum, neue theologische Lehren vorzulegen. Vielmehr ist es ihr Anliegen, hier eine Synthese gegenwärtiger theologischer Ansätze, einen gesicherten Bezugspunkt für die weitere Diskussion und Untersuchung dieser Frage anzubieten.

In einem ersten Schritt wird die „menschliche Befindlichkeit und die Realität der Erlösung“ im Hinblick auf die heutige Situation sowie in Beziehung zu den Weltreligionen dargestellt. Die christliche Lehre von der Erlösung und die moderne Welt stehen dabei in einem schöpferisch-kritischen Spannungsverhältnis. Der biblische Befund (II. Teil) sieht Erlösung als Möglichkeit von Freiheit. Die historischen Perspektiven (III. Teil) skizzieren einen knappen theologiegeschichtlichen Überblick, gehen aber auch differenziert kritisch auf Entwürfe der jüngeren Vergangenheit beziehungsweise Gegenwart ein (Liberaler Protestantismus, Bultmann, Tillich, Theologie der Befreiung, Karl Rahner, pluralistische Religionstheologie). Schließlich werden im IV. Teil systematische Perspektiven entfaltet: 1. Die Identität des Erlösers: Wer ist der Erlöser? 2. Die Menschheit – gefallen und erlöst. 3. Die Welt unter der erlösenden Gnade (u. a. Befreiung,

Versöhnung, Gemeinschaft, Mühe und Leid, kirchliche Solidarität, Heiligung, Gesellschaft und Kosmos, eschatologische Perspektiven).

Es ist für die Studie charakteristisch, „dass der christliche Glaube nicht voreilig urteilt: weder um *in toto* zu verwerfen, noch um unkritisch alles gutzuheißen.“ (24) Sie lässt die erlösende Botschaft der Hoffnung in den beiden christlichen Grundlehren von Christus und von der Trinität gründen (26). Innerchristlich wird die Aufmerksamkeit auf die Frage gerichtet, wie Leiden und Tod Christi mit der Erlösung der Welt in Beziehung treten. Vorsichtig wird im Hinblick auf Theodizee formuliert: „Es lässt sich fragen, ob der Versuch, die Lehre von der Erlösung zu verstehen, im tiefsten nicht zur Theodizee beitragen könnte, ein Versuch, im Licht des christlichen Glaubens eine glaubwürdige Antwort auf das ‚Geheimnis der Bosheit‘ zu finden.“ (29)

Die Studie verurteilt nicht. Vorsicht und Differenziertheit bewahren davor, dass sie zu Material negativer Eiferung wird. Freilich fehlen ihr damit auch die „Zähne“. Die gegenwärtigen Herausforderungen in Fragen der Soteriologie sind weder durch den Weltkatechismus noch durch die Theologenkommission schon beantwortet (was ja auch nicht der Anspruch ist).

Es bleibt systematische Aufgabe, die universale Heilsmittlerschaft Christi im Kontext der Weltreligionen zu denken, Erlösung und Vollendung nicht als triumphalistische Aufhebung von Geschichte durch einen „Deus ex machina“ zu formulieren, Erlösung und Freiheit beziehungsweise Befreiung in Relation zu setzen, der Frage standzuhalten, ob nicht jede Erlösung angesichts des Leidens Unschuldiger immer schon zu spät kommt. Es bleibt auch Aufgabe, Stellvertretung und Sühne im Horizont von *Communio*, Leiblichkeit, Geschichte und Gesellschaft neu zu buchstabieren.

Trier

Manfred Scheuer

Der erste Aufsatz über den „christlichen Anteil an Europa“ knüpft an die vor etwa 200 Jahren in einer Krisenzeit geschriebene Abhandlung „Die Christenheit oder Europa“ des deutschen Dichters Novalis an, der bereits die Vision einer „europäischen Gemeinschaft“ hatte. Deren Grundlage sollte das Christentum bilden. (Der heute laut gewordene Ruf „Europa eine Seele geben!“ weist in dieselbe Richtung). Die Wichtigkeit wird sodann an der Gestalt des Reformators Martin Bucer deutlich gemacht, der übrigens auch schon die Möglichkeit einer „versöhnten Verschiedenheit“ der christlichen Konfessionen ins Visier fasste, so durch den Hinweis auf eine „Hierarchie der Wahrheiten“ (Übereinstimmung in den „Hauptstücken“, christliche Freiheit in den „anderen Artikeln“). Eine ähnliche Position nahm bekanntlich auch Philipp Melancthon ein, dem überdies die Zusammenführung von Evangelium und Bildung ein großes Anliegen war. Der damit ausgesprochene Appell täte auch unserer Zeit mit ihren „Polarisierungen“ und „Fundamentalismen“ gut. Im Westfälischen Frieden, über den ein weiterer Aufsatz handelt, erblickt M. Greschat eine „europäische Friedensordnung gerade auch für die zerstrittenen Konfessionen“. Ausführungen zur Vorgeschichte der „Inneren Mission“ wenden sodann das Augenmerk auf Leistungen des Protestantismus vom 17. bis zum frühen 19. Jh. im Sozialbereich hin. Dem geschichtlich bedingten Partikularismus im deutschen Protestantismus geht eine weitere Studie nach, die auf eine Überwindung der landeskirchlichen Provinzialismen und ihrer negativen Auswirkungen (Verlust von Offenheit und Beweglichkeit) abzielt. Am Beispiel Elsaß-Lothringens werden Spannungen und Schwierigkeiten für ein Zusammenleben in einem christlichen Europa nach der Gründung des kleindeutschen Kaiserreiches 1871 erörtert. Im Beitrag „Kirche und Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ kommt der Verfasser zum Ergebnis, dass die übliche Einordnung damaligen Verhaltens unter die Kategorien „Anpassung“ und „Widerstand“ der komplexen Wirklichkeit zu wenig Rechnung trägt. Mit Recht distanziert er sich aber auch von der „unrealistischen“ Forderung, dass „alle Christen und die Kirche insgesamt ... aktiven politischen Widerstand“ hätten leisten müssen (143). Ausführungen über den „Beitrag des Protestantismus zur Einigung Europas nach 1945“ zeigen, dass hierfür zwar entscheidende Initiativen gesetzt wurden, aber auch erhebliche Defizite zu beklagen sind. Der Protestantismus der sechziger Jahre des 20. Jh. war, nach Greschat, eine Geschichte von „Kontinuität

KIRCHENGESCHICHTE

■ GRESCHAT MARTIN, *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft*. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (208) Kart. DM 39,90/S 285,-/sFr 36,-.

Am Beispiel der evangelischen Kirche Deutschlands erweist der Autor in zwölf Beiträgen, die zumeist schon einmal veröffentlicht, für diesen Band jedoch überarbeitet wurden, dass eine Tiefengrabung in die Geschichte des Christentums Werte freizulegen imstande ist, die auch für unsere säkularisierte Welt nützlich sein könnten.

und Krisen“. Auffallende Parallelen lassen sich dabei zu den Entwicklungen in der katholischen Kirche feststellen. So können also die Abkehr von der Volkskirche und die damit zusammenhängenden Polarisierungen wohl nicht, wie dies oft geschieht, als Folgen des 2. Vatikanums erklärt werden. Abschließend befasst sich Greschat mit der „Bedeutung evangelikaler Frömmigkeit im internationalen Kontext“. Wiederum zeigt sich, dass die Aufteilung in solche, welche die Wahrheit besitzen, und in andere, welche in die Irre gehen, weder an Konfessions- noch an Ländergrenzen haltmacht.

Auch wenn in dem Buch stattgehabte Entwicklungen eher punktuell benannt als durchgehend aufgezeigt werden, verdienen es die Ausführungen, dass man sich – auch über die Konfessionsgrenzen hinweg – gründlich mit ihnen auseinandersetzt. Zu bedauern ist es, dass die vielen im Kontext erwähnten Persönlichkeiten nicht in einem Register erfasst wurden. Die wiederholt verwendete Bezeichnung „Deutsches Reich“ schon für das Mittelalter und die frühe Neuzeit ist als unhistorisch abzulehnen.

Linz

Rudolf Zimnhobler

■ HAUSBERGER KARL, *Herman Schell (1850–1906)*. Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte Bd.3) F. Pustet, Regensburg 1999. (543, 4 Abb.) Brosch.

Herman Schell, der bedeutende Würzburger Theologe, seinem Fach nach Apologet, aber mindestens ebenso als Dogmatiker ausgewiesen, wollte nach einem Wort von S. Merkle „eine Brücke schlagen zwischen der neuen Zeit und dem alten Glauben“ und „die Resultate der nie rastenden Forschung für die Theologie nutzbar machen, sie dem Klerus und damit dem Volke vermitteln“ (361). Der charakterlich edle, wissenschaftlich solide Schell mag manchmal ungeschickt agiert oder sich missverständlich ausgedrückt haben, sein Grundanliegen hätte jedoch allgemeine Anerkennung finden müssen. Statt dessen wurde er von traditionalistischen Kirchenführern und Theologen teils heftig angefeindet, ja sogar kirchlich gemäßigelt. 1898 kam es bedauerlicherweise zur Indizierung zweier Reformschriften und anderer wichtiger theologischer Werke Schells. Übereifrige Denunzianten, unfähige Nuntien und willfährige Bischöfe spielten dabei eine klägliche Rolle. Besonders „ausgezeichnet“ haben sich, um nur zwei Beispiele zu nennen, der Jesuit Johannes Stufler, Professor für Dogmatik in Innsbruck (den der Rezensent noch persönlich gekannt hat), und der Wiener

Dogmatiker Ernst Commer, der noch nach dem frühen Tod Schells, der dem Dauerkonflikt nicht gewachsen war, dessen Andenken besudelte. Dabei hatte Commer früher als Freund Schells gegolten. Die beiden angeführten Theologen, deren Anti-Schell-Schriften theologisch wenig fundiert sind und jedes Maß vermissen lassen, wurden von kirchlichen Stellen belobigt. Commer wurde sogar eines Schreibens Papst Pius' X. gewürdigt, worin dem Buch gegen Schell ein „Siegeslauf“ und dem Autor eine „Siegesstärke“ „zur Vernichtung dieser kirchenfeindlichen Hydra“ gewünscht wurde.

Es ist ein trauriges Kapitel der Kirchengeschichte, das K. Hausberger in seiner – rechtzeitig zum 150. Geburtstag Schells erschienenen – monumentalen Biographie aufgearbeitet hat. Trotz einer keineswegs optimalen Quellenlage gelang es dem Verfasser, Leben und Werk Schells geradezu minutiös zu schildern. Viele bisher nicht herangezogene Dokumente wurden ausgewertet. Als Beispiel verweise ich nur auf die Briefe des Bischofs von Metz Willibrord Benzler, eines der nicht wenigen Ankläger Schells in Rom (363ff).

Wir beglückwünschen den Autor zu diesem wichtigen Buch, auch wenn es dort und da Straffungen vertragen hätte (zum Beispiel in der Vorstellung der Werke Schells oder bei Berichten über Berufungsangelegenheiten). Die Lektüre stimmt nachdenklich, sind doch unserer Zeit Parallelen zu den geschilderten Vorgängen nicht fremd.

Linz

Rudolf Zimnhobler

■ WEITLAUFF MANFRED (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*. Pustet, Regensburg 1998. (206). Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

Dieser aus einem „Historischen Forum“ hervorgegangene Band vereinigt Beiträge zur Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, wobei nur Ereignisse und Entwicklungen berücksichtigt sind, die sich bis in die Gegenwart ausgewirkt haben und noch auswirken. Das Aufgreifen von durchwegs brisanten Themen erspart es dem Leser, sich mit Randproblemen befassen zu müssen. Freilich ist dieser Vorteil des Buches zugleich ein kleiner Nachteil, da die Behandlung so entscheidender Vorgänge auf knappstem Raum notwendigerweise etwas allgemein ausfallen muss. Die Vermittlung eines gediegenen Überblicks gelingt dem kleinen Werk, das den neuesten Forschungsstand reflektiert, ausgewogen berichtet und sich durch saubere Gedankenführung auszeichnet, jedoch auf beachtliche Weise. Auch die gute Lesbarkeit

der einzelnen Artikel verdient hervorgehoben zu werden.

Inhaltlich wird zunächst auf die Säkularisation und ihre Konsequenzen eingegangen (*M. Weitlauff*), wobei es der Autor versteht, die geschilderten Ereignisse durch zeitgenössische Zitate zu verlebendigen. Auch werden negative und positive Auswirkungen der Säkularisation klar benannt. *M. Ries* skizziert den Weg der katholischen Theologie zwischen Aufklärung und Romantik. Den Ursachen und der Entwicklung des Ultramontanismus geht *R. Lill* nach. Unter den Päpsten Gregor XVI. und Pius IX. wurde ein bedenklicher Papalismus, der aber nicht nur in Rom seine Wurzeln hatte, aufgebaut, welcher die Kirche von der Moderne abkoppelte. Auch konkrete Beispiele für die Methoden, mit denen versucht wurde, eine „Angleichung der Gesamtkirche an römische Autoritäten und Normen“ (90) zu erreichen, werden von *Lill* angeführt. Ein Mittel war zum Beispiel die Ämter- und Titelverleihung. Es ist bezeichnend, „dass von den Bischöfen Deutschlands, deren Mehrheit der extremen Kurialisierung widersprach, auch in den schwierigen Jahren des Vaticanums und des beginnenden Kulturkampfes keiner dem Kardinalskollegium angehörte“! (90). Persönlich hat mich der Beitrag über die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854) von *U. Horst* am meisten interessiert. Aufgrund einer schon reichlich vorhandenen Literatur zum Thema hat er den langen Weg von der abschätzig als „*opinio nova*“ angesehenen Lehre bis zur Definition von 1854, deren ekklesiologische Implikationen damals zumeist nicht voll erkannt wurden (111), sehr pointiert herausgearbeitet. Der „*Syllabus errorum*“ von 1864 wird von *H. Wolf* vorgestellt. Das Dokument bedeutete einen entscheidenden Schritt des Rückzugs der Kirche ins Ghetto. *I. Döllinger* hatte den verhängnisvollen Anteil der historischen Neuscholastik an dieser für die Kirche letztlich gefährlichen Entwicklung schon ein Jahr vor dem Erscheinen des *Syllabus* aufgezeigt (127). *K. Schatz* bietet eine knappe Zusammenfassung seines dreibändigen Werkes über das Erste Vatikanische Konzil, für die man dankbar ist. Dass die 1870 definierte päpstliche Unfehlbarkeit bisher nur einmal angewendet wurde, also praktisch „nutzlos war“, ist – nach *Schatz* – nicht der entscheidende Punkt, ging es doch damals „mehr um die globale Sicherheit für die Kirche, insofern sie ihre Identität in der Verbindung mit dem Papst findet, als um Sicherheit für Einzelwahrheiten“ (161). Der Hinweis, dass das Konzil mit „etwa 700 Vätern“ das bis dahin am besten besuchte war (144), dürfte nicht zutreffen, da das 4. Lateranense ca. 800 Teilnehmer zählte (LThK 6,

³1997, 668). Im preußischen Kulturkampf erblickt *R. Morsey* einen „Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche“, den Bismarck letztlich verlor. Der Kirche wurden zwar Wunden zugefügt, doch ging von den verhängten Maßnahmen auch eine Kraft der Erneuerung und eine Sammlung der katholischen Kräfte aus. Im abschließenden Beitrag befasst sich *P. Neuner* mit der Modernismus-Kontroverse. Zu Recht bedauert er den misslungenen Brückenschlag zwischen Theologie und Wissenschaft, Kirche und Welt. Dass in dieser Hinsicht das Zweite Vatikanum einen neuen Versuch startete, erweist die Aktualität des behandelten Themas.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ ZINNHOBLER RUDOLF/PANGERL KRIMHILD, *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,-.

Das vorliegende Buch, das beinahe zur Gänze aus den Quellen erarbeitet wurde, dürfte kaum Parallelen haben. Um die einzelnen Lebensbilder zu erstellen, waren umfangreiche Quellenstudien notwendig, da von manchen Professoren wie Joseph Anton Prüner und Joseph Himmelreich bisher kaum mehr als deren Namen bekannt waren. Die Unterschiedlichkeit der Beiträge ist vor allem auf die Uneinheitlichkeit der Quellenlage und die Verschiedenheit der Autoren zurückzuführen. Während bereits verstorbene Personen ein ausführliches Lebensbild bekommen haben, wurden die noch lebenden mit einem Biogramm erfasst. Das Werk ist Prof. Lenzenweger gewidmet und war bei dessen Ableben im Wesentlichen bereits abgeschlossen. So erhielt auch Lenzenweger ein Biogramm. Bei Karl Eder entschied man sich für einen Nachruf aus der Feder von Lenzenweger, der dessen Biographie hätte verfassen sollen. Bereits als 1978 die Päpstliche Theologische Fakultät Linz errichtet wurde, welche der Katholisch-Theologischen Hochschule folgte, gab Zinnhobler ein Buch mit dem Titel „Theologie in Linz“ heraus, das nicht nur einen kurzen Überblick über die Geschichte der Hochschule beinhaltet, sondern auch den Werdegang der einzelnen theologischen Fächer aufzeigte. Schon damals hegte Zinnhobler, der durch seine zahlreichen Publikationen vor allem die Linzer Diözesangeschichte immens bereichert hat, den Wunsch, die Inhaber der Lehrkanzel für Kirchengeschichte ausführlich zu behandeln.

In der nun vorliegenden Arbeit bietet Zinnhobler eine Darstellung der Geschichte der Theologischen Fakultät, dann beschäftigt er sich mit der Lehrkanzel für Kirchengeschichte, die 1773 errichtet wurde, nachdem einzelne theologische Disziplinen bereits ab 1672 in Linz gelehrt worden waren. Abgesehen von einer kurzen Unterbrechung in josephinischer Zeit durch die Errichtung der Generalseminare wurde das Fach Kirchengeschichte in Linz seit 1773 kontinuierlich gelehrt. Schließlich folgt der wichtigste Teil des Werkes, nämlich die Biographien der einzelnen Professoren für Kirchengeschichte. Durch diese Lebensbilder (15 Professoren und vier Supplenten, darunter auch der bekannte und liebenswürdige Prof. Josef Wodka) aus der Feder von verschiedenen namhaften Autoren wird auch der Wandel des Faches im Laufe der Zeit anschaulich dokumentiert. Die Reflexion reicht von der Aufklärung über die Restauration, den Ultramontanismus, den Integralismus und Modernismus bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Während ursprünglich und vor allem im 19. Jahrhundert Kirchengeschichte als Hilfsfach der Dogmatik gesehen wurde, gelangte man erst im 20. Jahrhundert zur Überzeugung, dass Kirchengeschichte ein selbstständiges Fach innerhalb der theologischen Disziplinen ist. Im Großen und Ganzen profitiert nicht nur das Fach Kirchengeschichte von dieser Darlegung, sondern auch die Geschichte der Stadt Linz, die Diözesangeschichte und schließlich die Historie des Landes Oberösterreich und damit auch jene von ganz Österreich.

Das 361 Seiten starke Werk, das durch ein sorgfältig erarbeitetes Orts- und Namenregister leicht erschlossen werden kann, ist wissenschaftlich fundiert, locker geschrieben und auch illustriert. Es gelingt den Autoren, die einzelnen Persönlichkeiten anschaulich und ausgewogen darzustellen, deren Bedeutung zu werten, deren Wesen zu charakterisieren und sie als Kinder ihrer Zeit hinzustellen. Für den Liebhaber der Kirchengeschichte stellt das Buch ein echtes „Schmankerl“ dar, dem man viele Leser wünscht.

Brixen

Josef Gelmi

■ ALBERIGO GIUSEPPE/WITTSTADT KLAUS (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965*. Bd 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963. Grünewald, Mainz 2000. (721) Ln. DM 128,-/S 934,-/sFr 122,-.

Etwas später als erwartet ist nun auch der 2. Band der Geschichte des Zweiten Vatikanums mit dem treffenden Titel „Das Konzil auf dem

Weg zu sich selbst“ erschienen. Hatte die Kurie gemeint, die von ihr vorbereiteten Schemata würden nach kurzer Debatte von den Konzilsvätern abgesegnet, so zeigte sich bald, dass die Kirchenversammlung eine Eigendynamik entwickelte, die von Papst Johannes XXIII., der schon in seiner Eröffnungsrede einen „Sprung nach vorne“ (20) angekündigt hatte, nicht unmaßgeblich gefördert wurde. Fortschrittliche Kräfte wie die Kardinäle Bea, Frings, König und Suenens und Theologen wie Congar, Lubac, Rahner und Schillebeeckx erwiesen sich als entscheidend, aber auch konservative Gestalten wie die Kardinäle Siri und Ottaviani und Theologen wie Tromp u.a. waren nicht unwichtig, weil sie ihre „Gegner“ zwangen, sich um Ausgewogenheit bei der Überarbeitung der vorgelegten Texte zu bemühen und um deren Annahme zu ringen.

Das in zehn Kapitel gegliederte Buch wurde von insgesamt acht Autoren verfasst, wobei das Fehlen deutschsprachiger Beiträge sehr zu bedauern ist, da ja gerade die Deutschen und die Österreicher nicht unmaßgeblich am Konzil beteiligt waren.

A. Ricardi verdanken wir eine sehr lebendige Darstellung über „die turbulente Eröffnung der Arbeiten“. Ein wichtiger Schritt zur Selbstfindung des Konzils wurde schon am 2. Sitzungstag getan, an dem Kardinal Liénart die Vertagung der vorgesehenen Wahl der Mitglieder der einzelnen Kommissionen erreichte (31). Dadurch wurde es möglich, dass die Konzilsväter einander etwas kennenlernen konnten und nicht einfach vorbestimmten Kandidaten ihre Zustimmung geben mussten. Die Bedeutung der Bischofskonferenzen und damit der bischöflichen Kollegialität begann sich abzuzeichnen. Unter der Überschrift „Das Konzil beginnt“ geht G.P. Fogarty vor allem auf die unter kurialem Einfluß vor Konzilsbeginn erarbeiteten Schemata ein. Über sie wurde bald große Unzufriedenheit geäußert, was besonders an den „Beobachtungen von K. Rahner“ und an „Bemerkungen von E. Schillebeeckx“ verdeutlicht wird. Unklar ist, was mit dem S. 95 genannten „deutschen Kolleg“ gemeint ist (Germanicum, Anima, Campo Santo Teutonico). Warum Johannes Wagner aus Trier als „Jean Wagner“ aufscheint, ist unerfindlich. Die Kuba-Krise, die auch das Konzil tangierte, wird m.E. zu ausführlich behandelt (113–124). M. Lamberigts rekonstruiert die interessante „Liturgiedebatte“, die von einem schon in der Vorbereitungsphase erstellten guten „Schema“ ausgehen konnte, das viel Zustimmung fand. Der Versuch der Unterbindung von Fortschritten mittels Personalentscheidungen (Kardinal Lercaro wurde nicht Vizepräsident der entsprechenden Kommission, und Bugnini wurde als

Sekretär durch Antonelli abgelöst, 129f.) ging aber längerfristig nicht auf. Die sensationelle Wahl des Linzer Bischofs Zauner in die Konzilskommission für Liturgie mit 2231 Stimmen, den meisten, die für einen Konzilsvater in eine der Kommissionen überhaupt abgegeben wurden, bleibt leider unerwähnt. Bischof Rusch von Innsbruck wird sowohl im Text (153) als auch im Register (709) „Rausch“ genannt. Die mühsamen Diskussionen in der Konzilsaula werden wohl zu eingehend behandelt (160ff.). Die seit Beginn der Kirchenversammlung sich entwickelnden Strukturen und Arbeitsweisen arbeitet *H. Raguer* präzise heraus, wobei auch er auf die Bedeutung der Bischofskonferenzen zur Meinungsbildung sowie auf sich bildende informelle Gruppen hinweist. Wie wichtig der „mitteleuropäische Block“ wurde, lässt ein Ausspruch von J. Rupp, Bischof von Monaco, erkennen: „Heute kommt das Licht aus dem Norden“ (242). Zu Konzilsbeginn machte man den Fehler, den Medien möglichst nichts über das Konzilsgeschehen mitzuteilen. Es kam zu recht substanzlosen Bulletins wie dem folgenden über die Liturgiedebatte: „Von den Vätern, die um das Wort gebeten hatten, haben heute morgen [22.10.1962] zwanzig gesprochen, einige für, andere gegen das Schema“ (264). Auch hier war noch ein Lernprozess nötig. Kritisch wurde die Situation, wie *G. Ruggieri* in dem Kapitel „Der erste Konflikt in der Lehre“ zeigt, bei der in ökumenischer Hinsicht wichtigen Diskussion über das Schema „De fontibus revelationis“. In dieser Frage bezog der durch die Reformation hindurchgegangene Norden einen anderen Standpunkt (Wort Gottes als einzige Quelle, die sich in Schrift und Tradition manifestiert) als der Süden (zwei Quellen: Schrift und Tradition). Bischof Carli von Segni plädierte in diesem Zusammenhang dafür, „das Konzil und die Kirche nicht in die Hände der Deutschen fallen zu lassen“ (292). Auch beim Schema „De ecclesia“ wurden die Klängen zwischen den bestehenden Gruppierungen scharf gekreuzt.

Nach der Hitze der vorausgehenden „Gefechte“ war die Diskussion über das Schema von den „sozialen Kommunikationsmitteln“, worüber *M. Lamberigts* berichtet, fast eine „Entspannungsübung“ (316). Unter der etwas zu eng gefassten Überschrift „Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie“ zeigt *G. Ruggieri* auf, wie mühsam und wie nötig das Ringen um die Sicht von Primat und Kollegialität war. Eingegangen wird auch auf die Debatten über „De revelatione“ und auf das (damals so genannte) „Schema XVII“ über die Kirche in der Welt von heute. Bei Ende der 1. Sitzungsperiode waren starke Dissonanzen festzustellen. Die fortschrittlichen Väter sahen eine not-

wendige Emanzipation des Konzils im Gange, die Männer um Ottaviani glaubten hingegen, sich „in einer Zeit der Dämonen“ zu befinden. Bei der Abschlussitzung am 8. Dezember forderte der Papst zum Engagement der Väter „in der Zeit zwischen den Sitzungsperioden“ auf und betonte die Wichtigkeit der neu eingerichteten „Koordinierungskommission“.

Sehr eingehend, vielleicht sogar zu eingehend, schildert *J. Grootaers* die Vorgänge während der „*Intersessio*“ vom Oktober 1962 bis September 1963, in die hinein auch der Tod Papst Johannes XXIII. und die Wahl Pauls VI. fallen. Da in der 1. Konzilsperiode tatsächlich keines der vorgelegten Schemata verabschiedet werden konnte, war in der „Zwischenzeit“, die der Autor treffend als Zeit der „2. Vorbereitung“ bezeichnet, tatsächlich viel Arbeit zu leisten. Hier ist nicht der Platz, die Ereignisse detailliert zu referieren. Jedenfalls begannen auch die Fronten zu wechseln. Manche „Römer“ liefen zu den „Barbaren“ über (422). Große Fortschritte wurden bei der Neufassung des Schemas „De ecclesia“ erzielt, das zum „Meisterstück der Zwischensession“ wurde (465). Beim Schema „De apostolatu laicorum“ (520ff.) hätte der nicht unwesentliche Anteil Österreichs Erwähnung verdient. Insgesamt setzte das Konzil den Weg der Selbstfindung und der Befreiung von der Vormundschaft der Kurie fort (584). Die Koordinierungskommission trug dazu bei, den Arbeitsrhythmus der Konzilskommissionen zu beschleunigen. Eine kleine Nebenbemerkung: In der deutschsprachigen Ausgabe des Buches würde ich „Brixen“ und nicht „Bressanone“ sagen (536 Anm. 221). Unter der etwas unklaren Überschrift „Ebbe und Flut zwischen den Zeiten“ fasst *J. Grootaers* die Ergebnisse und Entwicklungen, die sich während der „*Intersessio*“ abzeichneten, nochmals zusammen. Ein erzielter Fortschritt sei eigens hervorgehoben, nämlich der freiere, ja befreiende Umgang mit den Medien (668–670). Das Schlusskapitel „Die konziliare Erfahrung: selbstständig lernen“ von *G. Alberigo* benennt nochmals die Ergebnisse und würdigt die Rolle Papst Johannes' XXIII. sowie der Koordinierungskommission. Natürlich kommt es dabei zu Wiederholungen. Der Rezensent würde aber dem Leser empfehlen (was er selbst nicht getan hat), dieses Kapitel, gleichsam als Einführung in den gesamten Band, zuerst zu lesen.

Abschließend wiederhole ich, was ich schon bei der Besprechung des 1. Bandes (ThPQ 146, 1998, 427–430) gesagt habe: „Hier ist ein Standardwerk im Entstehen“. Es finden sich aber auch Mängel. So ist die Zahl der Druckfehler nicht gering; das Abkürzungsverzeichnis ist leider unvollständig und ein Literaturverzeichnis fehlt, was die Identifizierung von Zitaten erschweren würde.

tifikation bei Kurzzitaten mitunter beschwerlich macht. Vor allem aber werden keinerlei Angaben zu den agierenden Personen gemacht, ja nicht einmal deren Vornamen werden ausgeschrieben. Wenn etwa auf S. 190 ein „Martin“ angeführt ist und im Index drei Personen dieses Namens vorkommen (706), welcher ist dann gemeint? Auch ist es ja nicht unwichtig zu wissen, welche Funktion ein Konzilsvater oder ein Peritus hatte, was zumeist ebenfalls unerwähnt bleibt. Spätere Benutzer werden aufgrund ihres zeitlichen Abstands noch größere Schwierigkeiten mit den Identifikationen haben. Ich schlage daher (nochmals) vor, dass in den Abschlussband ein kleines Namenlexikon mit Angabe der entscheidenden Daten aufgenommen werden sollte.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ JUSSIE JEAN DE, *Petite Chronique*. Einleitung, Edition, Kommentar. Hg. von Helmut Feld. Philipp von Zabern, Mainz 1996. DM 78,-.

JUSSIE JEAN DE, *Kleine Chronik*. Bericht einer Nonne über die Anfänge der Reformation in Genf. Übers. u. hg. von Helmut Feld. Philipp von Zabern, Mainz 1996. DM 48,-. ISBN 3-8053-1870-7.

„Hütet Euch vor den reißenden Wölfen!“ – mit diesen Worten aus dem Matthäusevangelium 7,15 (vgl. Apg 20,29) warnt Jean de Jussie ihre Konventsschwester (und heutigen Leser) vor den Mächten der Finsternis in ihrer „Petite chronique“. Die Einführung des evangelisch-reformierten Glaubens in Genf 1526–1535 sah die altgläubige Klosterfrau als Gefahr für das Seelenheil und das Leben ihrer Mitschwester. Es hätte als Motto über ihrer Konventschronik stehen können. Aus der Sicht der altgläubigen Klarisse Jean de Jussie, welche die Einführung der Reformation in Genf als Augen- und Ohrenzeugin erlebte, kann der Leser einen Blick auf die bewegten Ereignisse werfen und sich auf unkomplizierte Art und Weise den fundamentalen theologischen Fragen der Auseinandersetzung zwischen katholischen und evangelischen Christen (im 16. Jahrhundert) nähern.

Die Chronistin Jean de Jussie gehörte einem reformierten Ordenszweig der Klarissen an, die sich nach Collet de Corbie Colletinerinnen nannten und innerhalb der sich rasch verändernden Bürgergemeinde in strenger Klausur lebten. Die Hinwendung zum „neuen Glauben“ brachte für das Kloster die Zerstörung der Klausur, ikonoklastische Aktionen und schließlich die Aufgabe des Klosters und die Flucht nach Annecy in das altgläubige Territorium des Herzogs von Savoyen. Nur eine Schwester des Genfer Konventes

trat freiwillig mit Unterstützung ihrer Verwandten aus und wandte sich dem von den Evangelischen – insbesondere für Nonnen – so hoch gepriesenen Gut der Ehe zu. De Jussie, die später im Exilkloster Äbtissin wurde, stand im Einklang mit den mittelalterlichen Frömmigkeitstraditionen der Kirche und fest zu ihrem „heiligen Orden“. Für sie blieben die Memoria für Verstorbene und das Gebet für das Seelenheil gemäß ihrer Ordensregel die Hauptaufgaben eines kontemplativen Klosterlebens. Die praktischen Nützlichkeits erwägungen für das menschliche Dasein und die Hinwendung zu gemeinem Nutzen oder zur Ehe, Arbeit und Geburt, welche die Genfer Reformierten von dem Konvent forderten, lehnte sie für „gottgeweihte Jungfrauen“ strikt ab. Die Zerstörung von Heiligen- und Andachtsbildern, die deutsche Messe, die Verletzung der Klausur empfand sie als Ketzerei und Apostasie. So erwartete und beschrieb sie die Strafen Gottes für einzelne „Lutheraner“, wie sie die reformierten schweizerischen Evangelischen stark vereinfachend bezeichnete. Die „ketzerischen Lutheraner“ versuchten mit dem Mittel der Überredung, aber auch mit Gewalt die Klausur zu zerstören. Evangelische Predigten für die altgläubigen Klarissen wurden auch von Frauen gehalten, wobei die „schamlose“ und direkte Art der ehemaligen Äbtissin Marie Dentieré den besonderen Zorn der Chronistin erregte. In ihrer Chronik bettet sie die lokalen Geschehnisse in Genf in Ereignisse wie den Türkenkrieg oder die (politischen) Religionsauseinandersetzungen im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation ein. Sie berichtet als einzige zeitgenössische Chronistin (wenn auch nicht als Augenzeugin) von der Verbrennung Luthers in effigie („en fantome“) in Rom 1521. Luther war wohl der erste Häretiker, dessen Bildnis neben seinen Schriften im Rahmen des „Justizvollzuges“ im Bilde verbrannt wurde. Bannandrohungsbulle und Exkommunikation waren vorangegangen.

Ihre französische „Petite chronique“ steht in der Tradition mittelalterlicher Konventschroniken. Sie war, wie der überlieferte Autograph de Jussies und eine Prachtausgabe mit Markierungen beweisen, für die Tischlesung im Exilkloster bestimmt. Das Wissen der Klarissen um die Geschehnisse während der Vertreibung aus Genf sollte wachgehalten und der Wohltäter der Schwestern gedacht werden.

Die Chronik erfüllte diesen Zweck bis zur Auflösung des Exilklosters 1793, denn die Schwestern nannten sich zum Beispiel im 18. Jahrhundert noch „Soeurs de Sainte-Claire de Geneve refugeez a Annecy“. Über die Jahrhunderte erschienen verschiedene Ausgaben, die allerdings den von der Chronistin selbstgegebenen Titel „Petite

chronique“ in den polemischen und irreführenden „Le Levain du Calvinisme ou commencement de l'heresie de Geneve“ umwandelten und Textteile der Nonne einfach weglassen.

Dem Philipp von Zabern-Verlag, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann und dem Herausgeber Helmut Feld ist es zu verdanken, dass ihr kirchengeschichtlich und kulturhistorisch interessanter Text nun in einer kommentierten französischen Ausgabe und zudem als deutsche Übersetzung vorliegt. Die ausführliche Einleitung der französischen Ausgabe wurde leider nicht in die Übersetzung übernommen. Sie ist aber auch für den Leser des deutschen Textes für die Einordnung innerhalb der (Genfer) Reformation und der Kirchen- und Ordensgeschichte unerlässlich. Der Nachweis der Bibelstellen ist in beiden Ausgaben zu finden.

Der lebendige, plastische, zuweilen auch drastische Stil der Genfer Klarisse bringt den Lesern die Geschehnisse ihres Konventes nahe und zeugt von den z.T. blutigen Auseinandersetzungen und Unruhen innerhalb der gemischten deutsch- und französischsprachigen Bürgergemeinde bei der Einführung der Reformation. Jean de Jussie berichtet aus der Perspektive einer Betroffenen. Die zweifelsohne bekanntere observante Klarissin Caritas Pirckheimer hat für Nürnberg mit

anderen Gestaltungsmitteln in den „Denkwürdigkeiten“ den Kampf um den Erhalt ihres Konventes in der evangelischen Reichsstadt beschrieben. Beide Chroniken belegen die Bildungschancen- und Ausdrucksmöglichkeiten, die ein Leben in der Klosterklausur mit sich bringen konnte. Zum Klarissenorden gehören somit zwei der wichtigsten Chronistinnen des 16. Jahrhunderts, die auch noch heute für das Verständnis der Geschichte der Reformation unersetzlich sind.

Berlin

Susanne Beate

KIRCHENMUSIK

■ HENKYS JÜRGEN, *Singender und gesungener Glaube*. Hymnologische Beiträge in neuer Folge (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 35). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. (300) DM 82,-.

24 hymnologische Einzelstudien, die über einen Zeitraum von 30 Jahren (1967–2000) entstanden sind, hat J. Henkys, evangelischer Theologe und

Palästina vor 2000 Jahren



Walter Bühlmann

Wie Jesus lebte

Palästina vor 2000 Jahren

Wohnen - Essen - Arbeiten - Reisen

160 S. ca. CHF 34.80/DEM 36.80/ATS 269.-

Modernes Hintergrundwissen zur Lebenswelt Jesu: Das reich illustrierte, einfach verständliche und total überarbeitete Standardwerk hilft Interessierten, das Neue Testament auf spannende Art zu entdecken. Vollkommen neu ist das Kapitel «Jesus und die Frauen».

rex verlag luzern

St. Karliquai 12, CH-6000 Luzern 5, Tel. +41 (0)41 419 47 19,
Fax +41 (0)41 419 47 11, info@rex-buch.ch, www.rex-buch.ch

selbst Autor bzw. Übersetzer von Texten geistlicher Lieder, durch die Zusammenführung in dem vorliegenden Band bequem zugänglich gemacht. Der Vf. will damit weniger einen „mit Beispielen angefüllten hymnologischen Grundriss“ vorlegen, sondern seinen Weg in der Auseinandersetzung mit Kirchenlied- und Gesangbuchfragen nachzeichnen (5). Er nimmt den Leser aber in der bündelnden Dokumentierung so einladend mit auf diesen Weg, dass der dabei einen interessanten Einblick in eine interdisziplinär verstandene, historisch arbeitende und ökumenisch ausgerichtete Disziplin praktischer Theologie bekommt. Hilfreicher Wegweiser ist die Ordnung der Beiträge nach fünf Sachgruppen: Singen-Gottesdienst-Gesangbuch / Singen mit den anderen: *diversitas linguarum – unitas fidei* / Einzelne Lieder und ihre Traditionen / (Ausgewählte) Themen des Kirchenliedes („Menschsein“, „Stadt“, „Friede“) / (Das Liedschaffen von) Jochen Klepper. Nicht selten weisen Nachträge auf den Fortgang der Fachdiskussion seit der Erstveröffentlichung der einzelnen Beiträge hin.

Henkys charakterisiert Singen als eine „Intensivform des Sagens, in der der Sagende vermittels seiner Stimme sich selbst zum Instrument für worthaft gelautetes und melodisch bewegtes Klingen hergibt, so dass er, in der Sprache verbleibend, über das Sprechen hinauskommt ... Singend geben wir uns selbst (...) zum Instrument her für etwas, was in Erwartung unseres Einstimmens durch uns hindurchgehen möchte“. (32) Von dieser musikanthropologischen Sicht her versteht und erläutert der Vf. das Kirchenlied als Phänomen „singenden“ (*fides qua canitur*) und „gesungenen“ (*fides quae canitur*) Glaubens, eine theoretisch hilfreiche Unterscheidung, die im geistlich-musikalischen Vollzug freilich aufgehoben ist, wo Gott zugleich als Inhalt und Quelle dieser Ausdrucksform bekannt wird im Sinne von „Ich singe *Ihm*, ich singe *Ihm*, und ich singe durch *Ihm!*“ (35) Für die qualitative Bewertung des gottesdienstlichen Liedes steuert *Henkys* vier prägnante Gütemerkmale bei: Widerstandsfähigkeit (gegen Abnutzung durch Wiederholung), Ausbreitungsvermögen, Vergewärtigungskraft und Bibelbindung (14–16). Nicht journalistische Aktualität und Konkretion im Liedtext sind entscheidend dafür, dass durch Wort- und Tonsprache menschliche Grunderfahrungen in der Feier-Gegenwart der Gemeinde aufgerufen werden, sondern das situativ geprägte Antönen solcher Erfahrungen, wie an der Wirkung des nordamerikanischen „We shall overcome“ deutlich gemacht wird (und wie etwa auch an der „allgemeinen“, d.h. aneignungssoffenen Konkretheit der Psalmen zu zeigen wäre).

Zwar gilt das Hauptinteresse in der Aufsatzsammlung naturgemäß der evangelischen Kirchenliedtradition, doch findet auch der/die katholische Leser/in Aufschlussreiches zum Gesangsgut im eigenen Bereich, z.B. wenn „Sonne der Gerechtigkeit“ (GL 644 ö) als ein im Sinne der o.g. Kriterien „gelungenes Lied“ besprochen wird (18–20), oder wenn in einer genaueren Studie der Entstehungs- und Übersetzungsgeschichte von *H. Oosterhuis'* „Ik sta voor U“ bis zur deutschen Übertragung von *L. Zenetti* „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr“ (GL 621; *M: B. Huijbers*) nachgegangen wird (163–173). Es ist spannend, anhand von Übersetzungsvergleichen mitzuvollziehen, wie sich mit der Wiedergabe der Schlusszeile der ersten Strophe durch *Zenetti* („Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen“) – „das weiche Timbre einer deutschen Begegnungspastoral über die Härte des Urtextes gelegt“ hat (*A. Stock*), der biblisch bezeugtes Ringen mit Gott (vgl. Mk 9,24/Ijob) und modernes Zweifeln an ihm ins Wort bringend, hier sagt: „Ich glaube, Herr, was stehst du mir dagegen?“ (so die Übertragung von *A. Stock*).

Unter dem Titel „Nach Schweden und zurück“ untersucht der Vf. (140–146) die Wanderungen über die schwedisch-deutsche Sprachgrenze und die Metamorphosen jenes „Liedes von der christlichen Freiheit“, das in der dt. Fassung von *E. Hansen* (und weiterer Bearbeiter) als „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“ und mit der Melodie von *L.A. Lundberg* seit den 70er Jahren einen schnellen Weg in die Ohren und Herzen jugendlicher und in die Gesangbücher gefunden hat.

Henkys' Analyse bescheinigt dem Text (des schwedischen Originals von *A. Frostenson* aber auch der *Hansen'schen* Übertragung) mit den Naturvergleichen für Gottes Liebe in Str. 1 (unter Bezug auf das Gras-Motiv bei dem Lyriker *A. Lundkvist*) und den folgenden Aussagen über die Freiheitssehnsucht und -chance des Menschen durchaus poetische Qualität und theologischen Tiefgang. Ob die spannungslose Melodie aber dem Gehalt des Textes auf die Spur kommen lässt, ist – „bei aller Liebe“ zu nordischem Melos – auch für *Henkys* fraglich. Dennoch ist wohl gerade die musikalische Verpackung maßgeblich für die Verbreitung des Textes gewesen – bezeichnenderweise aber in einer „zurechtgesungenen“ Form, die die rhythmischen Belebungen (Synkopierung und Triolen in Melodie und Begleitung) der Originalfassung völlig einebnet, so dass der melodische Verlauf „auf die Dauer weniger einladend als einlullend“ wirkt (146).

Im Abschnitt „Themen des Kirchenliedes“ verfolgt ein Beitrag das Motiv der „Stadt“ im geistlichen Lied (197–218) in seinen eschatologisch und zeitgeschichtlich bestimmten Prägungen

früherer Epochen und zeigt an ausgewählten Beispielen (aus Deutschland, Nordamerika, England, Schweden und den Niederlanden), wie – nach „Überwindung der theologische(n) Isolierung des himmlischen Jerusalem“ (201) – das Stadtmotiv im Liedgut des 20. Jh. auch Spiegelung moderner Lebensverhältnisse werden kann. Als Ertrag aus seiner Pilotstudie formuliert *Henkys* interessante Impulsfragen für detailliertere Forschung, etwa, wie wichtig für den Erfolg geistlicher Lieder ist, dass sie Motive aus der modernen Stadt enthalten (217), oder wie „Harmonisierung, Arrangement, Aufführungspraxis mit dem urbanen kulturellen Kontext zusammen(hängen)“ (218). Religionspsychologisch und pastoral bedeutsam ist die Beobachtung, dass das „Stadtmotiv im geistlichen Lied (...) seelisch erschütternde Erfahrungen zusammen(hält), deren Epizentren weit auseinander zu liegen scheinen: Jenseitssehnsucht und Diesseitsfülle, Ewigkeitstiefe und Zeitbrandung. Wie lässt sich diese Ambivalenz psychologisch deuten? Und was ergibt sich daraus für das Wirken von City-Kirchen auf der Schwelle zum neuen Jahrhundert?“ (ebd.)

Dem Autor gelingt es, hymnologische Themen in ihrer theologischen und pastoral-kerygmatischen Relevanz aufzuschließen und in seinen Untersuchungen zur Entstehungs-, Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte einzelner geistlicher Lieder Auge und Ohr zu schärfen für das Spezifische dieser Erscheinung „singenden und gesungenen Glaubens“: das Ineinander von Aussage (theologischer Kontur), Sprachform (poetischer Struktur) und Sanglichkeit (musikalischer Faktor) (102). Mit seinem breit gefächerten Themenspektrum wird das Buch über den Kreis der Spezialisten hinaus auch für Leser von Interesse sein, die solide Information und Anstöße für die Liedkatechese suchen. Denn die (zur Hälfte aus Vorträgen erwachsenen) Aufsätze sind auch gut lesbar; sie weisen in geschliffenen Formulierungen den Autor als Mann des Wortes und der Vermittlung in einer Disziplin aus, der man wünschte, dass ihre Bedeutung in der theologischen Ausbildung und in der Verkündigung – jedenfalls katholischerseits – mehr wahrgenommen wird.

München

Markus Eham

Der Verf. (geb. 1967) hat in Würzburg kath. Theologie studiert, er ist Kirchenmusiker und seit 1995 im Verlagswesen tätig. Sein Buch über den Weihrauch und dessen Verwendung in den christlichen Kirchen ist grundlegend, die Liste der verwendeten Literatur lang.

Nach einer Beschreibung des Weihrauchs und seiner Herkunft geht es um die Bedeutung, die dem Weihrauch in der Bibel und in der frühen Christenheit zukam. In weiteren Abschnitten wird die mögliche und tatsächliche Verwendung von Weihrauch in der Messe, beim Stundengebet, bei Begräbnis und Totenkult sowie bei Sakramenten und Benediktionen erörtert. Die Darlegungen schließen mit Hinweisen auf die zeichenhaft symbolische Bedeutung des Weihrauchs und mit praktischen Überlegungen zur gegenwärtigen Situation und zu den heutigen Möglichkeiten der Verwendung von Weihrauch. Es wäre zu wünschen, dass die seriöse und umfangreiche Studie mit ihrer Vielfalt an Gesichtspunkten bei denen, die für die Gestaltung der Liturgie Verantwortung tragen, entsprechende Verbreitung findet. Das Wissen um geschichtliche Entwicklungen und die damit zusammenhängenden Bedeutungen macht den Sinn der Verwendung von Weihrauch verständlich und verhindert zugleich rein subjektive oder modische Anwendungen.

Es soll allerdings auch nicht verschwiegen werden, dass die Rezeption der verwirrenden Vielfalt von Gesichtspunkten etwas Mühe macht. Bei allem Bemühen des Verf. um einen Bezug zur Praxis ist seine Konzeption eher liturgiegeschichtlich orientiert und von bestehenden Vorgaben bestimmt. Das Lebensgefühl und das Empfinden des heutigen Menschen, die für das Verstehen einer symbolischen Sprache unverzichtbar sind, kommen zwar vor, aber erst an zweiter Stelle. So könnte es sein, dass die Kluft zwischen den theologischen und liturgiegeschichtlichen Überlegungen und der erlebten und gelebten liturgischen Praxis nicht ganz überbrückt wird. Der Verf. weiß um diese Schwierigkeit, die ja nicht nur die Verwendung des Weihrauchs betrifft. Seine Hinweise und Anregungen zu einem Überwinden dieser Kluft sind anregend, bleiben aber etwas knapp.

Linz

Josef Janda

LITURGIE

■ PFEIFER MICHAEL, *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*. Pustet, Regensburg 1997. (221) Hardcover. DM 39,80.

■ STECK WOLFGANG, *Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit* (Münchener Theologische Studien I/35). Eos, St. Ottilien 2000. (XXIII u. 227; 14 Abb.) Geb. DM 58,-. ISBN 3-8306-7002-8

In dem von Balthasar Fischer, dem Altmeister der Liturgiewissenschaft, verfassten Personenartikel im aktuellen LThK finden sich als allgemein anerkannte Lebensdaten des mittelalterlichen Liturgikers Amalar die Angaben „* um 775 b. Metz, † um 850 wohl in Metz“. Die Münchener (von Reiner Kaczynski betreute) Dissertation ist der Frage gewidmet, „ob Amalar tatsächlich mit der Stadt Metz als ‚Heimatort‘ [im weitesten Sinn] in Verbindung gebracht werden kann, ob er zu Recht ‚Amalar von Metz‘ genannt werden darf“ (3).

Wolfgang Steck untersucht die verschiedenen Quellen, in denen von Amalar gesprochen wird und die von Amalar selbst stammen. Zwar ergeben die Quellen keine lückenlose Auflistung der Aufenthaltsorte Amalars, doch finden sich keine konkreten Belege für eine Beziehung zur Stadt Metz. Auch der Vergleich der Schriften Amalars mit liturgischen Quellen aus Metz zeigt deutlich, dass Amalars Kommentare sich auf die Liturgie einer anderen Ortskirche bezogen haben müssen. Zwar erwähnt Amalar selbst das Antiphonale von Metz, doch dürfte dies nicht jenes gewesen sein, das seinerzeit in Metz in Gebrauch war. Auch der Legende über Amalars Bestattung im Kloster St. Arnulf bei Metz kommt wohl kaum historisches Gewicht zu. So kommt Steck überzeugend zu dem Ergebnis, „dass die Argumente, die zunächst dafür sprachen, Amalar mit Metz in Verbindung zu bringen, in Wirklichkeit nicht tragfähig sind. Aufgrund dieses Befundes kann Amalar nicht weiterhin als ‚Amalar von Metz‘ bezeichnet werden“ (194). Stattdessen treten deutlicher seine Beziehungen zum Gebiet von Soissons oder Tours hervor. Vor allem sein Name spricht dafür, dass Amalar, der zeitweilige Bischof von Trier und Lyon war, aus Burgund oder einem angrenzenden Gebiet stammt.

Die Dissertation überzeugt durch sorgfältige Einzelbeobachtungen und Argumentationen, bietet dabei nicht nur biographische Informationen über Amalars Leben, sondern zugleich auch einen ersten grundlegenden Einblick in sein Werk und Liturgieverständnis. Wie zu erwarten enthält das Buch nicht nur ein umfangreiches Literaturverzeichnis (XI–XX), sondern Quellen-, Personen-, Orts- und Sach-Register (217–227). Im Bildanhang finden sich auch die Abbildungen aus dem Drogo-Sakramentar (203–216), die – was besondere Erwähnung verdient – als Quelle der Metzger liturgischen Tradition interpretiert und mit Amalars Beschreibung der Liturgie verglichen wurden.

Linz

Winfried Haunerland

■ JILEK AUGUST, *Das Brotbrechen*. Eine Einführung in die Eucharistiefeier. (Kleine Liturgische Bibliothek 2) Friedrich Pustet, Regensburg 1994. (247) Kart.

DERS., *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen*. Eine Einführung in die Feier von Taufe, Firmung und Erstkommunion. (Kleine Liturgische Bibliothek 3) Friedrich Pustet, Regensburg 1996. (372). Kart.

Der von August Jilek bereits im Jahr 1994 vorgelegte Band „Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier“ ist der zweite – wenn auch zuerst erschienene – Band der damit begonnenen „Kleinen Liturgischen Bibliothek“ aus dem F. Pustet-Verlag. Der Autor, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Regensburg, legt mit diesem Buch eine einbändige Einführung in die Eucharistiefeier vor, die sich vor allem durch zwei Schwerpunkte auszeichnet: Jilek möchte auf der einen Seite historisch aufzeigen, wie sich die Eucharistiefeier der röm.-kath. Kirche bis zu ihrer heutigen Form entwickelt hat, und möchte außerdem – oftmals abgeleitet aus diesen historischen Überlegungen – Anregungen und Vorschläge bieten, wie in der heutigen konkreten gottesdienstlichen Praxis Eucharistie sinnvoll gefeiert werden kann und sollte. Dieser Vorgehensweise entsprechend ist das Buch in drei große Kapitel unterteilt, von denen sich das erste mit den Anfängen der christlichen Eucharistie beschäftigt, das zweite mit der Eucharistiefeier in der Gegenwart, und das dritte nochmals ausgewählte Einzelfragen behandelt.

Das erste Kapitel erklärt und erläutert hier sowohl die ntl. Abendmahlsüberlieferungen als auch die frühchristlichen Zeugnisse wie die Didache, die Traditio Apostolica oder die Ausführungen Justins.

Das zweite Kapitel stellt die röm.-kath. Eucharistiefeier nach dem II. Vatikanischen Konzil dar, wobei Jilek zunächst vom II. Hochgebet ausgeht und an diesem die einzelnen Strukturelemente des Eucharistischen Hochgebets erläutert (Punkt 3). Dabei verweist er auch auf einzelne problematische Entwicklungen der nachkonziliaren Liturgiereform (zum Beispiel die Doppelung der Epiklese vor und nach den Einsetzungsworten), kritisiert diese (54), aber nicht ohne ebenfalls einen Textvorschlag zu präsentieren, wie dieses Hochgebet im Rückgriff auf das Eucharistiegebet der Traditio Apostolica besser zu formulieren wäre.

Es schließt sich Punkt 4 an, in dem Jilek sich mit der Handlung des „Brotbrechens“ beschäftigt, jener Symbolhandlung also, die von Anbeginn zu einem *der* Namen für das eucharistische Geschehen geworden ist und die Jilek auch als Namen für diesen vorliegenden Band ausge-

wählt hat. Auch hier gelingt es dem Autor, im Rückgriff auf die Liturgiegeschichte zu eindeutigen, für die heutige Praxis relevanten Vorschlägen zu gelangen, etwa was die Form des in der Eucharistiefeyer verwendeten Brotes angeht (91), was die zeitliche Dauer des Brotbrechens anbelangt (97) oder die musikalische Gestaltung des Agnus Dei (96).

Es folgen Unterpunkte zur Frage der Kommunion (Punkt 5), zu den Gestaltungselementen zwischen Hochgebet und Kommunion – wie Vater unser und Friedensgruß – (Punkt 6), und zur Gabenbereitung (Punkt 7) mit einem starken opfertheologischen Akzent, der – was Jilek durchgängig wichtig ist – die enge Verbindung von Eucharistie und Diakonie hervorhebt.

Im abschließenden dritten Kapitel geht Jilek zunächst der Frage nach der Gegenwartsweise Jesu Christi im Sakrament der Eucharistie nach (Punkt 8), erklärt dann, was mit der eucharistischen „Leib und Blut“-Metaphorik inhaltlich umschrieben wird (Punkt 9), um sich anschließend der Frage nach dem Verständnis der „Wandlung“ zuzuwenden (Punkt 10), das er anhand von Predigten des Ambrosius von Mailand über das Sakrament der Eucharistie erläutert. Abschließend (Punkt 11) greift er nochmals einzelne Fragen zu den Eucharistischen Hochgebeten auf.

Insgesamt ist es Jilek mit diesem Band gelungen, zwei Bereiche zu verbinden, die leider allzu oft nur getrennt betrachtet werden: (liturgie-)wissenschaftliche Überlegungen zur Eucharistie und deren katechetisch liturgisch-praktische Umsetzung. Insofern stellt dieser Band eine gelungene Ausnahmeerscheinung dar, die sowohl liturgiewissenschaftlichen Fachleute als auch interessierten Laien zu empfehlen ist.

Dies bedeutet nicht, dass es nicht doch einzelne Punkte gibt, an denen man durchaus anderer Meinung als der Verfasser sein könnte, oder solche, an denen Jileks vorgelegte Argumentationen manchmal allzu schnell und teilweise auch etwas vordergründig erscheinen. So teilt Rezensent keineswegs Jileks negative Einschätzung des „Hochgebets für die Kirche in der Schweiz“ (228ff), vielmehr scheint dieses gerade im Hinblick auf die Opferthematik in der jetzigen Form des „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen“ eine eindeutige Verschlechterung erfahren zu haben.

Auch vermisst man an manchen Stellen des Buches eine deutlichere Bezugnahme auf die aktuelle Diskussionslage zur Eucharistietheologie in der Systematik. So ist der Rekurs auf die Katechesen des Ambrosius von Mailand sicher als origineller Versuch anzusehen, das mit dem Begriff „Wandlung“ inhaltlich Umschriebene zu

verdeutlichen. Ob dies allerdings in der heutigen Diskussion wirklich weiterhilft und zudem dem Gesprächsstand in zeitgenössischer Philosophie und Systematik, was unter personaler Präsenz zu verstehen ist, gerecht wird, wagt der Rezensent zu bezweifeln.

Außerdem kommen wichtige Standardwerke von systematisch-theologischen Autoren, die sich ihrerseits in ihren Überlegungen intensiv mit der aktuellen Form der eucharistischen Liturgie bereits auseinandergesetzt haben (vgl. Th. Schneider; F.J. Nocke, u.a.), bei Jilek nicht vor, und auch die ökumenische Dimension der Fragestellung bleibt weitgehend unberücksichtigt.

Zuletzt vermisst man auch ein Sach- und Personenregister, das die Handhabbarkeit des Buches doch sehr erleichtern würde – gerade angesichts des nicht immer ganz einfach nachzuvollziehenden Aufbaus: die Gabenbereitung wird zum Beispiel nach dem Eucharistischen Hochgebet behandelt.

Mit dem Band „Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen“ legte Jilek dann im Jahr 1996 seinen zweiten Band in der „Kleinen Liturgischen Bibliothek“ vor, in dem er sich den Initiations-sakramenten zuwendet, wobei sich der Band als Einführung in die „Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion“ versteht.

Von der Konzeption her ist auch dieser Band für die Praxis geschrieben: Es richtet sich an all jene, die in der Pastoral verantwortlich sind für die Vorbereitung und Gestaltung der Liturgie und die sich auf diesem Weg sachkundig machen möchten. Dabei weiß Jilek durchaus um die oftmals frustrierenden Erfahrungen, die zum Beispiel bei der Erstkommunionvorbereitung die investierte Energie auf der einen Seite und das Ergebnis auf der anderen Seite in einem krassen Missverhältnis erscheinen lassen. Hier leistet der vorliegende Band wertvolle Hilfe, weil er – ohne mögliche Fehlerquellen einfach schönreden zu wollen – Hilfestellung bietet und dabei auch die Hintergründe der auftretenden Probleme benennt und einordnet (so zum Beispiel die Ausführungen zur derzeitigen inkonsequenten Firmpraxis und Jileks Anfragen und Vorschläge bzgl. der Möglichkeit, den (Gemeinde-)Pfarrer als außerordentlichen Spender der Firmung wieder stärker ins Bewusstsein zu rufen).

Dabei ist der vorliegende Band sehr umfangreich geraten, was zum einen sicherlich an der sehr komplexen Materie liegen dürfte – die besprochenen Sakramente verfügen über wesentlich mehr rituelle Elemente als zum Beispiel die Eucharistie – zum anderen aber auch daran liegt, dass Jilek einen Anhang mit den wichtigsten Dokumenten zur Tauf- und Firmliturgie vorliegt, der es dem interessierten Leser ermöglicht, zwi-

schen den Ausführungen Jileks und den entsprechenden liturgischen Dokumenten zu vergleichen und seine eigenen Schlüsse zu ziehen.

Positiv ist auch anzumerken, dass Jilek am Ende dieses Bandes ein Verzeichnis von Fachbegriffen vorlegt, das bei der thematisch bedingten Fülle von weniger gebräuchlichen Fachtermini hilfreich sein dürfte.

Es ist zudem erfreulich, dass Jilek in diesem Band auch die evangelischen Taufordnungen in seine Überlegungen miteinbezieht. So erhalten seine Ausführungen eine ökumenische Weite, die dem Band „Das Brotbrechen“ zum Bedauern des Rezensenten noch gefehlt hat. Dass auch in diesem Band die Bezugnahme auf einschlägige Literatur aus dem Bereich der Systematik fehlt, ist indes ärgerlich, was auch durch den Verweis auf den entsprechenden von Bruno Kleinheyer verfassten Band aus dem „Handbuch der Liturgiewissenschaft“ und auf die Veröffentlichungen Alois Stenzels im Vorwort (XXXVf) nicht ausgeglichen wird.

Vielleicht ist diese fehlende Bezugnahme auf die Erkenntnisse aus dem Bereich der Systematik aber auch ein Indiz für eine noch grundsätzlichere Anfrage, die an die von Jilek gewählte Methodik zu stellen ist: Analog zu seiner Vorgehensweise in dem oben besprochenen Band „Das Brotbrechen“ versucht Jilek auch in diesem Band aus den historischen Überlegungen (Jilek spricht von der „Grundgestalt“; XXXVI) Normen abzuleiten für die adäquate liturgische Gestaltung der Initiationssakramente in der heutigen Zeit.

Inwiefern, oder besser: in welchem Maße und mit welchen hermeneutischen Vorüberlegungen jedoch der Blick in die Liturgiegeschichte bei der Normenfindung für heute hilfreich zu sein vermag, ist nicht unumstritten. Jilek selbst wurde für seine diesbezüglichen Überlegungen im Vorgängerband „Das Brotbrechen“ zum Teil heftig angegriffen (Vgl. die Rezension von Reinhard Meßner: *HID* 49 (1995) 204–207). Sowenig es an dieser Stelle möglich ist, ausführlicher auf diesen grundsätzlichen Streit über die Methodenfrage einzugehen, so ist doch festzuhalten, dass es sehr plausibel erscheint, wenn Jilek unterscheidet zwischen der von ihm gewählten historisch-kritischen Methode und der Frage nach den Kriterien (und den zugrundeliegenden theologischen Vorentscheidungen), mit deren Hilfe er die Ergebnisse seiner historisch-kritischen Untersuchungen bewertet. Im Einzelfall wären dann diese Kriterien wiederum kritisch zu hinterfragen, und nach Meinung des Rezensenten wäre hier – für die Entwicklung, beziehungsweise Verifizierbarkeit solcher Kriterien – der Raum für das dringend notwendige Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Systematik. Sich hier, wie es

bei Jilek stellenweise den Anschein erweckt, allein auf liturgieimmanente Kriterien zu verlassen, birgt zumindest die Gefahr in sich, dass die ohnehin vorgenommenen theologischen Vorentscheidungen nicht klar werden und damit eher verschleiert im Hintergrund bleiben. Zudem mag es dann auch unnötig erscheinen, den liturgischen Ist-Zustand in irgendeiner Weise kritisch zu hinterfragen, denn es ist ja dessen „eigene Logik“ – so Jilek (XL) – die zu dem Kriterium schlechthin wird, was in der Liturgie zu behalten ist und was revidiert werden muss (XXXVIII). Wer aber ermittelt gerade diese „Logik“, wenn nicht der Theologe selbst mit den jeweiligen, theologisch (hoffentlich!) vertretbaren Vorentscheidungen?

Dennoch, trotz dieser Einwände, sind beide Bände sicherlich lesenswert: Vieles von dem, was Jilek an praktischen Ideen für die Gestaltung der Taufe, Firmung und Eucharistie vorgibt, ist (leider) in der Tat noch keineswegs Allgemeingut in der liturgischen Praxis der Gemeinden. Deshalb bietet die Lektüre dieses Bandes gerade jenen, die sich Gedanken machen um die Gestaltung der Eucharistiefeyer, für die Praxis viele aufschlussreiche Denkanstöße. Insofern ist den Bänden aufgrund der gelungenen Verbindung von Vermittlung liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis mit pastoral-praktischen Überlegungen eine weite Verbreitung zu wünschen.

Münster

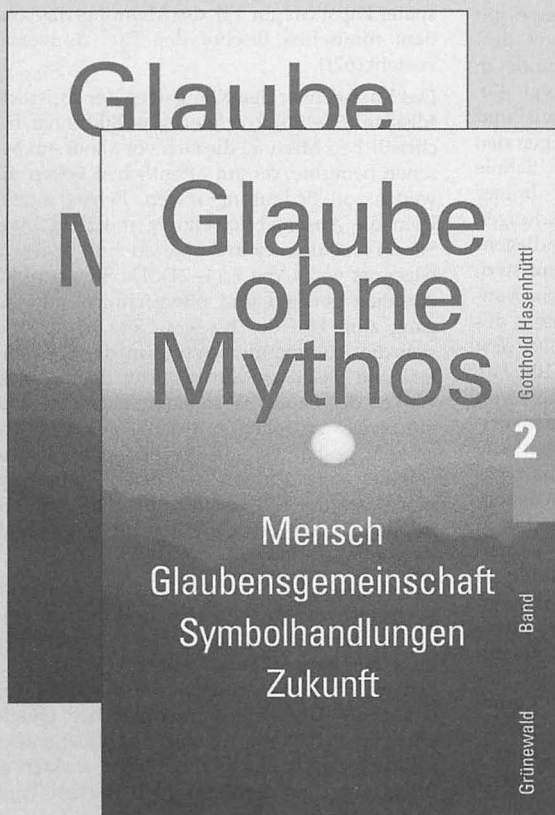
Martin Stuflesser

MISSION

■ BECKER DIETER/FELDTKELLER ANDREAS (Hg.), *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*. (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge. Band 5). Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1997. (208). Kart. DM 50,-/S 365,-/sFr 46,50.

Im Jahr 1896 wurde an der Universität Halle eine Professur für Missionswissenschaften eingerichtet und an Gustav Warneck (1834–1910) übertragen. Der 100. Jahrestag dieses Ereignisses, das den Beginn kontinuierlicher Präsenz der Missionswissenschaft an Theologischen Fakultäten markiert, war Anlass für ein Symposium, das im Oktober 1996 in Halle stattfand. Die dort gehaltenen Vorträge sowie drei weitere Aufsätze wurden in diesem Sammelband aufgenommen und dokumentieren die zeitgenössische Diskussion um Sinn und Anliegen der christlichen Mission, die nicht mehr einen „überholten Herrschaftsanspruch des westlichen Christentums“ repräsen-

„Entmythologisierung der Dogmatik“



Gotthold Hasenhüttl
Glaube ohne Mythos

Band 1: Offenbarung,
Jesus Christus, Gott
Schriften der Internationalen
Paulusgesellschaft
2001. 804 S. Pp.
ISBN 3-7867-2310-9

Band 2: Mensch,
Glaubensgemeinschaft,
Symbolhandlungen,
Zukunft
Schriften der Internationalen
Paulusgesellschaft
2001. 808 S. Pp.
ISBN 3-7867-2311-7

Einzeln je DM 77,80

Bei Abnahme beider
Bände zusammen:
DM 136,-

Die Botschaft Jesu will froh und befreiend sein. Doch nur wenige Menschen empfinden sie heute noch so. Viele halten die kirchliche Verkündigung für bedrückend und theologische Bücher für weltfremd. Das heutige Erscheinungsbild des Christentums muss transformiert werden, damit es Sinn, Hoffnung und Freiheit vermitteln kann.

Gotthold Hasenhüttls grundlegendes Werk versteht sich als Anstoß zum Neubeginn. Es will verkrustete Dogmen, Verbiegungen, Missbrauch und Herrschaftsansprüche im christlichen Glauben aufzeigen und die Sicht auf ein befreites Dasein erschließen. Ohne Denkverbote entwirft der Autor eine neue theologische Perspektive, die dogmatischen Ballast abwirft und so das entscheidende Anliegen der christlichen Botschaft wieder neu hervortreten lässt. 60 Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierung der Bibel legt Gotthold Hasenhüttl eine Entmythologisierung der Dogmatik vor – ein neues Standardwerk!

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · D-55020 Mainz

mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de



tiert, sondern „Anwältin eines interkulturellen Horizontes innerhalb der Theologie“ (10) sein will, wie es im Vorwort heißt.

Die insgesamt zwölf Beiträge setzen sich historisch und systematisch mit unterschiedlichen Fragen auseinander. Vorrangiges Interesse gilt natürlich dem „Altmeister“ *Gustav Warneck*, dessen missionstheologischer Ansatz – begründet in der Tradition des Hallenser Pietismus (vgl. 43f, 194) – sich sowohl gegen Kolonialismus und Ultramontanismus einerseits als auch gegen den Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule (bes. Troeltsch) andererseits abgrenzte. Immer wieder zeigt sich, dass einzelne Entscheidungen der praktischen Missionsarbeit von grundlegenden theologischen Optionen her bestimmt sind, wie zum Beispiel dem Verhältnis zwischen Evangelium und *Kultur* (vgl. 39, 60), der Frage des *Heilsuniversalismus* (vgl. 63, 121), der *theologischen* Einordnung anderer Religionen (vgl. 87, 104, 110, 114, 187) und besonders dem Verständnis von *Offenbarung* (vgl. bes. 122–126). Im letzten Beitrag verdeutlicht Dieter Becker die systematische Herausforderung der Missionswissenschaft; für ihn geht es im Fachbereich Religionen-Mission-Ökumene um die „theologische Reflexion der in christlicher Theologie zu entfaltenden permanenten *Grenzüberschreitung* des Evangeliums in neue welthafte Zusammenhänge“ – also im wesentlichen um eine „hermeneutische Aufgabe“ (196). Dass Missionswissenschaft in diesem Sinn mit zentralsten Fragen gegenwärtiger Glaubensverantwortung zu tun hat, wird im vorliegenden Sammelband – weit über den historischen Kontext hinaus – überzeugend dargelegt.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ WALDMANN HELMUT, *Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom*. (Tübinger Gesellschaft Wissenschaftliche Reihe V). V. der Tübinger Gesellschaft Tübingen 1996. (195). Kart. DM 48,-.

Der ausführlichere der drei Beiträge, die sich mit dem Christentum in Indien beschäftigen, setzt sich mit den Einwänden gegen eine Missionstätigkeit des Apostels Thomas in Indien auseinander (9–57). W. kommt zum Ergebnis, dass Thomas zunächst im unteren Indus-Tal und später in Südindien gewirkt hat, wo er auch das Martyrium erlitt; seine Gebeine wurden bald darauf nach Edessa gebracht. Im Zusammenhang mit dem Auftreten der Portugiesen in Südindien, die durch ihr Unverständnis und durch das Bestreben, den Thomaschristen das westliche Christentumsverständnis aufzudrängen, viel Leid über diese gebracht haben, zitiert

Waldmann eine Aussage von Papst Gregor d. Gr., der denjenigen, der für den römischen Papst den Titel eines ‚papa universalis‘ beansprucht, als einen Vorläufer des Antichrist bezeichnete; im Gegensatz dazu war einige Jahrhunderte später Papst Gregor VII. der Meinung, dass allein dem römischen Bischof der Titel ‚universalis‘ zusteht (62f).

Das Kapitel über den Königsweg der christlichen Mission (67–126) korrigiert das Bild einer frühchristlichen Mission, die sich vor allem um Menschen bemühte, die im öffentlichen Leben nicht weiter von Bedeutung waren. Petrus setzte in Rom die Auseinandersetzung mit dem Magier Simon fort, dem er in Samarien zum ersten Mal begegnet war (Apg 8,14–24). Da Simon in Rom Ansehen gewann und offensichtlich sogar Zugang zum Hof des Kaisers Nero hatte, spielte sich die Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit und gleichsam auf höchster Ebene ab. Das Wirken des Paulus ist in einem Zusammenhang mit Seneca zu sehen, mit dem Paulus im Briefverkehr gestanden und der heimlich ein Christ gewesen sein könnte; der Befehl zum Selbstmord, den der Kaiser ausgesprochen hatte, fällt jedenfalls in die Zeit der Hinrichtung der beiden Apostel.

Kürzere Abschnitte befassen sich mit dem immer noch nicht verwirklichten Traum von einem christlichen Indien und mit dem negativen Einfluss, den eine rational bestimmte Wissenschaftlichkeit – symbolisiert in der Person des Erasmus – auf die Überlieferung christlicher Quellschriften gehabt hat. Unter den Quellentexten sind unter anderem Teile der Thomasakten und Briefe aus dem Briefverkehr zwischen Paulus und Seneca angeführt.

W. will deutlich machen, welche Kraft im frühen Christentum steckte und wie vielfältig die Beziehungen zu den verschiedenen Kulturen und deren führenden Vertretern waren. Die verfügbaren Quellen sind einerseits von gnostischen Überlagerungen zu befreien, aber auch zu bewahren von einer Verarmung, die von einem kritischen Rationalismus ausgeht, der den Glauben untergräbt; diesbezüglich kritisiert Waldmann auch Äußerungen des jetzigen Papstes.

W. hat ein umfangreiches Wissen; er stützt sich vielfach auf apokryphe Texte und gibt sich viel Mühe, diese von Verunreinigungen und von Verfälschungen zu säubern. Hinter den überraschenden und ungewohnten Ergebnissen steht wohl ein redliches Anliegen, auch wenn man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren kann, dass das Anliegen stärker ist als die Quellenlage.

Linz

Josef Janda

 ÖKUMENE

■ SCHÜTTE HEINZ (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche*. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes. Bonifatius, Paderborn 2000. (232) Geb. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,80.

H. Schütte und ein Autorenteam versuchen in diesem Buch, sich der Aufforderung Papst Johannes Pauls II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995) zu stellen und Überlegungen über eine Primatsausübung anzustellen, die kein Hindernis mehr für die Ökumene darstellt. Eine große Rolle in dem Buch spielt auch eine Aussage des damaligen Professors J. Ratzinger aus dem Jahre 1976 bei einem Vortrag in Graz, dass Rom von der Ostkirche nicht mehr „an Primatslehre fordern“ müsse, „als ... im 1. Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“ (17,115). Dieses Wort hat Ratzinger auch als Kurienkardinal nicht zurückgenommen, H. Waldenfels weist jedoch darauf hin, dass er es in seiner gegenwärtigen Funktion auch nicht mehr „wiederholt“ hat. Nur dadurch aber würde es eine „neue Qualität“ erhalten und dem vom Papst geforderten Dialog in dieser Sache dienen (115f). „Der Papst darf selbst nicht schweigen“, sonst bleibt der angelegte Disput auf der Strecke (116).

Die Autoren sind sich einig, dass grundsätzlich eine Anerkennung des Papstamtes auch durch andere christliche Konfessionen möglich wäre, wenn es, wie dies H.G. Pöhlmann formuliert, „nicht als autoritäre Herrschaftsstruktur, sondern als funktionale Dienststruktur konzipiert wird, die ganz in der Funktion aufgeht, das Evangelium zu verkündigen und durch Wort und Sakrament Gemeinde aufzubauen“ (87).

Das anregende Buch verdient Beachtung. Technisch finden sich einige Mängel. So ist zum Beispiel das Fehlen eines Abkürzungs- und Literaturverzeichnisses bedauerlich. Leider sind auch Druckfehler stehen geblieben, von denen zwei erwähnt seien: „Compostella“ statt richtig: „Compostela“ (8, 134) und „detailliert“ statt „detailliert“ (202).

Linz

Rudolf Zimhobler

■ GAHBAUER FERDINAND R., *Der orthodox-katholische Dialog*. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler Institutes Nr. 21). Bonifatius, Paderborn 1997. (196). Kart. DM 48,-. Die großen Kapitel der Veröffentlichung des in

Alter Kirchengeschichte habilitierten Benediktiners von Ettal beschäftigen sich mit den Beziehungen zwischen Ost und West von der nachkonstantinischen Zeit bis 1054, mit dem Verhältnis der Schwesterkirchen zwischen 1054 und dem II. Vaticanum und mit dem orthodox-katholischen Dialog seit dem II. Vaticanum.

Das Schisma von 1054 hat eine lange und komplexe Vorgeschichte. Ost und West hatten sich aufgrund vielfältiger Ursachen politisch und kulturell auseinandergeliebt. Gahbauer zeichnet nicht nur die geschichtliche Entwicklung nach, die wie ein Mosaik aus einer Vielzahl von Bauteilen besteht; er macht auch die Hintergründe sichtbar, die für so manche Vorgänge mitverantwortlich waren. Das Unvermögen, die Positionen der Gegenseite richtig wahrzunehmen, und die sich daraus ergebenden flachen Antworten, eigene Interessen, Misstrauen und Missverständnisse haben in den Auseinandersetzungen manchmal mehr Gewicht gehabt als die inhaltlichen Differenzen. Andererseits sind aber auch die grundlegenden ekklesiologischen Unterschiede nicht zu übersehen, die zum Beispiel darin sichtbar werden, dass sich der Westen mehr am Primat, der Osten jedoch mehr an der Idee der *Communio* orientiert, was sich dann wieder in theologischen Fragen wie der des ‚filioque‘ auswirkt. (87) Ein knapper Exkurs macht die Unterschiede bezüglich der Spiritualität recht gut sichtbar.

Die Überwindung der Spaltung zwischen den Schwesterkirchen, die immer wieder versucht wurde, hat durch das II. Vaticanum einen kräftigen Impuls bekommen. In der Zwischenzeit ist die Aufbruchstimmung, die von bemerkenswerten Gesten begleitet war, allerdings wieder von den theologischen und kirchenpolitischen Fragen eingeholt worden, die gelöst werden müssen. Die schwierigste dieser Fragen ist nach wie vor die nach einem theologischen Verständnis des päpstlichen Primates, das dem Glaubens der Dialogpartner entspricht.

Eine knappe und doch viele Details einbeziehende Studie!

Linz

Josef Janda

 PASTORALTHEOLOGIE

■ REINELT JOACHIM, *Fest des Glaubens*. Gedanken zur Firmung. 2. Aufl. St. Benno Verlag, Leipzig 1999. (24 mit farbigen Abb.) Brosch. DM 9,80/S 73,-/sFr 9,80. ISBN 3-7462-1189-1. Der Bischof von Dresden-Meißen spricht in seinen „Gedanken zur Firmung“ ausdrücklich die

„jungen Christen“ an, die sich firmen lassen. Das kleine Büchlein orientiert sich an der Erzählung vom reichen Jüngling (Mt 19,16–22) und versucht, diese auf die Situation der angesprochenen Jugendlichen zu konkretisieren. Dabei wird nicht nur leicht Verdauliches und gut Eingehendes ausgesprochen, sondern der Bischof mutet seinen Adressaten sowohl theologische Gedanken als auch religiöse Ansprüche zu. Der eine oder andere Gedanke erscheint etwas abstrakt, die eine oder andere Erzählung auch etwas konstruiert. Aber ob junge Leserinnen und Leser das so empfinden, vermag Rez. nicht zu entscheiden. Auf jeden Fall ist das Büchlein ansprechend aufgemacht (mit Abbildungen z. B. von Miró, Matisse und Hundertwasser) und könnte gerade in seiner Kürze eine Herausforderung sein, die freilich angenommen werden muss.

Linz

Winfried Haunerland

■ SCHWARZ ANDREA/STIPINOVICH ANGELO, *Mit Handy, Jeans und Stundenbuch*. Persönliche Erfahrungen aus dem pastoralen Alltag. Herder, Freiburg 2000. (200) Kart. DM 24,80/ S 181,-/sFr 24,-.

Der Haupttitel des Buches will wohl in pointierten Begriffen die Eckpfeiler bezeichnen, die den beiden Autoren für ihre Arbeit in der Pastoral wesentlich sind: Professionalität, Menschennähe und spirituelle Verwurzelung.

Andrea Schwarz und Angelo Stipinovich schaffen es in dem kleinen Büchlein, einen sehr persönlichen Einblick in die Situation von Seelsorger/innen zu geben. Die Person ist jeweils anders herausgefordert als Priester oder als Gemeindeassistentin. Das Hineinwachsen in das pastorale Berufsfeld und die verschiedenen Erfahrungen darin werden in sehr berührenden Texten verdichtet und durch Briefe oder Predigt-ausschnitte lebendig gemacht.

Loyalität und Liebe zur Kirche, die Bedeutung der persönlichen Berufung, Kooperative Seelsorge, Grenzerfahrungen im seelsorglichen Tun, Rollensuche und Professionalisierung sind angesprochene Themenfelder, die jeweils konkrete Lebenssituationen vorstellen, tiefe spirituelle Verwurzelung bezeugen und persönliche Auseinandersetzungen, Verletzungen nicht verschweigen.

„Aus einem gelebten Glauben heraus sich miteinander in den Dienst für Gott und an den Menschen stellen“, so wird kooperative Pastoral definiert. Die praktische Umsetzung derselben ist jedoch so sehr von der ausgesprochen engen freundschaftlichen Beziehung zwischen Pfarrer und Gemeindeassistentin geprägt, dass keine

realistische Handlungsorientierung für Suchende in dieser Frage gegeben werden kann. Nicht jede Arbeitsbeziehung ist eine gute freundschaftliche Beziehung, die andere Rahmenbedingungen setzt und anderes ermöglicht.

Das Buch ist empfehlenswert für Berufsanfänger/innen, die sich im Ringen um Berufseinstieg, Arbeitszeit, Rollenfindung, Motivationsklärung ... befinden.

Linz

Brigitte Gruber-Aichberger

■ WAGENER-ESSER MEIKE, *Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil*. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916, (MThA 61) Oros, Altenberge 1999. (469) DM 80,-.

Wenn Caritas im 20. Jahrhundert zum ‚Markennamen‘ für soziale Arbeit in kirchlicher Trägerschaft werden konnte, so fiel dies nicht vom Himmel. Unabdingbare Basis dafür war die dynamische Entwicklung von caritativen Ordensgemeinschaften und Vereinen bereits im 19. Jahrhundert. Diese Tatsache ist heute unbestritten, doch nähere Analysen über die Hintergründe sind bisher rar. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Dissertation, an einem konkreten Beispiel Licht in diese Frage zu bringen.

Die Autorin deutet die vielfältigen caritativen Initiativen dieser Zeit als Elemente eines dezentralen Netzwerks, das sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zusehends verdichtet. Es ist interessant zu sehen, wie eng vernetzt die einzelnen Aktivitäten sich entwickeln, obwohl keine zentrale Planung dahintersteht: hier eine neue Form des Ordenslebens in den rasch expandierenden Schwesterngenossenschaften, die durch ihr Know-how die Krankenpflege professionalisieren und auf eine neue Qualitätsstufe heben, dort die zumeist vom gebildeten Bürgertum und von lokalen Honoratioren getragenen Vinzenz- und Elisabethvereine, die mit viel Phantasie und mit Hilfe freigebiger Stifter das nötige Kapital für die Ordensniederlassungen aufreiben. Wie stark diese Komponenten ineinandergreifen, wie Klerus und Lokalpolitik unterstützend in diese Initiativen einbezogen waren, zeigt eindrucksvoll, zu welchen komplexen organisatorischen Leistungen bereits der Katholizismus des 19. Jahrhunderts fähig war.

Meike Wagener-Esser ist es ein Anliegen, hinter die äußere Fassade der organisatorischen Expansion zu blicken. Sie sucht zu zeigen, dass „der große Erfolg der Caritas im 19. Jahrhundert nicht zuletzt aus der Kombination alter, vorsäkularer Frömmigkeitsstrukturen mit den zeitspezifi-

schen Ausprägungen ultramontaner Massenreligiosität resultierte“ (20) In ihrer Verbindung von Emotion und Kognition sei diese Frömmigkeit des katholischen Milieus besonders für Frauen attraktiv gewesen, postuliert sie. Die vielen Ordenseintritte in die Schwesterngenossenschaften sind nur dadurch verständlich, dass Ordens- und Jugendspiritualität im katholischen Milieu ineinander übergangen und aufeinander aufbauten und keineswegs scharf zu trennen waren. Anhand einer Vielzahl von Belegen wird auch deutlich, wie das soziale Engagement über den direkten Dienst an Armen und Kranken hinaus zugleich als Mittel der Selbstheiligung verstanden wurde, der ‚Rette-deine-Seele-Frömmigkeit‘ dieser Epoche entsprechend.

Sieht man über einige begriffliche Unschärfen (etwa in der Abgrenzung von Säkularisierung und Säkularisation) und einen etwas umständlichen Stil hinweg, so ist der Autorin zweifellos ein interessanter Beitrag zur caritasgeschichtlichen Forschung gelungen.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ MUCK OTTO, *Rationalität und Weltanschauung*. Philosophische Untersuchungen. Hg. Winfried Löffler. Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999. (488) Kart. DM 47,80/S 348,-/sFr 45,50.

Otto Muck SJ war von 1966 bis 1997 Professor für Christliche Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Viele wichtige Veröffentlichungen aus seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit finden sich im vorliegenden Band, den Mucks Assistent *Winfried Löffler* herausgegeben hat. Die insgesamt 24 Beiträge sind vier Themenbereichen zugeordnet: 1. Logisch-sprachphilosophische Klärungen zum religiös-weltanschaulichen Dialog (1–151) 2. Methodologie – Metaphysik – Transzendentalphilosophie (153–259) 3. Heute philosophisch von Gott reden (261–378) 4. Beiträge zur Geschichte der Christlichen Philosophie (379–468). Den Abschluss des Buches bilden ein autobiographisches Nachwort (471–480) sowie eine Bibliographie von 1950 bis 1999 (481–488). Eine wertvolle Arbeitshilfe stellt die Angabe der Originalpaginierung in den einzelnen Aufsätzen dar.

Die Forschungsschwerpunkte Mucks dokumentieren gleichsam ein Stück jüngerer Philosophiegeschichte: Sie setzen ein bei der Kritik des logischen Empirismus an metaphysischen Systemen, greifen die transzendentalphilosophische Transformation des Thomismus („Deutsche Maréchal-

Schule“: Johannes B. Lotz, Karl Rahner, Walter Brugger, Emerich Coreth) auf und reichen bis zur Auseinandersetzung mit Fragen der Analytischen Philosophie und der Formalen Logik. Ein entscheidendes Verdienst Mucks liegt in der Reformulierung des klassischen Themen der abendländischen Metaphysik im Sinne einer Explikation und kritischen Diskussion menschlicher Weltanschauung. Besagt „Weltanschauung“ eine „persönliche, gelebte Haltung, aus der heraus das im Leben Begegnende spontan aufgefasst und bewertet wird“ (132), dann lässt sich die Funktion der Metaphysik verstehen als „Deutung der verschiedenen Weisen, wie uns Gegebenes begegnet, derart, dass die verschiedenen Gegebenheitsweisen und Deutungsweisen des Gegebenen in einheitlicher Weise zusammengeordnet werden“ (227). Für die Reflexion der weltanschaulichen Strukturen, die jeden Dialog mitbestimmen, schlägt Muck vier Kriterien vor: Widerspruchsfreiheit, Einheitlichkeit, Erfahrungsbezogenheit und Umfassendheit (vgl. 41, 78f, 242, 273, 306). Die traditionelle Rede vom „Sein“ meint demzufolge das Bemühen philosophischen Fragens, „die Stellung einzelner Bereiche in der Gesamtheit dessen, worum es im menschlichen Leben geht, herauszuarbeiten“ (259).

Otto Mucks ungebrochenes Bemühen, durch eine sorgfältige Analyse der vielfachen – meist impliziten – Bedingungen menschlichen Denkens und Sprechens zu einem höheren Maß an intellektueller Redlichkeit (gerade auch in der Theologie!) beizutragen und eine Sensibilität für die „Rationalität verschiedener Vorgangsweisen“ (472) zu entwickeln, ist von unschätzbarem Wert. Rez. schätzt sich glücklich, Otto Muck in vielen Lehrveranstaltungen persönlich erlebt zu haben, und kann dieses Werk allen Philosophie- und Theologiestudierenden wärmstens empfehlen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ NEIDL WALTER/HARTL FRIEDRICH (Hg.), *Person und Funktion*. Festschrift zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Jakob Hommes. F. Pustet, Regensburg, 1998. (240) Geb.

Dieser Sammelband ist dem Anliegen verpflichtet, das Werk von Jakob Hommes (1898–1966), Professor für Philosophie an der damaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule in Regensburg, nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Ehemalige Kollegen und Schüler sowie deren Schüler versuchen in fünfzehn thematisch geordneten Artikeln zum einen das Lebensbild des Gewürdigten zu zeichnen, der sich als langjähriger Rektor der kirchlichen Hochschule

vehement für die Errichtung einer Theologischen Fakultät an der neu gegründeten Universität Regensburg eingesetzt hatte. Zum anderen werden sein philosophischer Denkansatz vorgestellt und im Anschluss daran Erörterungen verschiedener Bereiche vorgenommen. Schließlich listet die Bibliographie Hommes' sämtliche Schriften auf.

Hommes' Gedanken, in besonderer Weise an Aristoteles und Thomas von Aquin angelehnt, sind auch heute von besonderer Aktualität und kreisen um die Personproblematik im rationalistisch-technizistischen Umfeld. Um dem Einzelnen seine wahre Menschlichkeit sichern zu können und ihn nicht zur bloßen Funktion zu degradieren, muss das Geschöpf, ja die Natur überhaupt an Gott rückgebunden werden. Hommes geht es in seinem Lebenswerk um die Fortschreibung einer theistischen Metaphysik. Sie sieht er gefährdet durch die „Dialektik“ des modernen Fortschrittsprozesses und dessen funktionalistischer Weltaneignung.

Auch wenn die einzelnen Abhandlungen zuweilen von recht unterschiedlicher Qualität sind, bildet diese Festschrift – ausgehend vom Menschen Jakob Hommes und seinem Denkgebäude – hundert Jahre nach dessen Geburt ein ansprechendes homogenes Werk, das wertvolle Gedankenanstöße liefert und sich von so mancher Festschrift abhebt, die sich in einer bloßen Anhäufung unzusammenhängender Artikel erschöpft.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer

SPIRITUALITÄT

■ CLARET BERND J., *Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“*. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. PHV-Verlag, Offenbach/M. 1998. (140).

Die Überlegungen dieses Büchleins lassen sich am besten als „kritische Meditation“ verstehen, als Betrachtung einiger Grundbefindlichkeiten der westlichen Gesellschaft, die für viele Menschen als perfekt „funktionierend“, aber zugleich als sinnleerer Lebenskontext erfahren wird. Bernd Claret, Dogmatikassistent an der Universität Bonn, charakterisiert sein Werk als „Suche nach einem tragfähigen Grund der menschlichen Hoffnung auf einen letzten Sinn des Lebens, die ausnahmslos allen Menschen ans Herz gelegt ist“ (9).

Der Autor steht voll und ganz zu dieser anspruchsvollen Aufgabe; in neun Kapiteln unternimmt er eine Analyse negativer Entwicklungen der modernen Konsum- und Leistungsge-

sellschaft – erfahrbar als „Sinnlosigkeit“ (29), „Gleichgültigkeit“ (39), „Orientierungslosigkeit“ (79) usw., macht aber auch auf den Anspruch *unbedingter Sinnerfahrungen* (vgl. 16-25) aufmerksam, sei es mitten im Alltag, sei es an den Grenzen des Lebens. Immer wieder führt Claret sehr konkrete und persönliche Beispiele für solche Sinnerfahrungen an. Der springende Punkt dieser „Phänomenologie möglicher Hoffnung“, die sich vor allem auf Gabriel Marcel beruft, liegt im Aufweis des Profils des christlichen Glaubens; angesichts eines gesellschaftlichen Klimas der „Gleich-Gültigkeit“ erweist sich dieser Glaube als eine Praxis und Reflexion „im Horizont des ‚Ein-für-allemal‘“ (85). Christsein impliziert eine „Hoffnung, die – *in der Tat* – unbedingt am anderen festhält“ (89) und mitten in einer „zerbrochenen Welt“ (108) Zeugnis gibt von der Möglichkeit erlösten Menschseins.

Clarets Beitrag ist natürlich kein Patentrezept, aber ein Antwortversuch, allerdings ein sehr engagiert verfasster und dicht formulierter „Versuch“. Wer angesichts der Frage nach Sinn und Zukunft nach einer authentischen Sprache sucht, wird in diesem Bändchen gute Anregungen finden. Erschwerend bei der Lektüre ist nur, dass die zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen (119-139) erst am Schluss des Buches abgedruckt sind.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ PRUDKÝ LIBOR / ARAČÍĆ PERO / NIKODEM KRUNOSLAV / ŠANJEK FRANJO / ZDANIEWICZ WITOLD/TOMKA MIKLÓS, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*. (Gott nach dem Kommunismus [2]) Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (388) Kart. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

RAMMER ALFRED, *Säkularisierung – Herausforderung für Kirche, Theologie und Soziologie*. (Schriften der Johannes Kepler Universität Linz; Reihe B – Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Bd. 46) Universitätsverlag Rudolf Trauner, Linz 2000. (346) Brosch. S 298,-/DM 40,40/sFr 38,-.

 DOGMATIK

■ RULANDS PAUL, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner. (ITS 55) Tyrolia, Innsbruck 2000. (400) Brosch. S 490,-/DM 67,-/sFr 64,-.

 FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HANS URS VON BALTHASAR-STIFTUNG (Hg.), *Wer ist die Kirche?* Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999. (228) Kart.

 GESCHICHTE

■ BAILEY BRENDA, *Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland*. Leonhard Friedrich überlebt Buchenwald. Libri – Books on Demand, 2000. (315) Paperback. DM 25,-/S 175,-.

CLARK JOHN (Hg.), *Fr. Augustine Baker: Directions for Contemplation: Book D, F, G, H* (An. Lect. 119: 11, 12, 13, 14), 1999; DE GRAUWE JAN/TIMMERMANS FRANCIS, *Prosopographia Cartusiana Belgica Renovata (1314–1796)* (An. Cart. 154) 1999, (Bd. 1: 517; Bd. 2: 573) Kart.; DEVAUX AUGUSTIN (Hg.), *Dom Gérard Kalckbrenner: Mélanges de Spiritualité* (An. Cart. 154), 1999 (178) Kart; HOGG JAMES u.a., *The Carthusian General Chapter and the Spanish Charterhouses 1410–1535 etc.* (An. Cart. 164) (148) Kart.; BAUER ERIKA/HOGG JAMES (Hg.), *Heinrich Hallers Übersetzung von ‚De spiritualibus ascensionibus‘ des Gerald Zerbold van Zutphen etc.* (An. Cart. 165) (120) Kart.; HOGG JAMES u.a. (Hg.), *Los Cartujos en la Religiosidad y la Sociedad Espanolas: 1390–1563. Santiago Cantera Montenegro* (An. Cart. 166) (Bd. 1 + Bd. 2: 710, Abb.) Kart.; Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 2000.

FATA MÁRTA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700. (KLK 60) Aschendorff, Münster 2000. (361) Kart.

GELMI JOSEF, *Geschichte der Stadt Brixen*. A. Weger, Brixen 2000. (351, zahlr. Abb.) Geb.

GELMI JOSEF, *Geschichte der Kirche in Tirol*. Nord-, Ost- und Südtirol. Tyrolia/Innsbruck und Athesia/Bozen, 2001. (640, zahlr. Abb.) Geb.

 LITURGIE

■ GERHARDS ALBERT / ODENTHAL ANDREAS (Hg.), *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte*. Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln. (LQF, Bd. 87) Aschendorff, Münster 2000. (325) Brosch. 84,-.

MALCHEREK REINHOLD, *Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert*. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. (LQF, Bd. 86) Aschendorff, Münster 2001. (227) Brosch. DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

 MORALTHEOLOGIE

■ INHOFFEN PETER, *Vom Ethos zur Ethik*. Beiträge zu Moraltheologie und Sozialethik. (GrTS 22) Institut f. Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1999. (540) Brosch. S 390,-.

 PASTORALTHEOLOGIE

■ KRIEGER WALTER / SIEBERER BALTHASAR (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*. Echter, Würzburg 2001. (134) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-.

MÁTÉ-TOTH ANDRÁS / MILUŠČÁK PAVEL, *Nicht wie Milch und Honig*. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas. (Gott nach dem Kommunismus) Schwabenverlag, Ostfildern 2000. (220) Paperback. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

 RELIGIONSPHILOSOPHIE

■ VAN HASKAMP ANTON, *Theologie: Text im Kontext*. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Francke, Tübingen/Basel 2000. (601) Brosch. DM 140,-/sFr 126,-/S 1.022,-.

SCHÜSSLER WERNER (Hg.), *Religionsphilosophie*. (Alber-Texte Philosophie, Bd. 12) Karl Alber, Freiburg/München 2000. (224) Kart. DM 28,-/S 204,-/sFr 27,-.

ULRICH FERDINAND, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*. Schriften II. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 32) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999. (364) Geb.

 SPIRITUALITÄT

■ KLASVOGT PETER/KOCH KURT (Hg.), *Priester – Visionär und Realist*. Zur prophetischen Dimension des geistlichen Amtes. (Kontur 1580) Bonifatius, Paderborn 2001. (177) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,-.

WILLERS ULRICH (Hg.), *Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes*. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. (Pietas liturgica 15) Francke, Tübingen/Basel 2000. DM 120,-/sFr 108,-/S 876,-.

WIRSCHING JOHANNES, *Ich trete aus der Kirche aus*. Aus einem theologischen Briefwechsel. Verlag Hartmut Spenner, Waltpop 2000. (124) Kart.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Sozialworte – Sozialtaten
Marianne Heimbach-Steins:	Soziallehre und soziale Gerechtigkeit
Markus Lehner:	Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre
Franz Riffert:	Religionsunterricht als Sozialerziehung

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, 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 und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Momente der Ruhe nach der Kommunion



Otto H. Semmet
Zwiegespräch
Gebete nach der Kommunion
Mit einer Einführung von Guido Fuchs
Reihe: Konkrete Liturgie
80 Seiten, kart.
DM 19,80 / sFr 19.80 / *öS 145,-
(*unverbindliche Preisempfehlung)
ISBN 3-7917-1736-7

Diese Sammlung sehr persönlicher Gebete gibt zahlreiche Anregungen, den Moment der Danksagung nach dem Kommunionempfang als direktes und unverstelltes „Zwiegespräch“ mit Christus zu erfahren. Der besondere Gebetsstil eignet sich auch für den Vortrag im Gottesdienst oder als Beispiel für persönliches Beten im Erstkommunionunterricht.

Zeitgemäße Formen der Gottesdienstgestaltung



Gepriesen bist du, Herr
Gebete für Wortgottesdienste
mit Kommunionsspendung
Reihe: Konkrete Liturgie
99 Seiten, kart.
DM 19,80 / sFr 19.80 / *öS 145,-
ISBN 3-7917-1726-X
NEU: als Diskette im pdf-Format
DM 14,80 / sFr 14,80 / *öS 108,-
(*unverbindliche Preisempfehlung)
ISBN 3-7917-0005

Gebete, Gesänge und Lieder zur Übertragung der Kommunion, zur Anbetung und Verehrung des Allerheiligsten, zur Danksagung und zum Abschluss von Wortgottesdiensten mit Kommunionsspendung. Auch für eucharistische Anbetungsstunden geeignet.

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg www.engagementbuch.de

Gottesdienste für Kindergartenkinder



Gabriele Domaschka-Schötz / Petra Löw /
Susanna Nickl

Aus dem Mund der Kinder erschaffst du dir Lob

Gottesdienste mit Kindergartenkindern

Reihe: Konkrete Liturgie

112 Seiten, kart.

DM 24,80 / sFr 23.50 / *öS 181,-

(*unverbindliche Preisempfehlung)

ISBN 3-7917-1735-9

Die 15 erprobten Gottesdienstmodelle werden durch Illustrationen, Lieder und Bastelanleitungen ergänzt. Sie ermöglichen eine altersgerechte Ansprache der Kinder, eine ganzheitliche Form des Feierns mit den Sinnen, mit Herz und Verstand. Eine fantastische Unterstützung für die religiöse Erziehung: kreativ, kindgerecht und praxisnah.

32 thematische Schul- und Familiengottesdienste



Anton Dinzinger
Heidi Ehlen

Gottes bunter Regenbogen

Thematische Gottesdienste
im Jahreskreis für
Schule und Gemeinde

Anton Dinzinger / Heidi Ehlen

Gottes bunter Regenbogen

**Thematische Gottesdienste im Jahreskreis
für Schule und Gemeinde**

Reihe: Konkrete Liturgie

204 Seiten, kart.

DM 29,80 / sFr 29.80 / *öS 218,-

(*unverbindliche Preisempfehlung)

ISBN 3-7917-1733-2

Praxisnahe Modelle für die verschiedensten Anlässe: Feiern zur Einführung in den Glauben, Schulanfang und -ende, Erntedank, Kirchweih oder Weltmissionssonntag. Zahlreiche Illustrationen, Lieder sowie ein Stichwort- und Bibelstellenregister vervollständigen die Vorschläge. Eine Fundgrube bester Ideen für Gottesdienste in Schule und Gemeinde, die ohne große Vorbereitungszeit umgesetzt werden können.

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg www.engagementbuch.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SOZIALWORTE - SOZIALTATEN

Heimbach-Steins · Soziale Gerechtigkeit

Lehner · Caritas als Produzentin von Soziallehre

Reisinger · Alles vergebliche Liebesmüh?

Schermann/Schroffner · Ökumenisches Sozialwort

Kaufmann · Ein Jahr Armut

Riffert · Sozialerziehung im Religionsunterricht

Dalferth · Religion als Privatsache?

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Profi und Profil (A. Riedl)
Aktuelle Fragen, Dogmatik, Festschrift, Frauenforschung,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht,
Lexikon, Liturgie, Mission, Ökumene, Pastoraltheologie,
Patristik, Philosophie, Religionswissenschaft

3

2001

149. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2001

Schwerpunktthema: Sozialworte – Sozialtaten

Marianne Heimbach-Steins:	Soziale Gerechtigkeit – Prüfkriterium gesellschaftlicher Strukturen	226
Markus Lehner:	Caritas als Produzentin christlicher Soziallehre	237
Ferdinand Reisinger:	Alles vergebliche Liebesmüh? Zur Soziallehre der Kirche und ihrer praktischen Umsetzung	247
Andreas Schermann/ Paul Schroffner:	Projekt Ökumenisches Sozialwort – Soziallehre von unten?	257
Jürgen Kaufmann:	Ein Jahr Armut. Schwerpunktthema einer Pfarrei	267
Franz Riffert:	Sozialerziehung im Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Schulentwicklung	275
Abhandlung:		
Ingolf U. Dalferth:	Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie	284
Bericht:		
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	298
Literatur:		
	Das aktuelle theologische Buch – Alfons Riedl: Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe (Herbert Schlögel)	301
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (303), Dogmatik (303), Festschrift (305), Frauenforschung (305), Fundamentaltheologie (308), Kirchengeschichte (309), Kirchenrecht (314), Lexikon (314), Liturgie (315), Mission (320), Ökumene (322), Pastoraltheologie (323), Patristik (330), Philosophie (331), Religionswissenschaft (333)	
	Eingesandte Schriften	333
	Impressum	336

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
email: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Univ.-Prof. Dr. Dr. habil. Winfried Haunerland (*Chefredakteur*),

Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*),

Univ.-Ass. Mag. Franz Böhmisch,

Univ.-Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,

Hon.-Prof. Dr. Dr. habil. Markus Lehner (*Redakteure*)

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96047

Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz

Pastoralreferent Jürgen Kaufmann, Straßburger Str. 14, D-90443 Nürnberg

Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Hon.-Prof. DDr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Reisinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Ass. Dr. Franz Riffert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

P. Dr. Andreas Schermann SJ, Schottenring 35/DG, A-1010 Wien

Mag. Paul Schroffner, Schottenring 35/DG, A-1010 Wien

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Soziallehre gehört zu den besonders fruchtbaren Leistungen der katholischen Kirche in der Zeit nach dem 1. Vatikanischen Konzil. Bei der Neuorganisation mancher Staaten nach dem 2. Weltkrieg haben diese politisch-sozialethischen Impulse direkt oder indirekt nachweisbaren Einfluss auf die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen gehabt. Die gewaltigen Leistungen des Wiederaufbaus wären ohne eine umfassende Beachtung von Solidarität und Subsidiarität wohl kaum denkbar gewesen.

Mittlerweile aber hat sich die Lage verändert. Nicht mehr Aufbau, sondern Wohlstandssicherung ist das beherrschende Ziel in Wirtschaft und Gesellschaft geworden. Die damit verbundenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen kennen allerdings nicht nur Gewinner. Aufmerksamkeit verdient vielmehr eine wachsende Zahl von Verlierern und Modernisierungsopfern. Wieder sind es nicht zuletzt die Kirchen, die auch in der Gegenwart versuchen, Unrecht und soziale Schief lagen ins Wort zu heben, denen, die am Rande der Wohlstandsgesellschaft leben, eine Stimme zu geben und Wege aufzuzeigen, wie soziale Not behoben und langfristig vermieden werden kann. Stattlich ist in der Tat die Zahl der päpstlichen und bischöflichen Lehrschreiben und der theologischen Abhandlungen, die sich den drängenden sozialen Problemen im eigenen Land, aber auch in der gesamten Welt widmen.

Bleiben diese Äußerungen aber am Ende nur Papier? Bleibt die Soziallehre eine Theorie, die mit dem konkreten Leben nichts (mehr) zu tun hat und haben kann? Mit der Bergpredigt sei keine Politik zu machen, so wurde und wird immer wieder gesagt. Aber mit der Eigengesetzlichkeit der Ökonomie allein kann auch keine Politik gelingen, die den Menschen in seiner Würde ernst nimmt. Eine Ethik des gesellschaftlichen Handelns bleibt notwendig, wenn wir nicht am Ende alle zum Opfer einer grenzenlosen Entsolidarisierung werden wollen. Diese Ethik allerdings muss umsetzbar sein und darf nicht nur wie ein Ausdruck idealistischer Utopie wirken.

Denn aufs Ganze gesehen – so werden wir sagen müssen – geht es ja nicht um eine beeindruckende Soziallehre. Was wirklich zählt, ist die soziale Praxis. Papiere machen nicht satt. Theorie muss zur Praxis werden. Für die kirchliche Soziallehre wird es wichtig sein, die realen Voraussetzungen wahr und ernst zu nehmen. Ihre Glaubwürdigkeit wird aber nicht wenig davon abhängen, wie weit es den Kirchen und den Christen gelingt, den Worten auch Taten folgen zu lassen. Für Christen und Nichtchristen, für den Einzelnen und für unsere Gemeinden, für Kirche und Gesellschaft, für Politik und Wirtschaft bleibt die Herausforderung, dass aus den guten Sozialworten konkrete Sozialtaten werden.

Ihre Redaktion

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Soziale Gerechtigkeit – Prüfkriterium gesellschaftlicher Strukturen

Ökonomische Fragen prägen zutiefst das Leben der Menschen. Soziale Ungerechtigkeit kann deshalb die personale Würde des Menschen gefährden und verletzen. Die Bamberger Professorin für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie stellt sich dieser sozialethischen Herausforderung und zeigt wichtige Bereiche, in denen das Postulat der sozialen Gerechtigkeit nach Konsequenzen verlangt. (Redaktion)

Der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit hat Konjunktur in der politischen Rhetorik, vor allem in Wahlkämpfen. Parteien verschiedener Couleur beanspruchen diesen Wert für ihre politischen Programme und bieten unter dem gleichen Etikett ganz unterschiedliche Politik-Konzepte an.¹ Als Politik sozialer Gerechtigkeit werden in der Regel solche Konzepte oder Verheißungen präsentiert, die in Aussicht stellen, die Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen, soziale Ungleichheiten zu bekämpfen beziehungsweise benachteiligte Gruppen besonders zu fördern. Gleichwohl brechen zwischen denen, die sich auf soziale Gerechtigkeit berufen, Differenzen auf, die bis zum offenen Gegensatz reichen können, zum Beispiel bezüglich der Fragen, welche Bedürfnisse welcher Menschen vorrangig zu berücksichtigen seien, in welcher Hinsicht und in welchem Maße soziale und ökonomische Ungleichheiten gesellschaftlich allenfalls vertretbar seien, welche Gruppen gegebenenfalls zur besseren Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit eine Bevorzugung erfahren sollten oder keinesfalls erfahren

dürften, damit nicht neue Ungerechtigkeiten provoziert werden. So gilt offenbar auch für die soziale Gerechtigkeit: Viele Köche verderben den Brei. Vielstimmige Beschwörungen machen es schwer, dem großen Wort einen klaren und eindeutigen Sinn zuzuschreiben. Klärungen sind nur dann zu erwarten, wenn die Rede von sozialer Gerechtigkeit auf die darin implizit oder explizit schon vorausgesetzten Wertentscheidungen und Prioritäten hinsichtlich ethischer Zielbestimmungen für die Gesellschaft befragt wird.

In diesem Beitrag geht es um ein *christlich geprägtes Verständnis* von sozialer Gerechtigkeit, das die Kirchen und die Theologie erst unter ganz bestimmten historischen Umständen entwickelt haben (1.) und das sich mit dem Wandel gesellschaftlicher Herausforderungen weiter entwickelt. Deshalb ist anhand einiger exemplarisch zu beleuchtender gesellschaftlich-politischer Herausforderungen zu fragen, welche *typischen* Probleme gegenwärtig die Gerechtigkeitsfrage provozieren, und in welcher Hinsicht sie das tun (2.). Vor diesem Hintergrund ist

¹ Vgl. dazu M. Heimbach-Steins, Ausverkauf eines ethischen Prinzips? Soziale Gerechtigkeit taugt nicht als Schlagwort in der öffentlichen Debatte, in: HerKorr 53 (1999) 606–611.

im Weiteren herauszuarbeiten, welche Aspekte die christlich-sozialethische Rede von sozialer Gerechtigkeit stark macht und welche Anforderungen sie daher an politisches Handeln stellt (3.). Schließlich bleibt nach neuen Gerechtigkeitsproblemen zu fragen, denen sich christliche Sozialethik und kirchliche Sozialverkündigung verstärken müssen, um ihre orientierende Kraft für eine menschliche(re) und sozial gerechte(re) Gesellschaft zukunftsweisend entwickeln zu können (4.).

1. Geschichtliche Entdeckungszusammenhänge

Geleitet von einem christlichen Verständnis des Menschen und herausgefordert durch die sich wandelnden, konkreten gesellschaftlichen Bedingungen haben christliche Sozialethik und kirchliche Sozialverkündigung im Verlauf des 20. Jahrhunderts ein eigenes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit entwickelt, dem historisch kräftige Impulse der Emanzipationsbewegungen des 19. Jahrhunderts, der Arbeiterbewegung und der Frauenbewegung, vorausgegangen sind. Angesichts dieser Entwicklungen mussten Christen und Kirchen auf neue Weise in die Auseinandersetzung um Modelle und Zielvorstellungen einer guten Gesellschaftsordnung eintreten, um dem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi in der Zeit entsprechen zu können: Jenseits der Frage nach dem guten und gerechten Handeln einzelner, jenseits tugendethischer Entwürfe musste also im Kontext der sich entwickelnden modernen Industriegesellschaft und ihrer sozialen und ökonomischen Wandlungen und Verwerfungen die Frage nach *gesellschaftlicher* (sozialer) Gerechtigkeit gestellt und beantwortet werden. Die Kirche hatte einen lan-

gen und schwierigen Lernprozess zu durchlaufen, um die Tendenz der romantisierenden Restauration, der Suche nach Modellen für die Einrichtung von Staat und Gesellschaft in der Vergangenheit, zu überwinden und sich zukunftsorientiert auf die grundlegend veränderten Bedingungen der modernen industriekapitalistischen Gesellschaften einzulassen. Nur so konnten Lösungswege für die Probleme dieser in ihren Funktionszusammenhängen nicht mehr mit vormodernen, agrarisch strukturierten Gemeinwesen vergleichbaren Gesellschaften überhaupt in den Blick geraten. Die Frage nach *sozialer* Gerechtigkeit kommt also von vornherein als Frage nach der Qualität von Strukturen und Institutionen der Gesellschaft auf die Tagesordnung. Der *Qualitätsmaßstab* wurde dabei im katholischen Denken vor allem aus dem Verständnis des Menschen als *Person* entwickelt, wie es klassisch in der sozialethischen Prinzipienlehre mit dem Grundprinzip der Personalität seinen Ausdruck gefunden hat.

Christlich sozialethische Reflexion im spezifisch modernen Sinne entsteht also in Konfrontation mit den Herausforderungen der Industriegesellschaft und ist von Anfang an mit der Frage nach sozialer Gerechtigkeit verknüpft. Dies gilt für die wissenschaftliche Sozialethik ebenso wie für die Sozialverkündigung der Kirche. Die Bindung an einen bestimmten, geschichtlich konkreten Kontext, der weit mehr ist als bloßer Hintergrund oder „Bühne“ für den sozialethischen „Auftritt“, nämlich *Ort der Erkenntnis*, der Entdeckung und Entfaltung sozialethischer Einsicht, ist ein konstitutives Moment christlich-sozialethischer Identität, gemessen am inkarnatorischen Charakter und Anspruch der Heilsbotschaft. Dieser unbeliebige Zusammenhang ist von ein-

zelen Theologen und Strömungen in der Theologie zwar immer gesehen worden. Zum Durchbruch gekommen für die Orientierung des kirchlichen Selbstverständnisses und für die Ausrichtung einer theologischen Sozialethik ist er jedoch erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den nachfolgenden pluralen Versuchen zur „Übersetzung“ des Konzils in die verschiedenen weltkirchlichen Kontexte und Situationen.² Von daher liegt die Wahrnehmung des engen und ebenfalls unbeliebigen Zusammenhangs von sozialetischer Theorie und gesellschaftlicher wie kirchlicher Praxis geradezu auf der Hand. Aufmerksames Hinhören und Hinsehen sowie die wissenschaftlich untermauerte Gesellschaftsanalyse sind notwendigerweise die ersten Schritte einer jeden sozial-ethischen Auseinandersetzung, wobei freilich die „Brille“ christlicher Wertorientierung die Wahrnehmung schon vorgängig bestimmt.³

2. Gesellschaftliche Herausforderungen

Vor wenigen Jahren haben die beiden großen Kirchen in Deutschland in ihrem gemeinsamen Wort zur wirt-

schaftlichen und sozialen Lage eine Bestandsaufnahme zu den großen Gerechtigkeitsherausforderungen in Deutschland vorgelegt.⁴ Die Schwerpunkte dieser Problemanzeige sind unvermindert aktuell und sollen hier stichwortartig rekapituliert werden.

Als vordringlich wurde das Problem strukturell bedingter *Massenarbeitslosigkeit* wahrgenommen, das seither in Deutschland trotz leicht sinkender Arbeitslosenquoten⁵ noch kaum an Dramatik verloren hat: In einer Gesellschaft, in der die Teilhabe an Erwerbsarbeit zentraler Faktor ökonomischer und sozialer Integration ist, stellt massenhafter Ausschluss von der Erwerbsarbeit ein gravierendes Gerechtigkeitsproblem dar.⁶ In der sozial-ethischen Grundforderung eines Menschenrechtes auf Arbeit haben die Kirchen den Status und die ethischen Implikationen des Problems erneut betont: „Auch in Zukunft wird die Gesellschaft dadurch geprägt sein, dass die Erwerbsarbeit für die meisten Menschen den bei weitem wichtigsten Zugang zu eigener Lebensvorsorge und zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben schafft. In einer solchen Gesellschaft wird der Anspruch der Menschen auf Lebens-, Entfaltungs- und Beteiligungschancen

² Vgl. programmatisch die Pastoralconstitution des II. Vatikanums „Gaudium et spes“ (GS) Nr. 1 und als Schlüsseltext zur Übersetzung der Gerechtigkeitsfrage in der theologischen Dynamik des Konzils das Dokument der römischen Bischofssynode von 1971 über Gerechtigkeit in der Welt „De iustitia in mundo“ (IM).

³ Vgl. zu dem hier herangezogenen theologischen Vorverständnis und der Vorgehensweise christlicher Sozialethik v. a. J. Müller/J. B. Banawiratma, Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell, Freiburg 1995.

⁴ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von M. Heimbach-Steins und A. Lienkamp (Hg.) unter Mitarbeit von G. Kruijff und S. Lunte, München 1997 (im Folgenden: ZSG).

⁵ Nach der Arbeitsmarktstatistik der Bundesanstalt für Arbeit sind die Arbeitslosenzahlen im Februar 2001 gegenüber dem Vorjahresmonat für ganz Deutschland um 3,8% gesunken; gleichwohl sind immer noch über vier Millionen Menschen in Deutschland arbeitslos gemeldet. Bei insgesamt erheblichen regionalen Unterschieden liegt die Quote in den ostdeutschen Ländern durchschnittlich nach wie vor ca. doppelt so hoch wie in den westlichen Bundesländern (Daten aus dem Internet: www.arbeitsamt.de/hast/services/statistik/zentral/bestand_an_arbeitslosen.html, abgerufen: 15. 3. 01).

⁶ Vgl. ZSG 49–66.

zu einem Menschenrecht auf Arbeit. Wenngleich dieses ethisch begründete Anrecht auf Erwerbsarbeit nicht zu einem individuell einklagbaren Anspruch werden kann, verpflichtet es die Träger der Wirtschafts-, Arbeitsmarkt-, Tarif- und Sozialpolitik, größtmögliche Anstrengungen zu unternehmen, um die Beteiligung an der Erwerbsarbeit zu gewährleisten. Dabei geht es um mehr als entlohnte Beschäftigung. Vielmehr muss die Entlohnung in Verbindung mit den staatlichen Steuern, Abgaben und Transfers auch ein den kulturellen Standards gemäßes Leben ermöglichen. Zudem müssen Mitbestimmungsregelungen und humane Arbeitsbedingungen den Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern persönliche Entfaltung- und Beteiligungschancen einräumen.“⁷

Die erhebliche *Ungleichverteilung von materiellen Gütern* (Einkommen und Vermögen), die verschiedene Ursachen hat, aber nicht unabhängig vom Problem der Teilhabe an Erwerbsarbeit betrachtet werden kann, wird als weiterer Indikator sozialer Ungerechtigkeit aufgenommen. Das Problem stellt sich schon innerhalb einer insgesamt reichen Gesellschaft wie der Bundesrepublik Deutschland.⁸ Weitauß gravierender stellt sich die Problematik der Güterverteilung freilich im internationalen beziehungsweise globalen Maßstab. Sowohl national als auch international muss die Ungleichheit

der Güterverteilung zugleich als Problem der *Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern* wahrgenommen werden, sind doch Frauen aufgrund der extrem haltbaren Strukturen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung in nahezu allen Gesellschaften gegenüber den Männern strukturell benachteiligt hinsichtlich der Teilhabe an materiellen Gütern.⁹

Die Verteilung materieller Ressourcen als Frage von Armut und Reichtum birgt unübersehbar *Probleme der Gerechtigkeit innerhalb einer Generation* sowie *zwischen den Generationen* in sich. Während in früheren Jahrzehnten besonders ältere Frauen ohne eigene Erwerbsbiografie von Armut betroffen waren, sind die materiell Benachteiligten heute vor allem unter den Familien mit mehreren Kindern zu suchen. Erwachsene, die Elternverantwortung übernehmen, sind heute gegenüber Kinderlosen materiell erheblich benachteiligt. Dies gilt für die Phase der Kindererziehung, in der (Ehe-)Paare mit Kindern und erst recht alleinerziehende Mütter durchschnittlich erheblich weniger frei verfügbares Einkommen pro Kopf zur Verfügung haben als kinderlose Paare, was durch staatliche Transferleistungen und Steuervergünstigungen nicht angemessen ausgeglichen wird.¹⁰ Es gilt aber auch im Blick auf die *Alterssicherung*, bei der die Erziehungsleistung als Beitrag zur Zukunftssicherung der Gesellschaft im-

⁷ ZSG 151.

⁸ Vgl. dazu u.a. den Überblick bei T. Broch, ... und die Armen? Zum Caritas-Jahresthema 2000, in: *Deutscher Caritasverband* (Hg.), *caritas 2000. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg 1999, 11–24.

⁹ Vgl. *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend* (Hg.), *Dokumentation der Erklärung und Aktionsplattform der 4. Weltfrauenkonferenz 1995*, Bonn 1996, 25–34 (Aktionsplattform, Kap. IV.A. Frauen und Armut); C. Wichterich, *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit*, Hamburg 1998, 109–148.

¹⁰ Vgl. F.X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im geeinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 138–144. Bei der Übernahme von Erziehungsverantwortung für zwei Kinder nimmt Kaufmann eine durchschnittliche Wohlstandseinbuße von ca. 50% gegenüber kinderlosen Ehepaaren an.

mer noch nicht adäquat berücksichtigt wird.¹¹ Schließlich muss auf das Problem zunehmender Kinderarmut hingewiesen werden. Die Rede von *Kindern als Armutsrisiko* entlarvt erhebliche gesellschaftliche Fehlsteuerungen und ist als Alarmsignal sozialer Ungerechtigkeit sehr ernst zu nehmen.¹² Kinder, die in Armut aufwachsen, müssen einerseits oft Erfahrungen sozialer Ausgrenzung machen und laufen andererseits Gefahr, dass ihnen notwendige Ressourcen für die gesellschaftliche Integration (zum Beispiel Bildungsgüter, die wiederum die Voraussetzung für erfolgreiche Integration in den Arbeitsmarkt darstellen) vorenthalten bleiben und die Armutsfalle im weiteren Verlauf der Biografie immer wieder zuschnappt.

Entgegen dem Trend politischer Rhetorik, das Pathos sozialer Gerechtigkeit ausschließlich auf solche Themen zu beziehen, die wahltaktisch als opportun eingeschätzt werden, muss eine sozialetische Analyse auch Aspekte einbeziehen, die möglicherweise unpopulär sind, zur Lösung nationaler Probleme auf den ersten Blick quer zu stehen scheinen und die Komplexität der Fragestellung unweigerlich steigern: Der Anspruch sozialer Gerechtigkeit ist in einer globalisierten Gesellschaft weder zeitlich auf die jetzt lebenden Generationen noch räumlich auf die jeweils eigene Gesellschaft begrenzt.

Zahlreiche Probleme der Güterverteilung wie der Partizipation an Chancen und Positionen, der gesellschaftlichen Inklusion oder Exklusion sind nur noch im internationalen beziehungsweise globalen Rahmen angemessen zu erfassen und müssen vor allem im Dienst der Förderung des Friedens in diesem Rahmen bearbeitet werden.¹³

Neben der Friedensfrage ist die *ökologische Herausforderung* das Politikfeld, an dem das allgemeine politische Bewusstsein inzwischen am deutlichsten die Einsicht ausbilden konnte, dass Rahmenbedingungen für das gute Leben eines jeden Menschen auf der Erde nicht mehr allein durch nationale Politik hergestellt und gesichert werden können, sondern übergreifender Strukturen und internationaler Kooperation bedürfen. Um soziale Gerechtigkeit geht es hier, insofern die Einlösbarkeit des Rechtes auf verträgliche Lebensbedingungen für die heute lebenden Menschen wie für die nachfolgenden Generationen vom Erhalt der vielfältig gefährdeten natürlichen Lebensgrundlagen abhängt.¹⁴ Das gewachsene ökologische Bewusstsein steht jedoch bis heute in einem krassen Missverhältnis zu einem wenig entwickelten politischen Willen, die dringend notwendigen ökologischen Umsteuerungsprozesse auch gegen kurzfristige Opportunitäten und Interessen durchzusetzen.¹⁵

¹¹ Vgl. die gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Reform der Alterssicherung in Deutschland „Verantwortung und Weitsicht“, hg. vom *Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK*, Bonn-Hannover 2000 (Gemeinsame Texte 16) sowie die Erklärung „Generationengerechtigkeit sichern“. Eckpunkte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für eine nachhaltig vertrauensbildende Rentenreform 2000, hg. vom *Generalsekretariat des ZdK*, Bonn 2000.

¹² Vgl. ZSG 70f.

¹³ Vgl. die Erklärung „Gerechter Friede“ der deutschen Bischofskonferenz, hg. vom *Sekretariat der DBK*, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 66), v.a. Nr. 88–95 (im Folgenden: GF).

¹⁴ Vgl. Handeln für die Zukunft der Schöpfung, hg. vom *Sekretariat der DBK* (Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 19).

¹⁵ Die Rückschläge in den internationalen Bemühungen um eine Verbesserung des Klimaschutzes sind dafür ein trauriges Beispiel. In Deutschland spiegelt das v.a. von wahltaktischen Kalkülen dominierte Gerangel um die Ökosteuer dieselbe Tendenz.

Weitere Problemkomplexe, die in ähnlicher Weise nach Konzeptionen internationaler sozialer Gerechtigkeit rufen, jedoch ebenso an mangelndem politischem Willen beziehungsweise an der Übermacht gegenläufiger ökonomischer Interessen abzurufen drohen, sind zum Beispiel die Flüchtlings- und Asylpolitik und die Entwicklungspolitik: Der Komplex der *Migrationsbeziehungsweise Zuwanderungspolitik* muss m.E. auch als Gerechtigkeitsfrage angegangen werden, insofern es hierbei nicht allein um ökonomische Interessen und um den Ausgleich demografischer Verschiebungen in unseren alternden westeuropäischen Gesellschaften geht, sondern auch um die – wenig populäre – Frage der Aufnahme von Zuflucht vor Verfolgung, (Rechts-)Sicherheit und Lebensunterhalt suchenden Menschen aus Armuts- und Krisenregionen der Erde. Die Versuchung, Flüchtlings- und Asylpolitik mit einer auf den Gewinn von qualifizierten Arbeitskräften ausgerichteten Einwanderungspolitik zu „verrechnen“ (und damit als eigenwertige politische Aufgabe letztlich preiszugeben), erscheint unter der Rücksicht sozialer Gerechtigkeit in hohem Maße fragwürdig. Ebenso müssen m.E. Fragen der *Entwicklungspolitik* explizit in die Perspektive internationaler sozialer Gerechtigkeit gerückt werden, um der Gefahr entgegenzusteuern, unter dem Etikett der Entwicklungsförderung ausschließlich eigeninteressierte Außenwirtschaftspolitik zu betreiben.¹⁶ Gerade in diesem Sektor haben die Kirchen auf allen Ebenen ihrer Sozialver-

kündigung seit Jahrzehnten immer wieder wegweisende Impulse gesetzt und zur Bewusstseinsbildung beigetragen.¹⁷

Die stichwortartige Rekapitulation zentraler gegenwärtiger Herausforderungen gesellschaftlicher Gerechtigkeit hat – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – eine Vielfalt relevanter Themen und Politikbereiche aufgezeigt. Auf dieser Folie sind Grundelemente des christlich sozialemischen Verständnisses von sozialer Gerechtigkeit darzulegen. Mit *Verteilung* und *Beteiligung* sind schon zwei zentrale Dimensionen deutlich geworden, in denen die Herausforderung sozialer Gerechtigkeit zu präzisieren ist. Sie sind nun skizzenhaft in einem argumentativen Gesamtzusammenhang zu beleuchten. Daraus wird zugleich erkennbar, was christliche Sozialethik bezüglich der Forderung sozialer Gerechtigkeit orientierend in den pluralen gesellschaftlichen Diskurs und in die politische Praxis einzubringen hat.

3. Sozialethische Orientierungen

Das christliche Verständnis sozialer Gerechtigkeit zielt auf eine Gesellschaftsentwicklung, in der Freiheit und Verantwortlichkeit *aller* einzelnen Mitglieder der Gesellschaft geachtet und ihre Entfaltungsmöglichkeiten im Gesellschaftsganzen bestmöglich gefördert und gesichert werden. Eben dies meint die Rede vom Gemeinwohl als Zielprinzip der Gesellschaftseinrichtung und Legitimitätskriterium po-

¹⁶ Vgl. u.a. den Diskussionsband *N. Brieskorn* (Hg.), *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, Stuttgart 1997.

¹⁷ Vgl. die Entwicklungszyklen *Pauls VI. „Populorum progressio“* (1967) und *Johannes Pauls II. „Sollicitudo rei socialis“* (1987), aber auch das Wirken der kirchlichen Hilfswerke, der auf verschiedenen kirchlichen Ebenen arbeitenden Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden (*Justitia et Pax*) sowie der zahlreichen Initiativen vor Ort.

litischer Herrschaft.¹⁸ Eine solche Grundorientierung ist weder selbstverständlich noch alternativlos, sondern bereits Resultat grundlegender Wertoptionen, die im Prinzip der Personalität und in der biblisch fundierten Option für die Armen focussiert sind. Es geht darum, für *jeden* Menschen bestmögliche Entfaltungschancen seiner Personalität zu gewährleisten; das schließt die Befriedigung grundlegender materieller wie immaterieller Bedürfnisse ein sowie die Eröffnung von Möglichkeiten, für die eigene und familiäre Daseinsvorsorge grundsätzlich selbst aufzukommen und sich verantwortlich in die soziale und politische Gemeinschaft einzubringen. Wenn diese Ziele wirklich für alle Gesellschaftsglieder umgesetzt werden sollen, dann muss die *Option für die Armen* als Kriterium sozialer Gerechtigkeit geltend gemacht werden, so wie es auch im Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ artikuliert worden ist: „In der Perspektive einer christlichen Ethik muss darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt.“¹⁹

Dies ist das Vorzeichen, unter dem die verschiedenen gesellschaftlichen Interaktionen und Strukturen auf ihre Gerechtigkeitsaspekte hin zu befragen sind.²⁰ Dazu gehören zum einen die wechselseitigen Beziehungen freier

und verantwortlicher Individuen, die von fairen Vertrags- und Tauschbedingungen geprägt sein sollen (*kommutative Gerechtigkeit*). Zum anderen gehören dazu Beziehungen zwischen Individuen und gesellschaftlichen Akteuren beziehungsweise dem Staat, die mit wechselseitigen Verbindlichkeiten, Rechten und Pflichten ausgestattet sind. Diese Beziehungen sind im Sinne von Fairness und Rechtssicherheit zu gestalten, was eine entsprechende Rechtsordnung, deren Weiterentwicklung und eine funktionierende Rechtspflege voraussetzt (*Verfahrensgerechtigkeit*).²¹ In materialer Hinsicht sind wiederum jene beiden Aspekte oder Dimensionen zu unterscheiden, die in der Skizze der aktuellen Herausforderung sozialer Gerechtigkeit bereits identifiziert werden konnten: die gerechte *Verteilung* der materiellen Güter (*distributive Gerechtigkeit*) und die gerechte *Beteiligung* an den gesellschaftlichen Aufgaben, Rechten und Pflichten (*kontributive Gerechtigkeit*) gehören zusammen. Beide Aspekte sind einander komplementär zugeordnet und müssen in ihrem Eigengewicht wahrgenommen werden. Ohne ein Mindestmaß an Verteilungsgerechtigkeit fehlen die materiellen Voraussetzungen, damit Menschen an gesellschaftlichen Prozessen, politischen Entscheidungsvorgängen usw. aktiv partizipieren können. Hierin kommt die im 19. Jahrhundert entwickelte Einsicht zum Tragen, dass die Proklamatio- von Freiheiten ohne die Herstellung

¹⁸ Vgl. GS 26 und 74.

¹⁹ ZSG 107 (in Anlehnung an den US-Wirtschaftshilfenbrief von 1986 „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ 24); ähnlich GF 92. Auf die Nähe zum Differenzprinzip der Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls, demzufolge gesellschaftliche Ungleichheiten legitimationsbedürftig sind, und zwar anhand des Aufweises des größtmöglichen Vorteils für die am schlechtesten gestellten Glieder der Gesellschaft, ist vielfach hingewiesen worden.

²⁰ Vgl. zum Folgenden A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, 221–224.

²¹ Anzenbacher, a.a.O., 223.

einer materiellen Basis zu deren Inanspruchnahme wirkungslos bleiben muss. In menschenrechtliche Kategorien übersetzt: Es geht um die Logik der sozialen Anspruchsrechte, mit denen der Staat in Pflicht genommen wird, grundlegende Voraussetzungen für die Ermöglichung allgemeiner Freiheitsrechte zu schaffen (und so die Bindung von Freiheitsrechten an einen bestimmten ökonomischen und politischen Status – den des Bürgers – zu überwinden). Freiheitsrechte und Sozialrechte sind nicht als Gegensatzpaar zu interpretieren, wie liberale Deutungen zuweilen nahelegen, sondern gehören – jedenfalls in der Perspektive eines personalistischen Denkens – notwendigerweise zusammen.²² Der Anspruch der Verteilungsgerechtigkeit setzt genau hier an und richtet sich daher an den Staat als die demokratisch legitimierte Organisationsform des Gemeinwesens. Zugleich muss aber Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit geltend gemacht werden, damit die Aspekte der Freiheit und der Verantwortlichkeit, die Beanspruchung der Kräfte und Kompetenzen der einzelnen Gesellschaftsglieder für ihre je eigenen Belange und für die Gesellschaftsentwicklung nicht unterlaufen werden. Hier geht es also um den aktiven Beitrag der Gesellschaftsglieder zum Ganzen, um die Schaffung von Partizipationschancen und um die Einforderung entsprechender, an den Kräften und Kompetenzen der einzelnen ausgerichteten Beiträge. Menschenrechtlich gesprochen, erschließt sich der Grundgedan-

ke der Beteiligungsgerechtigkeit von den politischen Mitwirkungsrechten her, deren Intention unter dem doppelten Aspekt, Partizipation zu ermöglichen und entsprechende Verantwortung für das Ganze auch einzufordern, im Grundsatz der Beteiligungsgerechtigkeit zugespitzt wird.²³ Zu dessen Logik gehört die Vielfalt unterschiedlicher Adressaten – vom Staat über die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure bis hin zu den Individuen. Zugleich ermöglicht und provoziert die Kategorie der Beteiligungsgerechtigkeit eine Reflexion auf das Problem der *Nicht-Identität von Beteiligten und Betroffenen* etwa in bezug auf politische oder ökonomische Entscheidungen und auf die Notwendigkeit advokatorischer Vertretung Betroffener, die nicht beteiligt sind (sein können). Dieser Aspekt erweist sich innerhalb der Bemühungen um soziale Gerechtigkeit zum Beispiel da als bedeutsam, wo es um die Berücksichtigung der *Rechte und Chancen der nachfolgenden Generationen* geht, also um die zeitliche Ausdehnung der Gerechtigkeitsverantwortung über den Augenblick hinaus. Die Bedeutung einer solchen Ausweitung gewinnt unmittelbare Plausibilität aus den Verantwortungsbeziehungen, die zwischen den bereits lebenden Generationen (insbesondere zwischen Erwachsenen und Kindern als den Erwachsenen von morgen) im Blick auf die Sicherung der Lebensgrundlagen bestehen. Was in dieser Konstellation sinnfällig vermittelbar ist, antizipiert eine Verantwortung, die weiter reicht

²² In diesem Sinne konzipiert die Enzyklika „Pacem in terris“ den Zusammenhang der Menschenrechte, vgl. dazu M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung, in: H. Schmidinger (Hg.), Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit, Innsbruck-Wien 2000, 191–227, bes. 191–202.

²³ Vgl. dazu den Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft“, hg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs und Publik-Forum, Frankfurt/M. 1987, 71f.

und die nachfolgenden Generationen generell umfasst.

Nur in der Zuordnung der Logiken von Verteilung und Beteiligung kann einem Verständnis des Menschen als Person Genüge getan werden. Nur so kommen Freiheit und Fähigkeit zu Leistung und verantwortlicher Mitwirkung ebenso wie Bedürftigkeit und Angewiesensein auf Sicherung im Gesellschaftsganzen als relevante Aspekte gerechter Gesellschaft angemessen zum Tragen.

Die hier skizzierten Grundgedanken formen sich zu einem Begriff von sozialer Gerechtigkeit, wie er für die neuere Sozialverkündigung und Sozialethik charakteristisch im Gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) dargelegt worden ist.

Zusammenfassend sei daher ein Pausus aus diesem Text zitiert: „In dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit drückt sich aus, dass soziale Ordnungen wandelbar und in die gemeinsame moralische Verantwortung der Menschen gelegt sind. Zur Verwirklichung von Gerechtigkeit gehört es daher, dass alle Glieder der Gesellschaft an der Gestaltung von gerechten Beziehungen und Verhältnissen teilhaben und in der Lage sind, ihren eigenen Gemeinwohlbeitrag zu leisten. ‚Suche nach Gerechtigkeit ist eine Bewegung zu denjenigen, die als Arme und Machtlose am Rande des sozialen und wirtschaftlichen Lebens existieren und ihre Teilhabe und Teilnahme an der Gesellschaft nicht aus eigener Kraft verbessern können. Soziale Gerechtigkeit hat insofern völlig zu Recht den Charakter der Parteilichkeit für alle, die auf Unterstützung und Beistand angewiesen sind ...

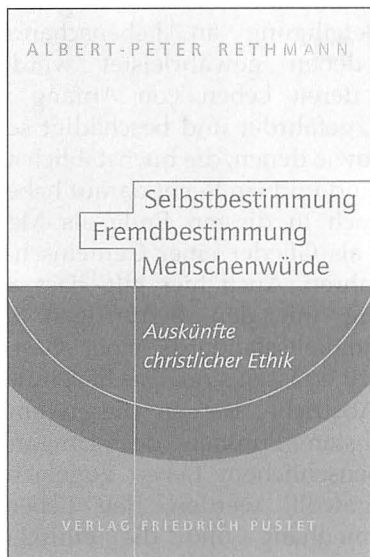
Sie erschöpft sich nicht in der persönlichen Fürsorge für Benachteiligte, sondern zielt auf den Abbau der strukturellen Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen.“²⁴

4. Künftige Aufgaben

Aus der Problemskizze und der Darlegung des Begriffs soziale Gerechtigkeit, wie ihn christlich-sozialethische Reflexion definiert hat, ergibt sich eine Fülle von Aufgaben für das soziale und politische Engagement von Christinnen und Christen und ihrer Kirchen. Aufgaben, in denen die Kirchen schon bisher eine kritische und prophetische Funktion wahrgenommen haben, wenn es etwa darum geht, nach den anthropologischen Grundorientierungen der Rede von Gerechtigkeit und einer daran orientierten Politik zu fragen, Verkürzungen humaner Ansprüche um einseitiger Interessenkalküle willen bewusst zu machen, womöglich zu verhindern, und advokatorisch die Bedürfnisse und Ansprüche derjenigen einzubringen, die nicht selbst ihre Stimme erheben können. Gerade unter solchen Vorzeichen stellen sich für ein christliches Engagement immer wieder neue Aufgaben und Dringlichkeiten. Viele Themen wären in dieser Hinsicht aufzugreifen, auch solche, in denen christliche Sozialethik und -verkündigung selbst noch zu lernen hat, wie etwa in Bezug auf die Sensibilität für Probleme der Geschlechtergerechtigkeit. Ich möchte jedoch in diesem notgedrungen knappen Ausblick nur *einen* Aspekt zur Diskussion stellen,

²⁴ ZSG 112; das Zitat im Zitat ist entnommen aus: Gemeinwohl und Eigennutz. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1991, Ziff. 155.

Heiße Eisen – engagierte Stellungnahmen



Organspende, Patientenverfügung, Fremdenfeindlichkeit, Leitkultur, Recht und Moral ...

An der Schnittstelle von Theologie und Gesellschaft bezieht die ethische Theologie Stellung zu sensiblen Themen und sozialen Konfliktbereichen. Der Autor geht dabei den Möglichkeiten selbstbestimmten verantwortlichen Lebens und den dafür notwendigen Bedingungen nach und gibt Orientierungshilfen.

Albert-Peter Rethmann
**Selbstbestimmung –
Fremdbestimmung –
Menschenwürde**

228 Seiten, kart.

DM 39,80/sFr 37.50/*öS 291,–

(*empfohlener Ladenpreis)

ISBN 3-7917-1756-1

Das kleinere Übel oder: Der Ernstfall der Ethik



Auf neuestem Diskussionsstand bietet der Autor Antworten und ethisch verantwortbare Entscheidungshilfen für aktuelle, brisante, gesellschafts-politische Fragen und Konflikte wie Pränatale Diagnostik als ethische Herausforderung, Umfang und Grenzen der Sterbehilfe, Vertretbarkeit der Todesstrafe, Wiederheirat Geschiedener u.a.

Peter Fonk
**Christlich handeln
im ethischen Konflikt**

Brennpunkte heutiger Diskussion

207 Seiten, kart.

DM 38,–/sFr 36.–/*öS 277,–

(*empfohlener Ladenpreis)

ISBN 3-7917-1718-9

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

der m.E. mit wachsender Dringlichkeit auf uns zukommt, und zwar nicht zuletzt als fundamentales Gerechtigkeitsproblem:

Angesichts der rasant wachsenden und mit erheblichen ökonomischen und politischen Interessen befrachteten Möglichkeiten der Biotechnologie sollten vom Prinzip der sozialen Gerechtigkeit her Maßstäbe und Orientierungen erarbeitet werden, unter denen auch die elementaren Herausforderungen, menschliches Leben an seinem Anfang und an seinem Ende sowie unter den erschwerten Bedingungen gravierender, dauerhafter Beschädigungen zu schützen, diskutiert und bearbeitet werden können. Was bedeuten Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit angesichts kaum noch verkappter eugenischer Avancen, denen beschädigtes, behindertes menschliches Leben zum Opfer zu fallen droht, oder angesichts einer mit wachsender Unbefangenheit geführten Diskussion um Euthanasie für die betroffenen Personen wie für die Gesellschaften, in denen solche Entwicklungen eine erhebliche Umwertung der Werte bewirken? Christlich-ethische Impulse müssen hier mehr bieten als Appelle!

Sie müssen zeigen können, dass es auch und gerade in diesen elementaren Fragen um Standards der sozialen Gerechtigkeit, um Standards einer gerechten, humanen Gesellschaft geht, in der Beteiligung an Lebenschancen auch denen gewährleistet werden muss, deren Leben von Anfang an prekär, gefährdet und beschädigt sein mag, sowie denen, die buchstäblich am Ende sind und ein Recht darauf haben, sich noch in diesem Ende als Menschen, als Glieder einer Gemeinschaft zu erfahren. Auch hier gilt, dass am Umgang mit den Bedürftigen die Gerechtigkeitsstandards einer Gesellschaft zu erfassen sind. Das heißt auch, dass Abstriche, die an diesen empfindlichsten Punkten des Umgangs mit menschlichem Leben zugelassen oder gewollt werden, den Lebenszusammenhang und die ethischen Standards der Gesellschaft als Ganzer – mit Konsequenzen für alle ihre Glieder – tiefgreifend verändern. Diesbezüglich ist es Aufgabe der Christen und ihrer Kirchen, Impulse zu setzen, die deutlich machen, was eine nicht nur marktgerechte, sondern *menschen-*gerechte Ordnung der Gesellschaft verlangt.

MARKUS LEHNER

Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre

Zu den Vorwürfen gegen das caritative Engagement der Kirchen gehört der Verdacht, dass die organisierte Barmherzigkeit den Einsatz für soziale Gerechtigkeit ersetzen soll. Der Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz zeigt auf, inwiefern soziale Praxis und Soziallehre nicht konkurrieren, sondern wechselweise aufeinander bezogen sind. (Redaktion)

Es hat seinen Stammplatz bei kirchlichen Trauungen, das ‚hohe Lied der Liebe‘ aus dem ersten Korintherbrief. Zumeist wird es bis zu dem Vers gelesen, der mit den Worten beginnt: „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,8). Wer wünscht sich das nicht zu diesem Anlass?

Mit zumindest derselben Berechtigung könnte dieser Text allerdings auch bei einer Bischofsweihe verlesen werden, nimmt man seinen ursprünglichen biblischen Kontext ernst: Es geht um die Frage, was die Kirche braucht, um im Sinn ihres Inspirators zu leben. Nicht einem Brautpaar, sondern der Gemeinde von Korinth schreibt Paulus ins Stammbuch: „Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Caritas nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Caritas nicht, wäre ich nichts.“ (1 Kor 13,1f)

Es mag befremdlich erscheinen, in diesem Text den Begriff ‚Liebe‘ durch ‚Caritas‘ zu ersetzen. Eine lange theologische Tradition hat, basierend auf dieser Bibelstelle, die Lehre von den drei ‚göttlichen Tugenden‘ Glaube, Hoffnung und Liebe entwickelt. Diese dienten immerhin zuletzt (parallel zur Trinität) zur thematischen Strukturierung der Vorbereitung der Katholischen Kirche auf das Millennium.¹ Andererseits steht eben an dieser Stelle des Korintherbriefs in der lateinischen Vulgata ‚Caritas‘ als Übersetzung des griechischen *agape*. Theologische Lexika führen Caritasarbeit eindeutig auf diesen biblischen Begriff zurück.² Paulus selbst versteht die Geistesgaben, die er hier behandelt, auch keineswegs als abstrakte Tugenden, sondern als sehr konkrete Vollzüge im Leben der Gemeinde. Speziellen Wert legt er auf jene, die für die Menschen hilfreich sind: Richtige prophetische Rede etwa baut Menschen auf, ermutigt, spendet Trost und hat klaren Vorrang vor der ekstatischen Zungenrede (Kor 14, 1–5). Die enge Verbindung von (propheti-

¹ Vgl. das Apostolische Schreiben Tertio Millennio Adveniente von 1994, 39–54.

² Vgl. H. Pompey, Caritas, in: LThK II, Freiburg i.Br. 1994, 947.

schem) Wort und caritativem Handeln, die Paulus hier herstellt, erscheint als Provokation, blickt man auf die Praxis kirchlichen Lebens. Denn in der Realität stehen kirchliche Sozialverkündigung beziehungsweise Soziallehre der Kirche und ihre praktische soziale Arbeit weitgehend nebeneinander. Dies ist nicht zwangsläufig so, sondern kann auf konkrete historische Entwicklungen und falsche theologische Frontstellungen zurückgeführt werden.

Zertrennte Fäden

Bereits die Kompetenzverteilung auf den obersten kirchlichen Ebenen spricht eine klare Sprache: In der katholischen Kirche Österreichs gibt es einen ‚Referatsbischof‘ für die Caritas, ein anderer Bischof wird als ‚Sozialbischof‘ apostrophiert und ist de facto für die Sozialverkündigung der Kirche zuständig (die Redaktion des Sozialhirtenbriefs der Österreichischen Bischöfe 1990 oder die aktuelle Arbeit an einem ökumenischen Sozialwort). In der deutschen katholischen Kirche besteht seit 1991 eine eigene ‚Caritas-Kommission‘ der Deutschen Bischofskonferenz (Kommission XIII) neben der ‚Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen‘ (Kommission VI). Zuvor waren beide Anliegen in einer ‚Kommission für gesellschaftliche und sozial-caritative Fragen‘ aufgehoben. Diese Zweigleisigkeit setzt sich fort bis auf die Ebene der Weltkirche, in die Römische Kurie. Dort besteht neben

dem Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Friede (‚Justitia et Pax‘) der Päpstliche Rat ‚Cor Unum‘, der sich in einer Selbstdarstellung präsentiert als „modern diaconia of charity at the very center of the church“³.

Bei einem ‚Weltkongress der Caritas‘, der 1999 vom Päpstlichen Rat ‚Cor Unum‘ in Rom veranstaltet wurde, führte der Paderborner Sozialethiker und Weihbischof Reinhard Marx diese Zweigleisigkeit auf eine unterschiedliche biblische Fundierung zurück. Soziallehre der Kirche und Sozialethik basierten auf dem Wert der Gerechtigkeit, Caritas und Caritaswissenschaft auf dem Wert der Nächstenliebe.⁴ Bis in die Moderne hinein habe sich die Kirche caritativ um individuelles Leid gekümmert. Mit der Erschütterung der Gesellschaft durch die Industrialisierung und die Soziale Frage habe sie begonnen, nach gerechten gesellschaftlichen Strukturen zu fragen und daraus eine Soziallehre zu entwickeln.

Diese Sichtweise hat unter Sozialethikern durchaus Tradition. Oswald von Nell-Breuning sieht in der Caritas eine „erbliche Belastung“ der Katholischen Soziallehre.⁵ Die Caritas als „Lehre und Übung der Werke der Barmherzigkeit an Notleidenden“ sei deren Ahnfrau. Mühsam habe sich die Soziallehre bei ihrem Ringen mit der sozialen Frage von der Caritas freikämpfen müssen, die Barmherzigkeit und Liebe zur Triebfeder allen kirchlichen Tuns erklärte und Misstrauen gegen sozialpolitische und sozialreformerische Maß-

³ *Pontifical Council ‚Cor Unum‘, A modern diaconia of charity at the very center of the church, Vatican 1984*

⁴ „Whilst the term love primarily stresses the dimension of individual charitable care, the term justice places greater emphasis on discovering and remedying gaps in social structures and institutions which lead to poverty and discrimination.“ R. Marx, *Social doctrine of the Church and Charity*, in: *Pontificium Concilium Cor Unum, Acts of the World Congress on Charity. Rome 12–15 May 1999*, Rome 1999, 156.

⁵ O. v. Nell-Breuning, *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*, Freiburg 1979, 252.

nahmen säte. Erst mit der Entwicklung des politischen Katholizismus der Bismarck-Ära hätten die deutschen Katholiken „den Bann gesprengt, der ihnen das Hinausgreifen über den Bereich der caritativen Werke der Barmherzigkeit wehren wollte, und erstmals den Boden betreten, auf dem die Auseinandersetzung mit den sozialen Problemen, das Mühen ... um eine bessere, sinnvolle Gestaltung der Gesellschaft überhaupt seinen Anfang nehmen konnte.“⁶ Damit sei die Bahn für eine katholische Soziallehre gebrochen worden.

Der Sozialethiker Anton Rauscher versucht, auf Basis dieser Interpretation des historischen Hintergrunds die Aufgabenstellung der katholischen Soziallehre gegenüber der Caritas herauszuarbeiten. Angesichts der Arbeitslosigkeit sei es Aufgabe der Caritas, den notleidenden Arbeitslosen zu helfen, Aufgabe der Soziallehre sei es (und dies sei prioritär), „eine Gestaltung der Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft zu implementieren, die Vollbeschäftigung für alle, die arbeiten können und auch wollen, zu suchen.“⁷ Angesichts der Armut im Wohlfahrtsstaat sei es Aufgabe der Caritas, den armen Menschen zu helfen – Aufgabe der Soziallehre sei es, nach dem Grundsatz der Hilfe zur Selbsthilfe nach Wegen zu suchen, wie möglichst viele Menschen sich aus der Armut hocharbeiten können beziehungsweise vor Verarmung bewahrt werden können.

Derart abstruse Frontstellungen sind nur durch eine Unkenntnis heutiger

Caritasarbeit erklärbar. Für diese gehören gesellschaftspolitisches Engagement und das Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe zum selbstverständlichen Rüstzeug. Mitspielen mag bei derartigen Aussagen von Sozialethikern auch, dass in den meisten Darstellungen der katholischen Soziallehre das Thema Caritas kaum behandelt wird. Häufig kommt nicht einmal das Stichwort Caritas im Register vor, und auch die kirchlichen Sozialenzykliken sprechen „selten und dann immer nur beiläufig“⁸ von der Caritas.

Hier sind offensichtlich gewachsene Fäden zertrennt worden, denn ursprünglich war die soziale Praxis und die Reflexion sozialer Verhältnisse eng verbunden.

Soziale Lehre als Reflexion sozialen Engagements

Beiträge zur katholischen Soziallehre beginnen gewöhnlich mit dem Jahr 1891, der Enzyklika ‚*Rerum Novarum*‘. Für die Entwicklung einer ‚Lehre‘ als Konstrukt von Sätzen ist es praktisch, einen gut abgrenzbaren Fundus solcher Sätze als Ausgangsbasis zur Verfügung zu haben. Die darauffolgende Reihe päpstlicher Sozialenzykliken, meist zu markanten Jubiläen von *Rerum Novarum*, hat seither dafür gesorgt, dass den Theoretikern der katholischen Soziallehre der Stoff nicht ausgeht. Das gesellschaftliche Rohmaterial für diesen Stoff war wesentlich die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit in einer von industrieller Produktion bestimmten Wirtschaft.⁹

⁶ Ebd., 256.

⁷ A. Rauscher, Zum Verhältnis von Caritas und katholischer Soziallehre, in: A. Rauscher (Hg.), *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven*, Köln 1999, 190.

⁸ K. Hilpert, *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*, Paderborn 1997, 33f. Hier auch ein Literaturüberblick.

⁹ Vgl. etwa J. Schasching, Die Sozialenzykliken der Päpste, in: ThPQ 138 (1990) 3.

Der Stoff, mit dem sich die biblischen Schriften und die Kirchenväter im Blick auf die soziale Situation ihrer Zeit beschäftigt haben, war von anderer Art. Es war wesentlich die Kluft zwischen Arm und Reich, die sich bis in die Gemeinden hinein zog. Man beschäftigte sich mit ganz praktischen Fragen der Organisation von Armenversorgung und innergemeindlicher Umverteilung, ging aber auch den tiefgründigen theologischen Problemen, die nicht zuletzt durch harte Worte in der Predigt Jesu ausgelöst wurden, nicht aus dem Weg. Auf die Frage „Wie kann ein Reicher gerettet werden?“ gibt etwa Klemens von Alexandrien in seiner Schrift ‚*Quis dives salvetur?*‘ die klassische Antwort, Reichtum sei in sich nichts Schlechtes. Es komme nur auf seine Verwendung an, und er könne sogar ein Hilfsmittel zum Heil sein, wenn er wohltätigen Werken diene.¹⁰ Natürlich kann man kritisieren, dass die Armen in diesem Konzept zum Objekt der Mildtätigkeit werden, zum Mittel, damit ein Reicher in den Himmel gelangen kann. Andererseits sollte nicht übersehen werden, dass hier soziale Lehre wieder zu ganz konkretem sozialen Engagement zurückführt und nicht in theoretischen Erörterungen stecken bleibt.

Aus diesen Denkansätzen entwickelte die Theologie des Mittelalters eine ausdifferenzierte Almosenlehre. Die spätere Kritik warf ihr vor, nur das individuelle Verhalten zu bewerten, die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt aber nicht in Frage zu stellen. Tatsäch-

lich kreisen die differenzierten Überlegungen der klassischen Almosenlehre auch weniger um die gesellschaftliche Situation der Armen als um den Akt des Almosengebens und seine Bedeutung für den Gebenden. „Wer von seinem Überfluss gibt – wozu ein jeder verpflichtet ist –, verhält sich ‚de praecepto‘, der Vorschrift entsprechend ...; das Almosen vom Notwendigen zu geben, ist nicht verpflichtendes Gebot, sondern ‚evangelischer Rat‘, ein Verhalten ‚de consilio‘.“¹¹ Unter Überfluss wird all das verstanden, was die notwendigen Mittel zur Deckung eines standesgemäßen Lebensunterhalts für die eigene Person, Familie und Hausangehörige übersteigt. Nicht nur das Faktum des Almosengebens, sondern auch das Ausmaß des Almosens bekommt somit einen Verpflichtungscharakter.

Damit ist aber klar: Es handelt sich hier keineswegs um eine freiwillige Spende im heutigen Sinn. Das Almosen hat von der Idee her eher den Charakter eines gesellschaftspolitischen Umverteilungsinstruments. Es handelt sich „um eine Art methodisch geordneter Fürsorge für die Armen, auf Grund einer proportionellen Steuer, die von dem Einkommen der Reichen erhoben werden soll. ... Steuerhinterziehung wird im Jenseits geahndet, und zwar kommen dabei ganz bestimmte ziffernmäßig festzulegende Steuersätze in Betracht. Dies alles scheint gewissermaßen eine Art Finanzorganisation unter göttlicher Kontrolle darzustellen.“¹²

¹⁰ Vgl. *Klemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?* Dt. Übersetzung von Otto Stählin. Bearb. von Manfred Wacht (Schriften der Kirchenväter 1), München 1983. Dazu etwas W. Liese, *Geschichte der Caritas I*, Freiburg i. Br. 1922, 58. Er bietet einen breiten Überblick über die Sozialverkündigung der Väterzeit, ebd. 54 bis 128.

¹¹ H. Scherpner, *Theorie der Fürsorge*, Göttingen 1962, 27.

¹² B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich II*, Frankfurt a. M. 1978, 32.

Wesentliche Grundzüge dieser Almosenlehre finden wir in den wichtigsten Instrumenten neuerer staatlicher Umverteilungs- und Sozialpolitik wieder. In der progressiven Besteuerung der Einkommen findet sich die Idee der Abschöpfung des relativen Überflusses. In der Dominanz des Äquivalenzprinzips im System der sozialen Sicherung findet sich die Bezogenheit auf einen standesgemäßen Lebensunterhalt.¹³ Hilfe im Kontext des Almosens ist zudem „eine öffentliche Angelegenheit, die sichtbar und unter den Bedingungen öffentlicher Kontrolle eingefordert und erwiesen oder abgelehnt wird“, wie Niklas Luhmann aufzeigt.¹⁴ Er sieht in der Almosenlehre den Prototyp einer Theorie des Bedarfsausgleichs in einer ‚hochkultivierten Gesellschaft‘, die der modernen Gesellschaft vorausgeht.

Sozialen Ausgleich über Moralvorstellungen herzustellen ist dann möglich, wenn diese Vorstellungen von (zumindest fast) allen relevanten gesellschaftlichen Kräften geteilt werden, und wenn es eine Instanz gibt, die allgemein akzeptierte Sanktionen setzen kann. Jahrhundertlang haben die Kirchen diese Rolle wahrgenommen und den Eindruck vermittelt, die gegebene Ordnung sei von Gott vorgegeben. Gesellschaft als etwas prinzipiell Gestaltbares zu betrachten, war tatsächlich ein neuer Anspruch der katholischen Soziallehre seit ‚Rerum Novarum‘. Im Konkreten blieb man allerdings weit hinter diesem Anspruch zurück. Oswald von Nell-Breuning

weist darauf hin, dass gerade diese Enzyklika von dem resignativen Grundton bestimmt ist, „für die große Mehrheit der Menschen seien Armut, harte Arbeit und eine nahe dem Existenzminimum liegende Lebenshaltung unabwendbares Schicksal (‚ferenda humana condicio‘)“.¹⁵ Durchaus gewichtige Stimmen unter den Sozialethikern sehen auch die weitere Entwicklung der klassischen katholischen Soziallehre skeptisch: Ihr „war eine geradezu habituelle Vorliebe für das Bestehende eigen, weil sie ihre normativen Grundlagen durch eine metaphysische Abstraktion der jeweils bestehenden Verhältnisse gewann.“¹⁶ Es ist nicht zuletzt diese Abstraktheit der katholischen Soziallehre, mit der sich die kirchliche Sozialarbeit immer schwer getan hat. Üblicherweise wurde das Verhältnis zwischen Soziallehre und sozialer Praxis wohl in der Weise gesehen, dass die Soziallehre Prinzipien aufstelle, die für die Caritasarbeit als kirchliches soziales Handeln relevant sind und auf konkrete Situationen angewendet werden sollen. Von einer Soziallehre, die auf theologisch tiefgründigen lehramtlichen Dokumenten fußt und sich in Diskussionen über hehre Grundprinzipien des gesellschaftlichen Lebens ergeht, bis zu den Konfliktfeldern der alltäglichen Caritaspraxis ist es jedoch ein weiter Weg. In der deutschen sozialen Landschaft wurde am ehesten noch das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre als handlungsrelevant empfunden, da es eine legitimierende Funktion für die Regelung der

¹³ Vgl. H. Lampert, Sozialpolitik, Berlin-Heidelberg-New York 1980, 282.

¹⁴ N. Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: H.-U. Otto/S. Schneider (Hg.), Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Neuwied-Berlin 1973, 28.

¹⁵ Nell-Breuning 1979, 255.

¹⁶ F. Hengsbach/B. Edmunds/M. Möhring-Hesse, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: Dies. (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 276.

Beziehung zwischen Staat und freien Wohlfahrtsverbänden hatte, indem es diesen einen Vorrang einräumte. In der Regel wurde die offizielle Katholische Soziallehre auch als Steinbruch für die Erstellung von Grundsatzpapieren und Jubiläumsreden genutzt. Ob ihre Prinzipienlehre darüber hinaus konkrete Impulse für die Praxis kirchlicher sozialer Arbeit zu geben vermochte, darf bezweifelt werden.

Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre

Das eben skizzierte Beziehungs-Modell sieht die Caritas als Anwenderin, als ‚Konsumentin‘ kirchlicher Soziallehre. Doch ist nicht auch ein ganz anderes Denkmodell möglich: Caritas als eigenständige Trägerin, als ‚Produzentin‘ kirchlicher Soziallehre?

Man könnte sich dabei durchaus auf eine lange Tradition berufen, in der kirchliche Sozialverkündigung aus den Problemen und Erfahrungen der Praxis sozialer Arbeit gespeist wurde. So waren im frühen Mittelalter kirchliche Synoden und Regionalkonzilien die bevorzugten Orte, an denen Probleme des gesellschaftlichen Umgangs mit Armut diskutiert wurden. Um das Jahr 500 beschäftigten sich nicht weniger als 41 Synoden und Konzilien mit der Armenfürsorge und erließen einschlägige Regelungen.¹⁷ Bis herauf zum Konzil von Trient war die Caritasarbeit ein wesentlicher Wurzelboden für die kirchliche Sozialverkündigung. Noch dieses Konzil nahm sich sehr konkreter Konfliktfelder an: neben der Abstellung von Auswüchsen im Ablasshandel der Situation in den Spitälern – damals ein Sammelbegriff für vielfältige Formen stationärer Sozial- und

Gesundheitseinrichtungen. Die Aufsichtspflicht der Bischöfe wird eingeschärft und eine Befristung von Leitungsfunktionen vorgesehen, um Missbräuche zu verhindern. Allen Inhabern kirchlicher Benefizien wird mit Verweis auf Mt 25,35 die Verpflichtung zur Aufnahme von Fremden ans Herz gelegt.

Wer Träger kirchlicher Soziallehre sei, wird in der neueren Sozialethik intensiv diskutiert, seitdem mit dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanums eine Gleichsetzung mit der päpstlichen Sozialverkündigung überholt erscheint. Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse etwa sprechen von drei verschiedenen ‚Subjekten‘, die zusammenarbeiten und sich aufeinander beziehen: „die politisch engagierten Christen selbst, die Amtsträger und kirchlichen Einrichtungen, die die Aufgabe der Sozialverkündigung wahrnehmen, sowie die Vertreter des theologischen Fachs ‚christliche Gesellschaftsethik‘.“¹⁸ Nach dieser These wären nicht nur einzelne Caritasmitarbeiter als ‚politisch engagierte Christen‘ in gewisser Weise Subjekte der kirchlichen Soziallehre. Seite an Seite mit den ‚Amtsträgern‘ käme auch Caritasorganisationen als ‚kirchlichen Einrichtungen‘ die Rolle von produktiven Subjekten zu.

Drei mögliche Wege der Umsetzung dieser Rolle sollen im Folgenden dargestellt werden: Zunächst ist zu beobachten, dass Caritasorganisationen durch öffentliche Stellungnahmen Einfluss auf sozialstaatliche Entwicklungen zu nehmen versuchen und sich so als Anwälte sozial benachteiligter Menschen und Gruppen verstehen. Eher nach innen hin, in Richtung der Mit-

¹⁷ Vgl. M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München ²1984, 42.

¹⁸ Vgl. Hengsbach u.a. 1993, Vorwort, 9.

arbeiter und der verschiedenen ‚Klienten‘-Gruppen, geschieht de facto Sozialverkündigung über die Entwicklung von Leitbildern und Vorgaben für das Qualitätsmanagement. Ein dritter Weg ist die Beteiligung kirchlicher Sozialorganisationen und -initiativen an Konsultationsprozessen für gesamtkirchliche Projekte der Sozialverkündigung.

Grundfunktion Anwaltschaft

Advocacy/Anwaltschaft ist ein Grundpfeiler des Selbstverständnisses der Caritasarbeit auf allen Ebenen. Caritas Internationalis, der Zusammenschluss der weltweit 146 Caritasorganisationen, hat 1997 im Blick auf die Jahrtausend-Wende einen Strategischen Plan beschlossen, in dem vier strategische Ziele formuliert sind. Eines davon heißt ‚Advocacy‘, und einleitend wird dazu festgestellt, Anwaltschaft mit dem Ziel einer friedlichen Welt werde in Zukunft eine noch wichtigere Rolle spielen.¹⁹ Gemeint ist damit eine gezielte Einflussnahme auf die öffentliche Meinung („seeking to have a voice in the public debate“) mit dem Ziel, auf politische Entscheidungsträger einzuwirken („with a view to influencing the attitudes of policy makers“). Dies soll durch öffentliche Kampagnen, Lobbyarbeit bei Regierungen und Institutionen und aktive Mitarbeit bei internationalen Institutionen und Konferenzen realisiert werden.²⁰ Die kirchliche Soziallehre (Catholic Social Teaching) wird als eine Basis für dieses öffentliche und politische Engagement

genannt, wobei Anwaltschaft nicht paternalistisch verstanden wird, sondern auf eine Aktivierung und Beteiligung der Betroffenen abzielt.²¹ Betont wird weiters, dass diese Grundfunktion der Anwaltschaft auch auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene wahrgenommen werden muss, um effektiv zu sein. Entsprechend wird Anwaltschaft auch in einem Strategiepapier von Caritas Europa aus dem Jahr 1999 als eine der zentralen strategischen Leitlinien genannt: „Eine der wichtigsten Aufgaben von Caritas Europa ist die politische Einflussnahme («advocacy») gegenüber den europäischen Institutionen (Europarat; Europäische Union; OSZE u.a.) im Dienste der sozial Benachteiligten.“²² Dabei ist man sich darüber klar, dass eine gründliche soziale Analyse notwendig ist, auf deren Basis dann politische Konzepte und realistische Strategien für das politische Lobbying formuliert werden müssen. Auf Europaebene sollen „die Bedürfnisse der Mitgliederorganisationen in Fragen der Zusammenarbeit mit der Europäischen Union in den vornehmlich relevanten Bereichen der Gesellschafts- und Sozialpolitik, der Migrationspolitik, der Politik der Entwicklungszusammenarbeit und der humanitären Hilfe (ECHO) und der Politik gegenüber Mittel- und Osteuropa (Phare und Tacis)“ systematisch in Erfahrung gebracht und ein koordiniertes öffentliches Auftreten ermöglicht werden.

Am Beispiel des Deutschen Caritasverbandes lässt sich zeigen, wie sich Caritasorganisationen auf nationaler Ebene

¹⁹ „Advocacy will become an even more key role for the Caritas Confederation than at present in order to bring about a more just and peaceful world“, ‚Preparing for the Third Millennium. Renewing the Caritas Confederation‘. Strategic Plan of Caritas Internationalis, Rom 1997, 29.

²⁰ Stellungnahmen und Dokumente auf dieser weltweiten Ebene sind über die Internet-Adresse www.caritas.org jederzeit für die Öffentlichkeit einsehbar.

²¹ „It is vital that every attempt be made to represent the poor as active collaborators in the pursuit of justice rather than mere passive recipients.“

²² *Caritas Europa*, Die Zukunft Europas mitgestalten. Die Strategie von Caritas Europa, Brüssel 1999.

seit langem gegen eine Reduzierung ihrer Rolle auf die Behebung individueller Notlagen wehren. „Die Aufgaben- definition des Caritasverbandes verlangt stärker den sozialpolitischen Einsatz zur Korrektur unzureichender sozialer Strukturen. Trotz bleibender Bedeutung unmittelbarer Hilfen ist daher besonderes Augenmerk jenen institutionellen und rechtlichen Maßnahmen zuzuwenden, welche die Entstehung bestimmter Notstände überhaupt verhindern können“, formuliert ein Positionspapier aus dem Jahr 1982.²³ Eine breit beachtete Untersuchung über Armut in Deutschland Anfang der 1990er Jahre ist ein konkretes Beispiel dafür, wie diese Aufgabe wahrgenommen wird. In einem 1997 beschlossenen Leitbild spielt Anwaltschaft dann eine zentrale Rolle. Theologisch wird dies damit begründet, dass „Gott selbst ... Anwalt der Armen, Schwachen und Entrechteten“²⁴ ist.

Als Anwalt und Partner Benachteiligter will sich die Caritas für Menschen einsetzen, die öffentlich keine Stimme haben, ihren Nöten und Anliegen Gehör verschaffen und gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen entgegenzutreten, die zur Benachteiligung von einzelnen und Familien oder zur Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen führen. (Vgl. Leitbild I.20–23). Daraus spricht das Bewusstsein, dass Anwaltschaft auch kritische öffentliche Stellungnahmen gegenüber der Politik bedeutet. Selbst Trägerin öffentlich finanzierter Dienste, ist die Caritas dabei

natürlich in einer schwierigeren Position als andere Träger der kirchlichen Sozialverkündigung. Konflikte zwischen nötiger Kritik und den Interessen der eigenen Institution als sozialer Dienstleisterin sind vorprogrammiert.²⁵

Leitbilder und Qualitätshandbücher

Organisations-Leitbilder sind ein Medium, das in den 1990er Jahren zunehmend auch von Caritasorganisationen entdeckt wurde, nachdem die Entwicklung von Unternehmensleitbildern bereits ab den 1970er Jahren im Wirtschaftsleben üblich wurde. „Ein Unternehmensleitbild stellt die Erklärung der allgemeinen Grundsätze eines Unternehmens dar, die sich nach innen an die Mitarbeiterinnen wenden und nach außen an die Kundinnen beziehungsweise an die gesamte Öffentlichkeit. Es formuliert in knappen und plastischen Bildern die Werte, Ziele und Aufgaben für die Tätigkeit der Organisation.“²⁶ Man sollte die Reichweite derartiger Organisations-Leitbilder nicht unterschätzen, auch wenn sie keine großen öffentlichen Diskussionen auslösen. Bedenkt man aber, dass vom Deutschen Caritasverband mehr als 1,2 Millionen Betten beziehungsweise Plätze durch etwa 476.000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter betreut werden,²⁷ so bietet dies ein gewaltiges Potential an Menschen, die von einem Leitbild in irgendeiner Form erreicht werden können.

²³ Caritasverband in Kirche, Staat und Gesellschaft – Ein Positionspapier des Deutschen Caritasverbandes zu Selbstverständnis und Auftrag verbandlich organisierter Caritas im heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext, Freiburg 1993, 30.

²⁴ Leitbild des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1997, II.18

²⁵ Vgl. dazu die Beiträge in: M. Lehner/M. Manderscheid (Hg.), Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg 2001.

²⁶ H. Schröder, Unternehmensleitbild, in: A. Hauser (Hg.), Managementpraxis. Handbuch soziale Dienstleistungen, Neuwied 1997, 211.

²⁷ Stand 1.1.1999.

Damit sind derartige Leitbilder von Caritasorganisationen durchaus als Mittel der Sozialverkündigung zu sehen. Mindestens ebenso wichtig wie der endgültige Leitbildtext ist der Weg der Entwicklung eines Leitbildes. Diese erfolgt im Idealfall mit breiter Beteiligung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, wodurch die Auseinandersetzung über gemeinsame Ziele, Visionen und Zukunftsorientierungen gefördert wird. Während in früheren Zeiten die Herkunft der Mitarbeiterschaft aus einem einigermaßen geschlossenen katholischen Milieu eine gemeinsame Sprache und gemeinsame Grundüberzeugungen sicherten, ist dies heute kaum mehr der Fall. Im Interesse der Klienten beziehungsweise Kunden ist es in einer professionalisierten Landschaft sozialer Dienste notwendig, dass die fachliche Qualifikation der Mitarbeiterschaft im Zweifelsfall den Vorrang hat vor der weltanschaulichen Herkunft. Organisations-Leitbilder sind eine Möglichkeit für Caritasorganisationen, hier identitätsbildend zu wirken. „Weniger die Alltagsarbeit ist es, die zur Identifikation einlädt, mehr sind es Visionen und Zukunftsorientierung, die verbinden und motivieren. Das Leitbild gibt die Basis für die gemeinsame Zielorientierung, aus der sich die konkreten Zielvereinbarungen auf allen Ebenen ableiten. Insofern ist es auch die Voraussetzung für die jeweilige Qualitätspolitik des Unternehmens. Ebenso verdeutlicht es das die Organisation leitende Menschenbild, in-

dem es den Umgang von Führung und Mitarbeiterschaft prägt.“²⁸ Leitbilder können im Arbeitsalltag schnell „schubladiert“ werden.²⁹ Anders ist es mit den Medien des Qualitätsmanagements, die stärker in die alltägliche Praxis sozialer Arbeit eingreifen. Der Druck zu qualitätssichernden Maßnahmen kommt zum einen von öffentlichen Kostenträgern, zum anderen entsteht er aus einer zunehmend spürbaren Markt- und Konkurrenzsituation im Bereich sozialer Dienste. Die herkömmliche Frage nach dem spezifischen ‚Profil‘ von Caritasarbeit wird zunehmend abgelöst von der konkreteren Frage danach, was denn die spezifische Qualität kirchlich getragener Arbeit sei und wie man diese gewährleisten könne. In Deutschland haben der geschäftsführende Vorstand des Deutschen Caritasverbandes und die Leitung des Diakonischen Werkes ein gemeinsames Vorgehen beider Verbände in Bezug auf Qualitätssicherung, Qualitätsentwicklung und Qualitätsmanagement vereinbart: „Es sollen gemeinsame Positionen zu den christlich orientierten Grundlagen und Standards von Qualität bei Caritas und Diakonie entwickelt und in Qualitätsleitlinien gefasst werden.“³⁰ Bereits vorhandene Qualitäts-Handbücher³¹ zeigen, dass hier tatsächlich auch sehr grundlegende Aspekte der Wertorientierung und des Menschenbildes angesprochen werden. Indem diese schriftlich in Handbücher festgelegten Qualitätsleitlinien und Standards richtungweisend für die alltägliche Arbeit

²⁸ Schröder 1997, 212.

²⁹ Vgl. A. Heller, Wir wollen Leisten lernen, denn im Dienen sind wir schon ganz gut! Chancen und Risiken von Leitbild-Entwicklungen in kirchlichen Organisationen, in: Caritas 98 (1997) 13.

³⁰ Zit. nach: M. Lehner, Qualität und christlicher Anspruch, in: neue caritas 102 (2001) 3, 18.

³¹ Vgl. etwa: Diakonisches Institut für Qualitätsmanagement und Forschung gGmbH (DQF) Bundesrahmenhandbuch Diakonie-Siegel: Pflege. Leitfaden für die Altenhilfe und ambulanten Dienste, Stuttgart 2000.

werden, sind sie – zumindest für die Mitarbeiterschaft – sehr konkrete Ausprägungen kirchlicher Sozialverkündigung.

Wissen, wovon man redet

Wer Bedenken hat, den Begriff kirchlicher Sozialverkündigung so weit auszudehnen, der muss doch anerkennen, dass für die Formulierung der offiziellen kirchlichen Sozialverkündigung neue Wege gegangen werden. Die Dokumente der ‚klassischen‘ Katholischen Soziallehre wurden mehr oder weniger im stillen Kämmerchen unter Mitarbeit bewährter Fachleute und Theologen vorbereitet und dann promulgiert. Nachdem die US-amerikanischen Bischöfe in den 1980er Jahren einen Wirtschaftshirtenbrief auf Basis eines breiten Konsultationsverfahrens erstellt hatten, wurde diese partizipative Methode der ‚Produktion‘ kirchlicher Soziallehre auch in den deutschsprachigen Ländern zur Norm. Ein erstes Beispiel dafür stellte die Vorbereitung eines Sozialhirtenbriefs der österreichischen Bischöfe in den Jahren 1988/89 dar.³² Das bislang wohl größte Projekt dieser Art war das 1997 veröffentlichte „Gemeinsame Wort“ der Kirchen in Deutschland mit dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, dem ab 1994 ein breiter Konsultationsvorgang vorausging. „Noch nie wurde die gesellschaftspolitische Kompetenz der Laien so stark genutzt wie in diesem Dialogprozess,

noch nie kam einer sozialetischen Offensive der Kirchen soviel Medienresonanz zu“, urteilt der Sozialethiker Matthias Sellmann.³³ Der Deutsche Caritasverband und verschiedene andere sozial engagierte Initiativen haben durch ihre Teilnahme an diesem Dialog kirchliche Sozialverkündigung mitgetragen und mitgeprägt.

Beschränkte sich bei diesem ‚Gemeinsamen Wort‘ das Spektrum der Ökumene auf die Katholische Kirche und den Rat der Evangelischen Kirche, so ist das aktuelle ‚Projekt Sozialwort‘ in Österreich eine gemeinsame Initiative von insgesamt 14 christlichen Kirchen. Wenn dabei in einer ersten Phase anhand einer Erhebung der sozialen Praxis der Kirchen eine Standortbestimmung vorgelegt werden soll, die dann die Basis für einen Sozialbericht darstellt, so ist dies zweifellos eine Chance, Sozialverkündigung wieder stärker aus den Erfahrungen sozialer Arbeit heraus zu gestalten. Nicht nur die Caritas Österreich hat sich auch mit einer ausführlichen Stellungnahme an diesem Konsultationsprozess beteiligt,³⁴ auch viele andere soziale Initiativen auf lokaler und regionaler Ebene haben ihre Erfahrungen eingebracht. Wieweit diese Vielfalt tatsächlich in einen endgültigen Text eingearbeitet werden kann, bleibt abzuwarten. Der Ansatz jedoch ist beispielhaft, denn eines ist deutlich zu sagen: Eine Soziallehre, die nicht aus der Praxis sozialen Handelns schöpft, droht von einer Sozial-Leere gekennzeichnet zu sein.

³² Vgl. O. Stütz, Den Sozialhirtenbrief vorbereiten, in: ThPQ 138 (1990) 35–42.

³³ M. Sellmann, Bericht über die 7. Tagung des Forum Sozialethik, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 39. Band/1998, 226. Zum ‚Gemeinsamen deutschen Wort‘ vgl. den Beitrag von M. Heimbach-Steins in diesem Heft.

³⁴ Vgl. Kathpress vom 31.1. 2001.

FERDINAND REISINGER

Alles vergebliche Liebesmüh?

Zur Soziallehre der Kirche und zu ihrer praktischen Umsetzung¹

Seit 110 Jahren entwickelt die katholische Kirche eine eigenständige kirchliche Soziallehre. Hat diese Einfluss auf politische Entwicklungen? Der Linzer Professor für Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie fragt nach dem Selbstverständnis dieser theoretischen Bemühungen und nach den Wegen, auf denen diese zu einer veränderten Praxis führen. (Redaktion)

Der derzeitige österreichische Sozialminister wurde vom zuständigen Referatsbischof gefragt, ob er den „Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe“ (1990) kenne; und dieser antwortete unumwunden, davon noch nie Kenntnis bekommen beziehungsweise genommen zu haben.

Als Insider im kirchlichen Metier möchte man glauben, dass dies schlechterdings nicht möglich sei, dass „die Welt“ von solchen „Impulsen“ und „Ereignissen“ keine Kunde hat. Aber nicht nur in Bezug auf das Frühere sollte man erstaunt reagieren. In Österreich läuft derzeit ein „Prozess zu einem ökumenischen Sozialwort“; aber selbst von aktiven Gläubigen bekommt man die Meldung, davon noch nie etwas gehört zu haben.

Die Soziallehre der Kirche (SLK) hatte und hat es ganz offensichtlich nicht leicht, sich mit ihrer Absicht und ihren Inhalten verständlich zu machen beziehungsweise ihr Ziel zu erreichen. Wahrscheinlich wäre es auch zu einfach gedacht, in ihr so viel Überzeugungspotential zu vermuten, dass sie sich „wie von selbst“ auswirken und umsetzen könnte.

Wie weit ist es also her mit der politischen Relevanz kirchlicher Sozialworte? Was taugen sie, wenn sie entweder gar nicht ankommen oder gleich wieder verhallen?

1. Der mühsame Weg zum rechten Dienst der Lehre

Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass das ihr Anvertraute, das Evangelium und der Schatz des Glaubens, nur mit Mühe Zugang zu den Zeitgenossen findet (vgl. schon Paulus auf dem Areopag, Apg 17,32).

Die Soziallehre der Kirche – die mit dem Evangelium und der Glaubensbotschaft zu tun hat, aber nicht damit identisch ist – steht anscheinend vor noch größeren Vermittlungs- und Umsetzungsproblemen. Die Sozialbotschaft erwächst nicht direkt aus den höchstpersönlichen Äußerungen aus Jesu Mund. Sie ist eine im Abstand von ca. 2000 Jahren formulierte kirchliche Reflexion, also eine Theorie: die „Analyse der geschichtlichen Praxis im Licht des Evangeliums“. Soll eine solche Theorie (Anschauung, Deutung, Vorgabe) aber kommunikabel, relevant und verantwortbar sein, muss sie nicht

¹ Der Beitrag sei in Dankbarkeit Prof. Dr. Walter Suk (1921–2001) gewidmet, dem großen Motor „sozialer und politischer Erwachsenenbildung in kirchlicher Trägerschaft“.

nur ihre eigene Herkunft, sondern auch das Feld der zeitgenössischen wissenschaftlichen Analysen und Sozialentwürfe kennen und sich dem Wettbewerb der Argumente stellen (können). Die offizielle SLK (besonders in den großen Sozialzyklen der letzten 110 Jahre) wusste stets um die Übersetzungs- und Vermittlungsschwellen, die es auf dem Weg zu den Menschen gibt. Darum war zunächst nicht das Wort der Bibel als Argumentationshilfe im Vordergrund, das man ja bei einem Gesprächspartner, der nicht der eigenen Gemeinschaft angehört, nicht als Autorität voraussetzen kann; deshalb sah man in der naturrechtlichen Begründung, die – so meinte man – von allen akzeptiert werden kann, die Basis eventueller Verständigung und Übereinkunft. Aber geht auf diesem „anonymen Weg“ nicht das Spezifische, das Proprium christlicher Weltansicht verloren? Die Rückfrage auf die Verankerung der SLK in der Mitte des christlichen Glaubens konnte damit nicht ausbleiben.

Schritt um Schritt

Das erste Sozialrundschreiben „*Rerum novarum*“ (1891) verstand sich als selbstbewusstes „Sofortprogramm“; doch schon „*Quadragesimo anno*“ (1931) war um eine systematische Rückkopplung sowohl auf den Glauben wie auf die Vernunft bemüht.

Die grundlegende Vergewisserung auf das Selbstverständnis der Kirche in politischen und sozialen Belangen geschah am II. Vatikanischen Konzil, besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965)². Aus den Erfahrungen der (jüngeren) Geschichte war

klar geworden, dass es eine unmittelbare Zuständigkeit der Kirche in allen die Welt anlangenden Dingen nicht (mehr) geben kann (GS 36: „Autonomie der irdischen Sachbereiche“). Die Kompetenz der Kirche (das heißt ihrer Repräsentanten im Klerikerstand) und damit auch die Möglichkeit, ihren Dienst an der Welt zu leisten, wird schrittweise eingeschränkt, ja zurückgenommen (bes. GS 43–45). Praktisch besehen bedeutet das eine Arbeitsteilung und Differenzierung (eine Unterscheidung zwischen dem, was Sache der Verkünder, und dem, was Aufgabe der engagierten Laien ist). Das inkludiert aber auch, dass es keine „Politik eines verlängerten Arms der Kirche“ (durch eine bestimmte Partei) mehr gibt, dass vielmehr mit der Eigenverantwortung aller politisch Verantwortlichen zu rechnen ist. Die Laien „dürfen von den Priestern Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grad kompetent, dass sie in jeder zuweilen auch schwierigen Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten“ (GS 43). Der Pluralismus und die komplexen Sachverhalte der Welt von heute erfordern eine noch weiter gehende Differenzierung: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in ihrer konkreten Situation nahe legen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit bei gleichen Fragen zu einem anderen Urteil kommen“ (ebenda). Die Konsequenz ist deutlich: „Es müsste klar blei-

² Vgl. dazu: F. Reisinger, „Engagierte Unaufdringlichkeit“. Zum Stil der Kirche nach *Gaudium et spes*. In: W. Krieger/A. Schwarz (Hg.), *Kirche in der Welt von heute. Ein kritisches Verhältnis*. Wien 1996, 79–104.

ben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und für seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (ebenda).

Der Erwartung, die SLK enthalte so etwas wie Patentrezepte zur Lösung politischer Fragen, ist damit eine Absage erteilt (vgl. neben GS 40–46 auch GS 76). Keine Gruppierung oder Partei – so christlich sie sich auch selber nennen oder wähnen mag – wird sich darum allein für die authentische Umsetzerin oder Verwirklicherin der SLK fürderhin ausgeben können.

In „*Octogesima adveniens*“ (1971) wird das Selbstverständnis des kirchlichen Anspruchs erneut thematisiert; dabei wird die „Leistungsfähigkeit“ einer zentralen (Lehr-) Instanz gehörig hinterfragt; Orts- und Zeitbezug sind konstitutiv bei der Entwicklung der SLK zu berücksichtigen; ansonsten verliert die Theorie ihre Erdung, und die beste Botschaft kann dann nicht adäquat zum Antwortangebot auf herrschende Fragen werden.

Im Reifungsprozess des Selbstverständnisses der Kirche seit dem Zweiten Vaticanum, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Befreiungstheologien, entwickelte sich neben der neuen Sicht der Sendung auch ein anderer Sprach- und Argumentationsstil; nicht nur behauptend, sondern auch fragend will sie sich in Gespräch bringen: „Was denkt die Kirche vom Menschen? Welche Empfehlungen scheinen zum Aufbau der heutigen Gesellschaft angebracht? ... Auf diese Fragen erwartet man Antwort. Von da wird klarer in Erscheinung treten, dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so dass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“

(GS 11/3, auch 36 FN 90). Kirche sieht sich also als eine Glaubens- und Praxisgemeinschaft mit Sozial- und Politikrelevanz, darüber hinaus aber im Kern als eine religiöse Institution. Diese „Sendung“ recht zu verstehen und verständlich zu machen ist stets eine implizite Aufgabe und Herausforderung. Trotz vieler theologischer, fachwissenschaftlicher und anderweitiger Reflexionshilfen herrscht über die Lösung dieser Kompetenzfragen keine einhellige Übereinstimmung. Die Christen sind in die Standards demokratischen Zusammenwirkens (das heißt tauglicher Beiträge wie respektvoller Toleranz) zuweilen noch nicht zureichend eingeübt. Und auch das amtliche Reden mancher Hirten fällt nicht selten in ein vorkonziliares Muster des Unmittelbar-beeinflussen-Wollens zurück.

Papst Johannes Paul II. wagt gerade in seinen (drei) Sozialzyklen einen Brückenschlag: Er wendet sich einerseits konkreten Themen zu (wie Arbeit, Menschenrechten u.a.), will andererseits den Wortlaut des Evangeliums als Argumentations- und Motivationshilfe einbeziehen.

Der nächste Schritt

Dieser Papst ist bestrebt, noch einmal so etwas wie eine Summe der bisherigen SLK (mehr oder weniger mit Katechismuscharakter) zu präsentieren. Das Anliegen und die Absicht sind zu verstehen; aber überzieht ein solches Vorhaben nicht die tatsächliche und praktikable Möglichkeit? Sollen auf solche Weise nicht die mühseligen Strecken „vom Wort zur Tat“ (wieder) verkürzt werden? Mit anderen Worten: Steht die SLK dann nicht wieder sehr unmittelbar vor der Gefahr, als ideologisches Instrument in Position(en) gebracht zu werden? Und vergibt man

damit nicht die Chance, als theoretisch relevantes Potential ernstgenommen zu werden?

Die Frage, die für kirchliche (das heißt amtliche) Lehre(r) akut bleibt, ist also diese: Wie stimmig (soll heißen: richtig und wahr) kann die SLK einerseits sein, wie konkret kann sie andererseits werden? Am Puls der Zeit („zeitgerecht“) kann und soll sie freilich auch dann sein, wenn sie keine spezifischen (Einzel-)Antworten vorlegen will, sondern Entwicklungen diagnostizieren hilft und ins Prinzipielle gehende Koordinaten namhaft macht; so etwas zu bieten, beansprucht die SLK seit langem. Die Weiterentwicklung der SLK hängt damit aber auch davon ab, wie lernbereit sie selber ist. Das Zweite Vaticanum hat in der Beschreibung der Relation zwischen Kirche und Welt in GS einen gangbaren Weg gewiesen: Das Verhältnis ist als ein wechselseitiges („pro invicem“) zu sehen: Es gibt einerseits die „Hilfen, welche die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte“ (GS 42, auch 41 und 43); es bedeutet aber auch, aufmerksam zu sein auf die „Hilfen, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“ (GS 44). Solche Reziprozität betrifft freilich nicht nur das „Innen und Außen“, es betrifft auch das Spiel der Kräfte zwischen „oben und unten“, zwischen Lehrautorität und praktischer Kompetenz.

2. Wenn die Kirche mit praktischer Kompetenz (von unten) rechnet ...

Es zählt nach wie vor zum gesunden Auftreten und Wollen der Kirche(n), nicht einfach nur im privaten Bereich Einfluss nehmen zu wollen (– und da vielleicht nur den „religiösen Bedarf“ stillen zu helfen). Das Konzil hat sich diesbezüglich deutlich genug ausge-

sprochen: „Die Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit“ (GS 43/2). Der Öffentlichkeitscharakter des Christlichen kann und soll nicht minimiert werden; die Relevanz und das Einflusspotential christlicher Impulse könnten freilich optimiert werden. Das wäre u. a. auch dadurch möglich, dass das Spiel der Kräfte in der Kirche selber entkrampft(er) würde, dass ein gegenseitiges Aufeinander-Hören Platz greift, dass man nicht nur miteinander, sondern auch aneinander zu lernen gewillt ist.

In Bezug auf die Weiterentwicklung der Sozialkompetenz (das heißt der Wettbewerbsfähigkeit!) von Kirche gibt es seit einiger Zeit ermutigende Schritte und Beispiele:

Die Bischofskonferenzen mancher Länder beziehungsweise Kontinente haben für ihre pastoralen Planungen und Strategien neue Methoden entwickelt und erprobt, die den Blick auf die realen Gegebenheiten zur Voraussetzung für alles weitere Planen machen.

Die lateinamerikanischen Konferenzen von Medellin (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) waren wegweisend; die römischen Instanzen haben – auf ihre Art – darauf reagiert, – schrittweise aber auch gelernt. Die US-amerikanischen Bischöfe haben ein eigenes Verfahren für die Veröffentlichung von „Hirtenworten“ eingeübt; der Wirtschaftshirtenbrief („Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ [1986]) war ein Produkt von Vorlagen und Antworten, von Thesen und Anti-Thesen, von Zur-Diskussion-Stellen und Auf-Reaktionen-Hören.³

Als ein Experiment, aber auch als ein gelungenes Unternehmen darf der „Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe“ (SHB 1990) gelten: An der

konzeptionellen Entwicklung dieses „Prozesses“ waren nicht nur Fachleute aus den Sozialwissenschaften beteiligt, sondern auch Experten der Erwachsenenbildung. Die Überzeugung war gereift, dass mit einem bischöflich-autoritativen Wort zu politischen Fragen „kein Staat mehr zu machen“ ist; soziale und politische Überzeugungen wachsen nicht einfach durch Vorlage von „weisen und klugen Worten“, sie müssen auf einen Boden fallen, der aufnahmebereit ist.

So ging dem Dokument des SHB 1990 ein Prozess voran, der durch einen „Basistext“, der kratzbürstige Fragen und Thesen enthielt, angeregt und ins Laufen gebracht wurde. Das Volk (in der Kirche und darüber hinaus) sollte aufgeweckt, zu Wort gebeten werden; „die Bischöfe wollen hören, was die Leute bewegt“; und das Hirtenwort sollte dann die Sorgen des Volkes und des Landes „vom Evangelium her beleuchten“, wie der Referent für Sozialfragen in der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischof Maximilian Aichern, einmal formulierte. Es ging um Themen wie die sich rasch ändernde Arbeitswelt, um Grundversorgung für alle, um die Geschlechterrollen („die Armut ist weiblich“) u. a. m. Und das gläubige Volk wurde tatsächlich munter, lieferte Eingaben zuhauf; aus der Fülle wurde ein Resümee formuliert, mit dem sich die Bischöfe ausführlich beschäftigten; unter fachkundiger Begleitung wurde eine Antwort entwickelt, welche die Aktualität der Themen für Österreich präziserte, die aber auch die Position der amtskirchlichen Vorgaben integrierte.⁴ Dieser

Hirtenbrief ist eine Mischung aus aktueller Diagnose, prinzipiellen Positionsbestimmungen und prophetischer Motivation; der Prozess war zum einen eine Schulung für sozial und politisch Interessierte, zum anderen aber auch für die Bischöfe; es wurde spürbar, dass es lohnt, sich (im guten Sinn) zusammenzustreiten, ehe man mit gemeinsamer Unterschrift ein wegweisendes Wort promulgiert.

In Deutschland wurde mit dem Kirchenschreiben „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) ein ähnliches Unternehmen auf den Weg gebracht; die Beteiligung der Basis war bescheidener; der Prozess wurde aber auf ökumenischer Ebene (das heißt von katholischen und evangelischen Kirchen gemeinsam) durchgeführt; dass Derartiges möglich ist, stellt auch ein Stück Wandlung im Kirchenverständnis dar.

Ausgelöst durch den „Dialog für Österreich“ (Salzburg, 1998) wurde auch in diesem Land ein neues Sozialwort auf den Weg gebracht; da dieses Vorhaben ebenfalls als ökumenisches Unternehmen der 16 in Österreich wirkenden Konfessionen anvisiert ist, bedeutet dies Risiko und Zuversicht in einem. Im ersten Schritt wurden (im Winter 2000/2001) die bestehenden kirchlichen Aktivitäten im sozialen Bereich erhoben; aus der Summe der Meldungen wird bis Herbst 2001 ein „Sozialbericht“ erstellt, und auf dieser Basis soll ein gemeinsames Wort entstehen – zu den aktuellen politischen Fragen des Volkes, nicht weniger aber auch zur Selbstverpflichtung der Kirche(n).

³ Weitere Hirtenworte, zum Beispiel ein Hirtenwort zur Frauenfrage, wurden von der römischen Kurie in dieser Weise nicht mehr gutgeheißen.

⁴ Genial zu nennen ist die Formulierung des Titels: „Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben“; die beiden Teile des Titels sind kongruent den Themen von „Laborem exercens“ und „Sollicitudo rei socialis“; die Hand des führenden Redaktors (P. Johannes Schasching SJ) ist unverkennbar!

Auch dieses Projekt ist ein Wagnis, auf das man sich eingelassen hat, obwohl die konkreten Schritte des Vorgehens noch nicht restlos geklärt sind (zum Beispiel die Frage, wer das Schlussdokument unterschreiben wird). Solches Vorgehen erwächst aus der Überzeugung, dass sich die notwendigen Schritte nicht vorweg theoretisch bestimmen lassen, dass sich vielmehr während des Handelns und aus den Taten selber auch die notwendigen Einsichten und Maßnahmen ergeben. Der Lernprozess für Handlungs- und Veränderungsstrategien ist also in der Praxis situiert, ohne dass es eine prinzipielle Aversion gegenüber theoretischen Anstrengungen gäbe. Im gleichzeitigen und permanenten Mit- und Ineinander von Einsicht und Bewähren-Wollen, von kritischem Beurteilen und Veränderung-Einfordern soll die „Wahrheit wachsen, die frei macht“. Auf solche Weise möchte(n) die Kirchen nicht nur am Puls der Zeit sein, sondern auch auf dem Weg, der nicht an den Menschen vorbeiführt. So sollen die Belastungen (zumal der „kleinen Leute“ nicht verschwiegen und Entwicklungen angesprochen werden, die durch die marktwirtschaftlichen und politischen Weichenstellungen erfolgt sind (zum Beispiel Privatisierungswelle, neue Pensionsregelungen, Krankenversicherung Änderung der Ladenschlusszeiten, Gefährdung des arbeitsfreien Sonntags). Natürlich bleibt es fürderhin schwer bis unmöglich, nachzuweisen, ob Veränderungen bei politischen, wirtschaftlichen oder öffentlichen Entwicklungen (mehr oder weniger oder allein) auf Grund von kirchlichen oder christlich motivierten

Interventionen geschehen; in dem Maße, in dem Impulse aus gemeinsam entwickelter Anschauung kommen und soweit sie nicht mehr mit (amts-)kirchlichem Etikett versehen sind, werden auch die Auswirkungen nicht mehr auf einen einzigen Impulsgeber rückführbar. Auch kirchliche Initiativen benötigen Partnerschaften, um überhaupt gehört zu werden und Relevanz zu erlangen (zum Beispiel die „Allianz für den Sonntag“, wie sie sich derzeit formiert); dabei sind solche Partnerschaften (zum Beispiel mit der Gewerkschaft) nicht unumstritten, weil Kirche(n) sich damit auch (wenigstens einen Schritt weit) in parteipolitische Optik begeben (beziehungsweise dort vereinnahmt werden).

Die Kirche steht damit vor der Herausforderung, Profil zu zeigen, damit sie nicht nur als „Gewerkschaftserersatz“ oder als „caritative Auffanggesellschaft“⁵ missverstanden wird. Inmitten der komplexen Konstellationen wird erkennbar und spürbar, was die Rede der Kirche taugt und bewirkt, wie sie sich selber – mehr oder minder glaubwürdig ob der eigenen (Nicht-)Verwirklichung ihrer Impulse und Imperative – präsentiert. Die Erscheinung der Kirche ist in die Bewährung gerufen: tat-sächlich, das heißt in Wort und Tat, also auch in der Fähigkeit, Worte und Taten nicht all zu weit auseinanderklaffen zu lassen.

3. Von den didaktischen Mühen der Umsetzung oder: „Weil sich Prinzipien nicht melken lassen“

Radikale Kritiker unterstellen gern, dass die Reflektierenden⁶ die Dinge auf

⁵ Caritaspräsident Franz Küberl bei einer Tagung der österreichischen Pastoraltheologen am 9. März 2001 in Salzburg.

⁶ Denen auch ein Interesse daran attestiert wird, die Verhältnisse zu stabilisieren.

eine so hohe theoretische Ebene bringen wollen, dass sie nicht mehr in Praxis ausarten können. Aber und fürwahr: „Eine Theorie, die nicht dem Leben dient, verdient nicht zu leben“; sie wird sich in unseren Zeiten, in denen die Praxisrelevanz zur Genüge abgefragt wird, auch nicht behaupten können. Die beste Fachkompetenz ist freilich folgenlos, wenn ihr nicht eine kommunikative Kompetenz, eine Vermittlungs- und Umsetzungsfähigkeit zur Seite steht. Da gab es und gibt es auch derzeit ein Manko (um nicht zu sagen Vakuum) in den katechetischen und didaktischen Fähigkeiten in der kirchlichen Verkündigung beziehungsweise bei VerkündigerInnen, zumal was den Bereich der SLK anlangt.

Im Feld der „politischen Bildung“, im Schulbereich, kommen diese Fragen zur Sprache, wenn und sofern sie im Religionsunterricht thematisiert werden. Die Erarbeitung von brauchbaren Materialien (für Schüler wie für Lehrer) lässt zu wünschen übrig; Behelfe werden zumeist mit Verspätung zur Verfügung gestellt oder von Lehrenden nicht ernsthaft rezipiert. Das Wegweisende an den eher progressiven Sozialzyklen von Papst Johannes Paul II. wird oft (in antirömischen Affekt) ignoriert. Natürlich bleibt es eine schwierige schulische Aufgabe, grundsätzliche Fragen (zum Beispiel über den Menschen als arbeitendes Wesen) schüler- (oder auch erwachsenen-)gerecht zu buchstabieren. Es gehört zum gängigen Schulrepertoire im katholischen Bereich, dass man einmal von den vier Sozialprinzipien der SLK gehört hat; aber wem gelingt es schon, Solidarität und zumal die Subsidiarität in ihrem konkreten Anspruch und in

ihrer Tragweite zu verdeutlichen? Zumeist flüchten die Lehrenden in singuläre Beispiele; diese sind dann aber oft nicht aussagekräftig genug, um zu weitreichenderen Konsequenzen oder gar Haltungen zu führen.

Mit solcher Kritik soll keineswegs unterstellt werden, dass es bei SchülerInnen keine Lebenskompetenz gäbe, dass die jungen Leute nicht ebenso in der Lage wären, mitzuhelfen, die SLK weiterzudenken, in Zukunftsdimensionen hinein zu verlängern. Wenn von Sozialethikern neuerdings zusätzliche Sozialprinzipien ins Gespräch gebracht werden wie „Option für die Armen“⁷ oder „Nachhaltigkeit“⁸, so sind es gerade junge Leute, die daran ihr Interesse entfalten.

Freilich bedarf es für eine „nachhaltige Bildung“ der nötigen Geduld und Beharrlichkeit, um zu erspüren, welche Relevanz in fundamentalen Prinzipien liegt. Oswald von Nell-Breuning hatte im Kontext seines langen Lebens allen Grund dazu, deutlich zu unterstreichen: „Prinzipien lassen sich nicht melken“! Sie zu artikulieren beziehungsweise deutlich zu machen, ist mühsam, zumal für jene, die nicht einfach indoktrinieren oder „ideologisch schulen“, die nicht manipulieren oder das kritische Rück- und Querfragen nicht einfach ausschalten wollen.

Bildung – aber wie?

Die „Soziale und politische Erwachsenenbildung in kirchlicher Trägerschaft“, wie sie in Österreich etwa durch die Katholische Sozialakademie (KSÖ, Wien) oder durch das Sozialreferat der Diözese Linz seit Jahrzehnten betrieben und gefördert wird, weiß von Erfolgen ihrer Bemühungen kaum

⁷ V. Zsifkovits, Grundprinzipien der Katholischen Soziallehre, in ThPQ 138 (1990) 24f.

⁸ M. Vogt, bei einem Forschungsgespräch am IFZ in Salzburg am 26.10.2000.

ein begeistert Lied zu singen; und dennoch ist es gut und richtig, dass es Institutionen gibt, die gerade als „Vermittler zwischen Wort und Tat“ wirken, Initiativen und Programme, die erwähnenswert sind und mehr Beachtung verdienen würden, als ihnen (im pastoralen Alltagsgeschehen) entgegengebracht wird.

Wenn im Rahmen des Prozesses zum „ökumenischen Sozialwort“ die verschiedenen kirchlichen Aktivitäten aufgelistet werden, so dürfen gerade jene Bildungskurse nicht ausgeklammert oder übersehen werden, die sehr wohl mit der Praxis der Kirche im sozialen Bereich zu tun haben. Gerade in der theoretisch-praktischen Vermittlung können jene fragwürdigen Themen und neuralgischen Punkte dingfest gemacht werden, an denen eine Gesellschaft krankt.

Eine davon ist die zunehmende Unübersichtlichkeit in den gesellschaftlichen und politischen Konstellationen. Wie kann man der sich hier breitmachenden Verunsicherung begegnen? Die übliche Reaktion ist Verängstigung oder prinzipielle Zurückweisung; dies aber blockiert gerade die Veränderung. Erforderlich wäre eine andere Haltung, eine Befähigung, die Thomas Morus beschrieben hat als „eine klare Sicht, dass uns das Böse, das wir zu sehen bekommen, nicht in Schrecken jagt, dass wir vielmehr in der Lage sind, die Dinge wieder ins rechte Lot zu bringen“.⁹

Beispiele orientierungsgebender Erwachsenenbildung

Zwei Beispiele (aus meinem persönlichen Erfahrungs- und Arbeitsbereich) sollen hier noch genannt werden, an denen ich gelernt habe, wie SLK aus

ihrer schriftlich-satzhaften Existenz übergeführt werden kann in ein „visuelles Erlebnis“:

Über Auftrag der sozialen Kommission der BAKEB (Bundesarbeitsgemeinschaft für kirchliche Erwachsenenbildung)¹⁰ entstand vor ca. zehn Jahren eine „Soziallehre-Werkstatt“, die für Bildungsveranstaltungen zur Verfügung gestellt werden konnte. Sie bestand – neben einem Medienkoffer – zur Hauptsache aus Schautafeln, die in drei „Bildungsräumen“ gruppiert, das heißt aufgestellt werden konnten. Der erste Raum sollte konzentrieren und informieren; er bringt im Bild der Weltkugel (die durch das Kreuz in vier Teile aufgeteilt ist) die Grundbotschaft: „Die Soziallehre der Kirche zeigt Unrecht auf und bietet Orientierungen zur Gestaltung der Gesellschaft“. Eine Tafel beschreibt kurz die wichtigsten Sozialdokumente, wobei zum Lesen und Verstehen eine Voraussetzung entscheidend ist: die neueren Texte bauen auf den früheren auf; die Tafeln sind also prinzipiell von unten, das heißt von der Basis her zu lesen. Dieses Prinzip gilt auch für die „Perspektiven“: von unten nach oben: 1. Wie sind die Verhältnisse? 2. Wie ist das Verhalten? 3. Wie kommt es zu Konflikten? 4. Wie kann es anders werden? Leitideen.

Der zweite Erlebnisraum bringt die vier klassischen Sozialprinzipien zur Sprache, und zwar durch vier Tafeln, die im Quadrat beziehungsweise einander gegenüber aufgestellt sind: Personalität gegenüber Gemeinwohl, Solidarität gegenüber Subsidiarität; die Prinzipien sind durch Bodenmarkierungen so verbunden, dass ein Koordinatenkreuz entsteht; in der Behandlung der einzelnen Prinzipien wird

⁹ Zu finden auch im „Gotteslob“ unter Nr. 8/3.

¹⁰ Die BAKEB wurde vom Linzer Professor W. Suk initiiert und lange Jahre präsiert.

deutlich, dass eine Über- oder Unterbetonung einer Position das gesamte Koordinatensystem aus dem Lot bringt, dass also die Prinzipien in ihrer Summe und Integration in der Lage sind, das Gesellschaftsganze zu regulieren.

Ein zweites Beispiel für anschauliche Vermittlung waren die „Arbeitshilfen zur Enzyklika ‚Laborem exercens‘“, die P. Josef Kazda in mehreren Broschüren für Erwachsenenbildung und Schulen erarbeitet hat. Er entwickelte dazu „Visualisierungen“ der aktuellen Soziallehre, und dafür auch so etwas wie ein Logo, das einfach, treffend und offen zugleich ist.



Im Kommentar zu diesem „Bild“ heißt es bündig: „Dieses Zeichen ist so zu verstehen: Die katholische Soziallehre hat einen klaren Standpunkt anzubieten, aber nicht die Sicherheit, alles zu wissen. Sie bleibt offen für neue Erkenntnisse und für Andersdenkende“.¹¹

Der Hinweis auf solche (wie mir scheint gelungene) Beispiele soll Mut machen und jene Talente wecken und entdecken helfen, welche die trockenen Worte der Theorie in sprechende Bilder verwandeln können; es braucht die Fähigkeit zur Vereinfachung ohne Verkürzung, zur Verdeutlichung ohne Verfälschung.

Nur allzu leicht kommt das Postulat über die Lippen: „Es braucht nicht Worte, sondern Taten“; soll es sich aber bei Taten nicht einfach um Geschehnisse handeln, die von irgend einem Aktivismus gespeist sind, so kommt es darauf an, die jeweiligen Tätigkeiten auch

im worthaften Impuls zu begründen und das Geschehen(d)e vor der Vernunft zu rechtfertigen. Dabei bedeutet Begründung keineswegs die Etikettierung (das heißt „Herkunftsbezeichnung“). Es kommt bei den Impulsen aus der Botschaft der Kirche nicht darauf an, sie stets auf ihren ekklesialen Ursprung zurückzuführen; gültiges Qualitätssiegel ist allein der Ausweis, ob sich der Impuls als lebensdienlich erweist.

4. SLK mit Dienstcharakter

Die Wirksamkeit von Kirche im politischen, öffentlichen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich kann und will sich nicht (nur) in punktueller Hilfe erweisen. So wichtig das konkrete caritative Engagement (im Sinn von Hilfsdiensten der Organisation Caritas) allzumal ist, so kann sich doch die Weltverantwortung des christlichen Glaubens nicht darin erschöpfen. Die Welttätigkeit von gläubiger Inspiration und daraus erwachsender Praxis ist auch angewiesen auf die Kraft klärender Gedanken und überzeugungsfähiger Worte, nicht nur auf glaubwürdige Taten. Dass es sich dabei um Worte von Kirche(n) und/oder Taten von Christen handelt, muss dabei nicht so offensichtlich sein oder primär betont werden.

... wie das Salz ...

Der Impulsgeber für Kirche und christliches Glaubensleben, Jesus Christus, hat den Seinen eine bildliche Selbstbeschreibung gegeben: „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5,13 par). So wie es zum Wesen des Salzes gehört, sich ganz (das heißt bis zur „Selbstentwichtigung“

¹¹ KSÖ (Hg.), Evangelium für die Arbeit. Laborem exercens. Eine Übersetzung in die Umgangssprache, Wien 1985, 3.

und Selbstauflösung) zu riskieren, so können und sollen sich auch Christen (und die Kirche) weniger um sich selber kümmern als vielmehr um die Bedürfnisse der Mitwelt. Sich mit allem (mit Reden, Denken und Tun) einzubringen, könnte vieles bewirken: Salz kann vor Verderbnis und Fäulnis bewahren, es kann heilen, es kann Geschmack geben beziehungsweise den Eigengeschmack von Speisen hervorheben helfen, es kann Eingefrorenes auftauen – also in mancher Hinsicht dem Leben und dem Überleben dienen: allerdings in der richtigen Dosis und Anwendung, sonst würde es unbrauchbar und überflüssig, nicht mehr geschätzt und weggeworfen.¹²

Die SLK – als in Worte gefasstes Wissen, als Botschaft und als Motivationsimpuls – gehört zum Lebensdienlichen am Christentum. Sie darf sich aber den mühsamen Weg vom Wort zur Tat (und zurück!) nicht ersparen wollen. Das impliziert auch die Reflexion der komplexen Theorie-Praxis-Beziehung; es braucht die Schritte der (zweiseitigen) Vermittlung; das erfordert auch die Klärung von strukturellen Fragen im Selbstverständnis (Arbeitsteilung, Kooperationen), es braucht den Mut zur überzeugenden Vermittlung. Wenn das gelingt (– und selbst wenn es nicht ganz gelingt! –) ist „das alles – bei Gott – keine vergebliche Liebesmüh“!

¹² Dazu: F. Reisinger, „... Salz, nicht Pfeffer ...!“. Einiges über die gesellschaftliche Wirkkraft im Kirche- und Christsein, in: KA (Linz) 16 (1998) Nr. 1,3ff.

ARBEIT | ARMUT | EINE WELT | EUROPA | FRAUENPOLITIK | FREMDENFEINDLICHKEIT | FRIEDE | GEWALTFREIHEIT | GLOBALISIERUNG | GRUNDEINKOMMEN | GRUNDSICHERUNG | MIGRATION | POLITISCHE BILDUNG | SOZIALAUSGRENZUNG | SOZIALETHIK | SOZIALE GRUNDRECHTE | SOZIALPOLITIK | SOZIALSTAAT | WIRTSCHAFT | ZIVILGESELLSCHAFT

ksoe

Katholische
Sozialakademie
Österreichs

uni(n)formiert?

ANALYSEN

STELLUNGNAHMEN

ALTERNATIVEN

**ksoe-Nachrichten und
Stellungnahmen**

(11 x jährlich inkl. drei Dossiers)

**Probe-Abonnement
bestellen!**

Die nächsten drei Ausgaben kostenlos
(Probeabo endet automatisch)

Zu bestellen bei: ksoe | Katholische Sozialakademie Österreichs
A-1010 Wien, Schottenring 35/DG | Tel: 01-310 51 59, Fax: 01-310 68 28
mail to: office@ksoe.at, www.ksoe.at

ANDREAS SCHERMANN / PAUL SCHROFFNER

Projekt Ökumenisches Sozialwort – Soziallehre von unten?

Ein eindrucksvolles Experiment vereint derzeit die christlichen Kirchen in Österreich. Miteinander möchten sie ein gemeinsames Sozialwort entwickeln, in dieser Weise ein ökumenisches Zeichen setzen und konfessionell übergreifend Zeugnis geben. Unsere Autoren arbeiten verantwortlich bei diesem Prozess mit. Sie ermöglichen einen informativen Einblick in die gemeinschaftliche Suchbewegung und lassen zugleich unterschiedliche Motivationsstrukturen erkennen. (Redaktion)

Bereits bei der Delegiertenversammlung des Dialogs für Österreich in Salzburg im Herbst 1998 wurde ein ökumenisches Sozialwort angeregt. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) hat diesen Anstoß aufgegriffen. Leitend war das Anliegen, die gesellschaftliche Verantwortung der ChristInnen in Österreich gemeinsam wahrzunehmen. Dies erforderte einen Prozess, der auf breite Beteiligung angelegt ist, alle Kirchen miteinbezieht sowie auf eine Selbstverpflichtung der Kirchen abzielt.

Beim Christentag 1999 wurde vom ÖRKÖ bekanntgegeben, dass es ein gemeinsames ökumenisches Sozialwort in Österreich geben solle. Eine ökumenische Arbeitsgruppe fungierte ab diesem Zeitpunkt als Steuerungsgruppe, die Katholische Sozialakademie Österreichs (ksoe) wurde mit der Umsetzung des Projektes betraut. Im Jänner 2000 fand ein Impulstreffen statt, bei dem Interessierte eingeladen wurden, Ideen für die Umsetzung einzubringen. Der Beginn des Projektes wurde in der Folge mit 17. September 2000 festgesetzt, nachdem ein Start in

der turbulenten politischen Situation im Frühjahr 2000 das Projekt hätte gefährden können.

Hinter dem Projekt Sozialwort stehen drei Anliegen: Eine breite Beteiligung, eine öffentliche Auseinandersetzung sowie eine gemeinsame Stellungnahme der Kirchen. Die Konkretisierung dieses Anliegen soll in drei Phasen des Projektes erfolgen: Standortbestimmung¹, Sozialbericht und Sozialwort. Dazu gibt es drei entsprechende Texte.

Breite Beteiligung: Standortbestimmung

Die Kirchen beginnen bei sich selbst. In einer breiten Erhebung sind in der ersten Phase des Projektes soziale Initiativen und Einrichtungen zu einer kritischen Überprüfung ihrer Praxis eingeladen. Dabei werden auch die gesellschaftlichen Herausforderungen in den Blick genommen. Konkrete Fragen an die Initiativen sind: Was bewegt soziale Initiativen/Einrichtungen, was tun sie, womit haben sie zu kämpfen, was erwarten sie von den Kirchen und

¹ Vgl. *Katholische Sozialakademie Österreichs* (Hg.), *Projekt Sozialwort. Eine Initiative der christlichen Kirchen in Österreich. Phase 01: Standortbestimmung*, Wien 2000.

von der Gesellschaft? Dabei wird auf eine breite Beteiligung von sozialen Initiativen und Einrichtungen gesetzt: Eine-Welt-Initiative, Einrichtung der Flüchtlingsberatung, der Caritasaus-schuss einer Pfarrgemeinde, die bundesweit tätige Diakonie Österreich, ein Ordensspital etc. Sie alle sind durch ihre Praxis in sozialen Fragen kompetent und glaubwürdig. Sie formulieren aus ihrer Sicht die anstehenden gesellschaftlichen und sozialen Herausforderungen. Als anregender Text für diese kritische Selbstreflexion dient der aktivierende Fragebogen „Standortbestimmung“².

Mehr als 10.000 „Standortbestimmungen“ sind österreichweit in allen 14 christlichen Kirchen verteilt worden. Soziale Initiativen und Einrichtungen aus allen Kirchen haben sich beteiligt. Bis Anfang März 2001 sind gut 550 Einsendungen im Koordinationsbüro der ksoe eingelangt. Stellungnahmen gab es von kleinen sowie großen Initiativen und Einrichtungen aus den unterschiedlichsten Bereichen: Gefangenenbetreuung, ArbeitnehmerInnenpastoral, Frauenorganisationen, Bildungsbereich, Ökologie, Hospiz u. v. a. m.

Öffentliche Auseinandersetzung: Sozialbericht

In einem nächsten Schritt werden die gesammelten Ergebnisse von Phase 01 ausgewertet. In Form eines „Sozialberichts“ werden sie am 12. September 2001 der Öffentlichkeit vorgestellt. Dabei haben sich einige Themenblöcke herauskristallisiert: Arbeitswelt, soziale Sicherung, AsylwerberInnen und MigrantInnen, Beziehungen – Familie, Generationenfrage, Ökologie und Schöp-

fungsverantwortung. Darüber hinaus werden Schwierigkeiten der Initiativen bei ihrer Arbeit, Wünsche und Forderungen an die Kirchen(leitungen), sowie die Problematik des ehrenamtlichen Engagements thematisiert.

Damit ist die Grundlage für den nächsten Schritt, eine öffentliche Diskussion gelegt. Diese Dokumentation zur sozialen Lage in Österreich und der Praxis der Kirchen dient folgenden Anliegen:

- der Auseinandersetzung um die Entwicklung in Wirtschaft und Politik, Staat und Zivilgesellschaft,
- dem Gespräch der kirchlichen Initiativen und Einrichtungen mit ihren konkreten AktionspartnerInnen,
- der Neuorientierung der kirchlichen Praxis im gesellschaftlichen Kontext.

Die Kirchen möchten mit diesem Schritt aufzeigen, was sie auf sozialem Gebiet tun, und ihre Vorstellungen und Werte in eine öffentliche Auseinandersetzung einbringen. Sie lassen sich kritisch anfragen, wie umgekehrt Politik und Gesellschaft mit konkreten Vorschlägen und Forderungen konfrontiert werden.

Im April 2001 haben etwa 60 Personen aus den verschiedenen Kirchen im Rahmen eines Impulstages Ideen gesammelt und Projekte entwickelt, um den „Sozialbericht“ ins Gespräch zu bringen. Die Diskussion, die jedenfalls ein ganzes Arbeitsjahr dauern wird, soll durch vielfältige und kreative Formen belebt werden: Die Vorschläge reichen vom „Forum Theater“ über Events, Rundenbehalte bis hin zum Sozialkabarett. Kirchliche Initiativen und Gruppen sind eingeladen, sich in dieser Phase kreativ einzubringen.

² Vgl. ebd., 8f.

Gemeinsame Stellungnahme: Sozialwort

Die Auswertung der Ergebnisse der Standortbestimmung und der Diskussionen des Sozialberichts bilden die Grundlage für das Sozialwort. Es soll

- der sozialen Praxis der Kirchen spirituelle Vertiefung und ein neues Profil geben,
- Stellung beziehen zu gesellschaftlichen Entwicklungen,
- Bewusstsein bilden für die gemeinsame Verantwortung der Kirchen vor den Herausforderungen der Zukunft.

Mehr als um Texte geht es bei diesem Projektverlauf also um die Vertiefung des Gemeinsamen der christlichen Kirchen, das kreative Einbringen ihrer je eigenen Akzente, eine lebendige Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Realität, mit dem, was die Menschen bewegt.

Eine ökumenische Initiative

Mit dem Projekt „Ökumenisches Sozialwort“ hat der ÖRKÖ einen Prozess eingeleitet, der sich nicht nur durch seine Offenheit für Diskussionen in den verschiedenen Phasen auszeichnet, sondern auch dadurch, dass er von allem Anfang an als ein ökumenischer Vorgang, der von allen vierzehn Mitgliedskirchen des ÖRKÖ getragen

wird, konzipiert wurde. Die theologischen und spirituellen Traditionen der einzelnen Kirchen nehmen in ihrer konkreten sozialen Praxis vielfältige Gestalten an. Im Folgenden soll versucht werden, auf Basis von Interviews mit Kirchenvertretern³ einen Eindruck dieser Vielfalt zu vermitteln.

Die Botschaft des Evangeliums – gemeinsame Quelle

Die allen Kirchen gemeinsame Quelle ihres sozialen Engagements in der Welt ist die Botschaft des Evangeliums Jesu Christi. „Die Soziallehre der Kirchen ist“, wie der armenisch-apostolische Erzbischof Krikorian betont, „die Lehre des Evangeliums“. Dass das Evangelium Auftrag an die Jünger, an alle ChristInnen ist, bringt die Fürbitte Jesu für die Jünger klar zum Ausdruck. Sein Wort: „Ich bin nicht in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir“ (Joh 17, 11) betrifft uns auch heute noch voll und ganz. Wir leben in dieser Welt, die keineswegs eine heile ist, in dieser Gesellschaft mit all ihren Problemen, und sind als Kirchen in der Nachfolge Jesu Christi aufgerufen, uns gemeinsam für die Menschen in dieser Welt zu engagieren. Genau dieses Anliegen gewinnt für den syrisch-orthodoxen Chorepiskopos Aydin im Projekt „Ökumenisches Sozialwort“ konkrete Konturen.

³ Interviewpartner waren: Bischof Bernhard Heitz (Altkatholische Kirche), Rev. Patrick Curren (Anglikanische Kirche), Erzbischof Dr. Mesrob K. Krikorian (Armenisch-apostolische Kirche), Erzpriester Erich Holaubek (Bulgarisch-Orthodoxe Kirche), Pfr. Mag. Michael Chalupka (Evangelische Kirche A. B. = Augsburgisches Bekenntnis), OKR i. R. Pfr. Mag. Balazs Nemeth (Evangelische Kirche H. B. = Helvetisches Bekenntnis), Metropolit Dr. Michael Staikos (Griechisch-Orthodoxe Kirche), Bischof Gabriel (Koptisch-Orthodoxe Kirche), Superintendent Helmut Nausner (Methodistenkirche), P. Dr. Johannes Schasching SJ (Römisch-katholische Kirche), Bischofsvikar Pfr. Dr. Nicolae Dura (Rumänisch-Orthodoxe Kirche), Erzpriester Chrysostomos Pijnenburg (Russisch-Orthodoxe Kirche), Bischofsvikar Pfr. Drago Govedarica (Serbisch-Orthodoxe Kirche), Chorepiskopos Dr. Emanuel Aydin (Syrisch-Orthodoxe Kirche).

Der prophetische Geist der beiden Testamente, der Gerechtigkeit für Witwen, Waisen und Fremde, also für die, die in unserer Gesellschaft am Rande stehen, einmahnt, ist die treibende Kraft für das soziale Engagement der Kirchen. In dem biblischen Hauptgebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben und deinen Nächsten wie dich selbst und auch den Fremden in deiner Mitte, denn er ist wie du“ kommt für den alt-katholischen Bischof Heitz die Welthaftigkeit der biblischen Botschaft zum Ausdruck. Die biblische Botschaft der Liebe darf dabei nicht gegen die Gerechtigkeit ausgespielt werden. In der prophetischen Botschaft des ersten Testaments, die zugleich in der Verkündigung Jesu Christi präsent ist, „ist die Gerechtigkeit“, wie Pfarrer Nemeth von der Evangelischen Kirche H.B. betont, „nicht zu vergleichen mit der Apothekerwaage der göttlichen Justitia, die auf die eine Waagschale die Taten und auf die andere die Strafen legt, sondern meint immer eine absolut einseitige Hilfe und Zuwendung zu den Zukurzgekommenen, zu den Armen, mit der Zielsetzung einer egalitären Gesellschaft“. Die Bewährungsprobe des Glaubens wäre demnach ein qualifiziertes Leben in der Welt, wie es in der Option für die Armen gefordert wird. „Ein Gebet ohne Tat“ wäre für den anglikanischen Pfarrer Curren, „nur die halbierte Nächstenliebe. Daher gibt es in der anglikanischen Kirchengemeinde in Wien auch eine Selbstverpflichtung zur Leistung des Zehnten“. Das doppelte Liebesgebot hat aber auch „ein inkarnatorisches Element, das uns zeigt, dass ganzes

Menschsein nur in der Beziehung zum Anderen möglich ist, so wie auch die Gotteserfahrung eine Erfahrung der Beziehung ist“. Wenn es der/die Nächste ist, in dem/der wir Gott erfahren können, dann ließe sich, wie der Direktor der Diakonie in Österreich Pfarrer Chalupka meint, das Wahrnehmen von konkreten Nöten der Menschen als ein spiritueller Akt verstehen. Das spezifisch Christliche wäre nicht, dass es in einer konkreten Not-situation einen bestimmten Hilfsbedarf gibt, der festgestellt werden muss. Es wäre vielmehr zu fragen, ob und wie ChristInnen ihre Um- und Mitwelt unter einem anderen Gesichtswinkel sehen als andere.

Spiritualität und soziale Praxis konkret

Die gemeinsame Quelle, das Evangelium, ist in den einzelnen Kirchen, in ihren je eigenen spirituellen und theologischen Traditionen, die sich angesichts konkreter geschichtlicher Herausforderungen immer aufs Neue bewährt haben, auf je einzigartige Weise gefasst worden. In den konkreten Formen sozialer Praxis kommen die Unterschiede in den Überlieferungen durchaus deutlich zum Ausdruck.

So haben die Interviews gezeigt, dass sich in den altorientalischen und orthodoxen Kirchen⁴ das soziale Engagement neben der Heiligen Schrift in besonderer Weise auf die patristische Lehre stützt, die ein lebendiges Zeugnis von Soziallehre und sozialer Tätigkeit ist.⁵ Die großen Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos, Basilius der

⁴ Einen guten Überblick über die Kirchen des Ostens bietet *Ronald Robertson*, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma 1999.

⁵ Zur Orthodoxen Soziallehre vgl. *Grigorios Larentzakis*, *Orthodoxe Kirche und Soziallehre*, in: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck-Graz-Wien 1980, 2016–2022; *Georgios Mantzaridis*, *Soziologie des Christentums*, Berlin-München 1981; *ders.*, *Grundlinien christlicher Ethik: Veröffentlichungen des*

Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz waren nicht nur herausragende Theologen, sondern sie waren gleichzeitig im sozialen Bereich sehr aktiv tätig, wie der griechisch-orthodoxe Metropolit Staikos hervorhebt. In dieser Tradition ist die Theologie nicht nur ein Weg, um Gott zu finden, sondern in ihr wird auch offenbar, was der Mensch sein kann. Eine Theologie, die ein so großes Interesse für das Menschsein aufbringt, „lehrt – das Wichtigste – die Menschen untereinander näher zu bringen“. Der Soziallehre muss es demnach für Metropolit Staikos um „ein erlebbares Christentum, um ein erlebbares Bemühen der Kirche gehen“, das nicht nur theoretisch bleiben kann, sondern aktiv und praktisch in das konkrete Leben der Menschen hineinreichen muss.

In der östlichen Tradition steht die Caritas als tätige Nächstenliebe der einzelnen ChristInnen in einem engen Zusammenhang mit der Heiligung des eigenen Lebens. Das Kirchenverständnis ist viel stärker sakramental geprägt; Erlösung hat bereits stattgefunden, der Gottesdienst ist schon das Reich Gottes auf Erden, was auch in den prächtigen Kirchenräumen symbolisiert wird. Für den russisch-orthodoxen Erzpriester Chrysostomos Pijenburg sind wir „als erlöste Menschen dazu aufgerufen, der Welt diese große Freude, die Gnade, die wir bekommen haben, weiterzugeben“. Das Gleichnis des barmherzigen Samariters könne vor diesem Hintergrund nicht in erster Linie als die Antwort auf die Frage „Wer ist mein Nächster?“ verstanden, sondern

müsse sakramental gesehen werden: „Christus ist der barmherzige Samariter, Öl und Wein sind Zeichen der Sakramente, mit denen er die Menschheit heilt“. Bei dieser kritischen Haltung gegenüber einem „westlichen Tatchristentum“ darf allerdings nicht übersehen werden, dass es gerade die russisch-orthodoxe Kirche gewesen ist, die angesichts der sozialen Herausforderungen im postkommunistischen Russland ein Dokument zur sozialen Praxis der Kirche⁶ herausgegeben hat.

Diese scheinbar paradoxe Haltung gegenüber der Welt ist ein Charakteristikum der gesamten Orthodoxie. An der Gegenüberstellung von Joh 3, 16 „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ und 1 Joh 2, 15 „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht“ erläutert der rumänisch-orthodoxe Erzpriester Dura, wie dieses Paradox zu verstehen ist: „Gemäß der ersten Johannesstelle ist die Welt ein Ort, den Gott liebt, in den er Christus sendet, um sie zu erlösen. Im zweiten Text wird die Welt konkret als Welt der Sünde und nicht als Welt in einem allgemeinen Sinn verstanden. In dieser Welt ergeht die Berufung an die Gläubigen und an die Kirche, durch ihr Tun und durch das Wirken des Heiligen Geistes die Welt zu heiligen.“ Die Kirche und auch der einzelne Mensch als soziales Wesen (vgl. Gen 2, 18) sind gleichzeitig Marta und Maria (vgl.

Institut für Orthodoxe Theologie an der Universität München, Bd. 6, München 1998; *Alexandros Papaderos*, Eucharistie und Diakonie, in: *Diakonie* Nr. 26 (1995) 176ff.; *Demosthenes Savramis*, Zwischen Himmel und Erde, Stuttgart-Degerloch 1982.

⁶ Vgl. *Herbert Pribyl*, Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Gesellschaft & Politik. Zeitschrift für soziales und wirtschaftliches Engagement* 4/2000, 4–10; vgl. die dort angegebene Literatur. Für den Originaltext siehe <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

Lk 10, 38–42). „Sie sollen die beiden Haltungen, die Sorge um die konkrete, materielle Welt und die geistlichen Bedürfnisse in Harmonie zueinander bringen.“ Das hat beispielsweise der rumänisch-orthodoxe Patriarch Justinian vor ca. 50 Jahren in seinem Engagement für ein Sozialapostolat in einer atheistischen Gesellschaft versucht. „Indem die Kirche ihre dienende Dimension für die Menschen hervorstreicht, verliert sie aber nicht ihre göttlich-mystische Berufung. Sie erfüllt vielmehr ihre prophetische Aufgabe konkret in dieser Welt“, so Dura weiter. Der Priester wird in der Orthodoxie viel stärker als ein „Mitbruder der Gläubigen“ gesehen, der koptische Bischof Gabriel spricht vom „Priester als Sozialarbeiter, da die soziale Praxis nicht vom Evangelium und von der Feier der Liturgie getrennt werden kann“. Diesen konkreten Einsatz für „diejenigen Menschen, die in Not sind“, streicht auch der serbisch-orthodoxe Pfarrer Govedarica hervor. Es ist die konkret gelebte Nächstenliebe, durch welche die materielle Welt eine Seele bekommt, die Welt vergöttlicht wird.

In den Kirchen der Reformation wird demgegenüber von allem Anfang an Kritik an einer Nächstenliebe geübt, wie sie in der Praxis des Almosengebens – beispielsweise der Klostersuppe – gepflegt wurde. So betont etwa Zwingli, dass das soziale Tun der Kirche eine strukturelle Dimension bekommen müsse. Die Armen sollen nicht „auf die individuelle Barmherzigkeit der einzelnen Menschen angewiesen sein, als ob diese dadurch ihr Heil erwerben könnten, sondern sie

haben“, wie Pfarrer Nemeth hervorhebt, „ein Recht auf Hilfe, weil sie Ebenbilder Gottes sind“. Die Reformatoren stellen, wie sich hier bereits zeigt, „den Menschen in seiner Angenommenheit durch die Rechtfertigung, die Gerechtmachung des Gottlosen“ in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Für Pfarrer Chalupka muss „die soziale Zuwendung zum Menschen [daher] immer auch unter der Prämisse der Entwicklungsfähigkeit und der Bildung gesehen [werden]“. Der einzelne Mensch soll eine Chance bekommen, sich zu einem „neuen Menschen“ zu entwickeln. Besonders deutlich kommt dieses mutige Anliegen in einem Synodenpapier der Evangelischen Kirche A.B. und H.B. „Standpunkte und Herausforderungen zur Diakonie“⁷ zum Ausdruck, dort heißt es: „Das Leben der Gemeinde entscheidet sich daran, ob es gelingt, Menschen [die am Rand stehen, Verf.] in die Mitte der Gesellschaft zu integrieren“.⁸ Dies gehört, wie Pfarrer Chalupka betont, zu den Merkmalen dessen, was Kirche ist, zu den „notae ecclesiae“. Wie kann es beispielsweise gelingen, Flüchtlinge in unsere Gesellschaft zu integrieren oder Behinderte am Gottesdienst teilnehmen zu lassen? Wie müssen kirchliche Strukturen und die Arbeit auf der Gemeindeebene reorganisiert werden? Diese Fragestellungen zeigen schon, dass die Betonung der Rechtfertigung aus Gnade die ChristInnen keineswegs davon entbindet, ihren Glauben durch Sensibilität für die Nöte der Welt und solidarisches Handeln in der Welt zu bewähren. Auch das Moment der Heiligung geht in den Traditionen der Reformatoren keineswegs verlo-

⁷ Vgl. Grundsatzpapier der Generalsynode der Evangelischen Kirchen, in: Diakonische Information, Sondernummer 25, Oktober 1997.

⁸ Vgl. Seite 6.

ren. Ein besonders deutliches Zeichen dafür ist die Tatsache, dass in den Katechismen der reformierten Kirche der Dekalog immer im Schlussteil behandelt wird. Der Grund dafür ist nach Pfarrer Nemeth darin zu suchen, dass „die Lebensführung in der Welt, die Heiligung des Lebens, als Dankbarkeit der Erlösung gegenüber gesehen wird“. Es kann also kein Unterschied zwischen Glaubenswahrheit und Leben in der Wahrheit gemacht werden. Die Freiheit wird in diesem Kontext in einem sehr engen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit gesehen. „Freiheit bedeutet frei sein von der Sorge um sich selbst, damit man frei wird, für den Nächsten zu sorgen.“ Das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1–16) wäre eine biblische Entsprechung zu diesem Gerechtigkeitsverständnis, das letztlich in Richtung einer egalitären Gesellschaft führen soll. Daher hat sich die Evangelische Kirche H.B. am Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) beteiligt und sich schon früh für die Menschenrechte eingesetzt. Es scheint kein Zufall zu sein, dass die Menschenrechte eng mit Amerika verbunden sind, wo die reformierte Tradition ein besonderes Gewicht hat.

Die Evangelisch-Methodistische Kirche versteht sich von ihrem geschichtlichen Entstehungskontext her dezidiert als „Kirche der Armen“, für die das soziale Engagement nie eine Frage, sondern eine Notwendigkeit war. Wer auf die Armen zugeht, kann nicht die Augen vor ihren Nöten verschließen. Zwei biblische Bezüge haben nach Superintendent Nausner für das soziale Engagement eine zentrale Rolle gespielt:

Einerseits das Wort aus der Rede vom Weltgericht in (Mt 25, 40) „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ und andererseits das Wort aus dem Galaterbrief, das vom Glauben, der in der Liebe tätig ist, spricht (vgl. Gal 5, 6). Je nach Situation der Gemeinde können natürlich auch andere biblische Bezüge wichtig werden. Allen ist aber ein tiefes Bewusstsein gemeinsam: „Wer Christ sein will, kann sich der Not der anderen nicht verschließen.“ Einen besonderen Niederschlag findet diese Tradition im „Sozialen Bekenntnis“.⁹ Im Anschluss daran werden die sozialen Grundsätze der Evangelisch-Methodistischen Kirche zu den verschiedensten Problemfeldern ausformuliert. Der Text wird in regelmäßigen Abständen überarbeitet und neu herausgegeben. Zur Zeit werden etwa die Frage des Friedens, des Rassismus oder der Neubewertung des Menschen als Geschlechtswesen diskutiert.

„Die altkatholische Kirche“, so Bischof Heitz, „ist in ihrem Selbstverständnis Minderheitenkirche und hat sich von Anfang an auch auf der Seite der Minderheiten, der Armen, Entrechteten, der Sünder und der Schwachen gesehen.“ Der Geist der Versöhnung, den Jesus gepredigt hat und von dem Paulus im zweiten Korintherbrief schreibt, hat ChristInnen zu jesuanischem Handeln motiviert. Aus dem Dreischritt Glauben – Sehen – Handeln heraus hat sich eine vielfältige soziale Praxis entwickelt, die ein stark therapeutisches Moment aufweist. Die Initiativen waren und sind immer konkret. Jede Gemeinde handelt aus einer bestimmten Betroffenheit heraus und

⁹ Vgl. *Zentralkonferenz der Evangelisch-Methodistischen Kirche von Mittel- und Südeuropa* (Hg.), *Grundlagen der Lehre. Soziale Grundsätze*, Zürich 1994. Dort ist auf der letzten Seite auch das Soziale Bekenntnis nachzulesen.

bemüht sich, die prophetische Botschaft der Gerechtigkeit in ihrem Umfeld zu verwirklichen. „Dass es keine Soziallehre, wohl aber eine soziale Praxis gibt, hängt eng mit dem bischöflich-synodalen Kirchenverständnis zusammen. Kirchliche Amtsträger und Laien nehmen die Verantwortung für ihre Kirche und Gemeinde gemeinsam wahr.“

In seiner letzten Sozialzyklika „Centesimus annus“ (CA)¹⁰ hat Johannes Paul II. ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die soziale Botschaft des Evangeliums als eine Motivation für konkretes Handeln angesehen werden muss. „Die Kirche ist sich heute mehr denn je dessen bewusst, dass ihre soziale Botschaft mehr im Zeugnis der Werke als in ihrer Folgerichtigkeit und inneren Logik Glaubwürdigkeit finden wird.“¹¹ Die Universalkirche kann nicht in allen Detailfragen und konkreten Situationen Orientierung geben; das ist Aufgabe der Ortskirchen. Diese sind aufgerufen, das Gerüst der Soziallehre mit seinen drei Bestandteilen in ihrem konkreten Umfeld umzusetzen: Allgemeine Grundprinzipien, die sowohl aus der Offenbarung wie aus der Vernunft gewonnen sind; Kriterien der Beurteilung und Normen; konkrete Imperative des Handelns wie beispielsweise die „Option für die Armen“. Der Sozialethiker P. Schasching SJ sieht vier große Herausforderungen,

denen sich die Kirchen weltweit stellen müssen:

- Der technische Innovationsschub und die Globalisierung der Märkte wirft die Frage nach der Zukunft der Arbeit und der Arbeit der Zukunft auf.
- Wie kann in unserer äußerst mobilen Gesellschaft der soziale Zusammenhalt gesichert werden?
- Im Zuge der Globalisierung werden wir mit dem Problemfeld der weltweiten Gerechtigkeit konfrontiert.
- Der vierte Fragenkomplex bezieht sich auf einen gemeinsamen Grundkonsens, auf gemeinsame Werte, die es erst ermöglichen, was als richtig und notwendig erkannt wurde, auch umzusetzen.

Diese Herausforderungen des neuen Jahrhunderts können nur durch eine „Ökumene der wertstiftenden Kräfte beantwortet werden. Dazu gehören nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch die anderen großen Weltreligionen und alle Menschen guten Willens“.¹² In diesen größeren Kontext der Weltökumene und des interreligiösen Dialogs muss auch das Sozialwort der Kirchen eingeordnet werden.¹³ Jede Kirche soll ihren Beitrag leisten. Das Sozialwort soll „das Gemeinsame herausstreichen, um zu verdeutlichen, dass die christlichen Kirchen ein ge-

¹⁰ Vgl. *Centesimus annus*, in: *Texte zur Katholischen Soziallehre* (hrsg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer – Bewegung Deutschlands – KAB), Bornheim 1992, 689–764. Siehe dazu auch *Johannes Schasching*, *Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus“ von Johannes Paul II.*, Wien 1991.

¹¹ CA 57.

¹² Vgl. CA 60.

¹³ Vgl. dazu auch die *Charta Oecumenica*, in der sich die Kirchen darauf verpflichten, sich „über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten“. Siehe dazu *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)/Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* (Hg.), *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, St. Gallen/Geneva 2001, 10.

meinsames Ziel haben. Denn eine moralische Autorität wird das Sozialwort nur dann sein“, so der bulgarisch-orthodoxe Erzpriester Holaubek, „wenn es gelingt, eine gemeinsame Stellungnahme zur aktuellen Situation abzugeben.“

Kirchen in der Zivilgesellschaft

Das Projekt Sozialwort soll nach dem „modellhaften Beispiel des Sozialhirtenbriefes“ der katholischen Bischöfe von 1990¹⁴ abgefasst werden; von Anfang an wurde diese Anforderung an das ökumenische Sozialwort gestellt. Ein öffentlicher Konsultationsprozess war also gefragt, wie es ihn zuletzt auch beim „Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ (1997)¹⁵ gegeben hatte und wie er nun auch in der Schweiz durchgeführt wird.¹⁶ Bei der Stellungnahme der deutschen Kirchen wurden bereits erste Schritte in Richtung einer „ökumenischen Soziallehre von unten“¹⁷ gelegt, wie dies der deutsche evangelische Theologe Heinrich Bedford-Strohm bezeichnet hat. Handelte es sich beim deutschen Sozialwort

noch um eine bilaterale Vorgangsweise (evangelische und katholische Kirche Deutschlands), so kann beim Projekt Sozialwort in Österreich im vollen Sinn von einem ökumenischen Sozialwort gesprochen werden. Am Projekt beteiligt sind nicht nur die Kirchen der Reformation und die katholische Kirche, sondern auch die orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Wenn die Presse daher von einer „Weltpremiere“ spricht, so ist dies tatsächlich der Fall. Um die Komplexität und Bedeutung dieses Unterfangens verständlich zu machen, war ein Blick auf die soziale Tradition sowie auf die Theologie der beteiligten Kirchen vonnöten.

Darüber hinaus sind die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure in ihrer Kommunikation miteinander und mit anderen zivilgesellschaftlichen Kräften gefordert. „Entgegen dem bösen Bonmot ‚Die Kirche hat die Antwort, was aber war die Frage?‘, sucht eine zivilgesellschaftlich wache Kirche, die Menschen zu verstehen, wie sie sind, und erst dann ihre Antwort zu entwickeln.“¹⁸ Das Konzept der Zivilgesellschaft ermöglicht einen produktiven Umgang mit Pluralität. Es muss

¹⁴ Vgl. *Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz* (Hg.), *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs*, Linz 1990.

¹⁵ Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, erschienen in: *Gemeinsame Texte* 9, 1997.

¹⁶ Siehe dazu <http://www.kirchen.ch/konsultation>: 14.05.2001. Zum „Wort der Kirchen“ heißt es dort: „Die ökumenische Konsultation steuert auf den Schlusspunkt zu: Das ‚Wort der Kirchen‘ ist in Vorbereitung, die im Zusammenhang mit dem Schlussakt am 1. September vorgesehenen Projekte nehmen Form an. Anfangs September wird eine ‚ökumenische Bettagsbotschaft‘, die auf die zentralen Aspekte des ‚Wortes der Kirchen‘ eingeht, die vorher zugestellten Gottesdienstunterlagen ergänzen.“ Auch hier sind gesellschaftliche Debatten an der Basis über Zukunftsthemen und Handlungsoptionen vorausgegangen. Die bei der Koordinationsstelle eingereichten Stellungnahmen werden zur Zeit ausgewertet.

¹⁷ Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*, *Öffentliche Theologie*, in: *Dossier* (ksoe Nachrichten und Stellungnahmen) Nr. 3 (2001): *Zuviel zivil? Kirchen in der Zivilgesellschaft*, Wien, März 2001, 6–9 und die dort angegebene Literatur.

¹⁸ *Peter Rottländer*, *Zivilgesellschaft und katholische Kirche*, in: *Dossier* (ksoe Nachrichten und Stellungnahmen) Nr. 3 (2001): *Zuviel zivil? Kirchen in der Zivilgesellschaft*, Wien, März 2001, 10–13; hier 13. Siehe auch die dort angegebene Literatur.

„eine Fülle von Verständigungsprozessen inszeniert [werden], in denen sich allmählich eine Position entwickeln kann“.¹⁹ Die Konsultationsprozesse zu den verschiedenen Sozialworten ließen sich als Beispiele anführen. Dass die Kirchen auch innerhalb schon längst mit einer Pluralität konfrontiert sind, für die es Verständigungsprozesse braucht, ist ebenso zu berücksichtigen. Mit Hilfe des Berichtes der kirchlichen

Basis (Sozialbericht) über ihr soziales Engagement (sei es karitativ oder gesellschaftspolitisch) hoffen die Kirchen, einen solchen Diskussions- und Verständigungsprozess in Gesellschaft und Kirchen in Gang setzen zu können. Dass dieser Prozess offen angelegt ist und dessen Ausgang notwendigerweise ebenfalls offen sein muss, ist einerseits Voraussetzung und andererseits eine spannende Herausforderung.²⁰

¹⁹ Ebd.

²⁰ Wichtige Adressen im Internet: <http://www.sozialwort.at>: Auf der Sozialwort-Homepage finden Sie alle relevanten Informationen zum Projekt: Anliegen; Projektverlauf; Beteiligungsmöglichkeit; Sammlung bisher erschienener Newsletters; Liste von sozialen Initiativen, Projekten und Einrichtungen, die sich beteiligt haben; Links; Veranstaltungshinweise; Kontakte zu allen beteiligten Kirchen u.a.m.
<http://www.kirchen.at>: Auf der Seite des ÖRKÖ finden Sie Links zu allen Mitgliedskirchen des ÖRK sowie wichtige Dokumente.

JÜRGEN KAUFMANN

Ein Jahr Armut

Schwerpunktthema einer Pfarrei

Die Nürnberger Pfarrei St. Ludwig setzte mit dem Jahresthema „Armut unter uns“ einen pastoralen und sozialen Schwerpunkt. Unser Autor war als Pastoralreferent für die Organisation dieses Projektes verantwortlich. (Redaktion)

Armut gleich als ein ganzes Jahresthema? Die anfängliche Skepsis im Pfarrteam der Pfarrei St. Ludwig in der industriellen Südstadt der bayerisch-fränkischen Metropole Nürnberg, ob dies ohne weiteres durchzusetzen sei, erwies sich rasch als unbegründet: Einstimmig hatte der Pfarrgemeinderat dem Vorschlag zugestimmt, und das ohne große Diskussion. Erstaunlich? Eigentlich nicht: Bei ernsthafter Betrachtung konnte niemand die großen sozialen Probleme in diesem Teil des Nürnberger Südens leugnen. Und wenn nicht in einer Franziskanerpfarre wie dieser, wo denn sonst sollte sich dies auch in der Gemeindegemeinschaft inhaltlich niederschlagen?

Dabei stellte das Jahresthema gewissermaßen „nur“ den vorläufigen Höhepunkt einer inhaltlichen Auseinandersetzung und pastoralen Entwicklung dar, die schon drei Jahre zuvor die Pfarrei und ihr Bild in der Öffentlichkeit prägte. Ohne diese Entwicklung, ohne diesen Gesamtzusammenhang wäre solch ein Jahresthema nicht so einfach durchzusetzen und zu organisieren gewesen. Das Projekt „Armut unter uns“ bedeutete eine Bündelung der vorausgehenden Entwicklung und griff bisher vorhandene diakonale, soziale Aktionen und Engagements auf, entwickelte sie weiter und trug sie zum Teil auch in schon vorhandene

Felder der kirchlichen Gemeindegemeinschaft hinein.

Dies zeigte sich zum Beispiel in der Kinderliturgie: Im Vorbereitungskreis für Kindergottesdienste wurde die Sozialproblematik des Südstadtumfeldes berücksichtigt und immer wieder zum Thema von Kindergottesdiensten und entsprechenden Spielszenen darin gemacht. Es wirkte sich auch bei einem Essensangebot für Bedürftige jeden zweiten Montag im Monat (dem so genannten „Montagessen“) aus, das ein Jahr vor dem Projekt ins Leben gerufen worden war und durch dieses Jahresthema neues Interesse weckte: Weitere ehrenamtliche Mitarbeiterinnen, die in verschiedenen Kochteams jeweils das Essen zubereiteten und in einem gemeindeeigenen Raum servierten, sowie zusätzliche Spenden waren die konkrete Folge.

Das zeigte sich aber auch in der Nachsorge von Trauernden in einem Trauerkreis: Er war ebenfalls ein knappes Jahr vor diesem Projekt als regelmäßiges Angebot gegründet worden.

Vor allem bei unbetroffenen Außenstehenden erhielt er zusätzliche Akzeptanz aus der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Armut. Denn auch Trauer, Einsamkeit und Ausgeschlossenheit durch Tod sind eine Form von Armut – dies konnte deutlich vermittelt werden. Der Trauerkreis galt somit durch-

aus als ein diakonal motiviertes Angebot.

Der Titel „Armut unter uns“ – in Anlehnung an das Motto einer Caritas-Sammlung unter dem Motto „Armut versteckt sich“ – sollte zugleich klar machen, dass gerade im Pfarrumfeld die Armut dort ist, wo viele sie häufig nicht vermuten: in den Familien, hinter den Wohnungstüren, bei den Menschen, die auf den ersten Blick nicht als arm wahrgenommen werden.

Den Blick für Armut und somit für den einzelnen Menschen zu schärfen, war ein wesentliches Ziel des Projektes. Nach den Ursachen von Armut zu fragen und somit auch kritisch zu hinterfragen, warum immer mehr Menschen auf spezielle Hilfsangebote angewiesen sind – darin lag ein weiteres Ziel. Die theologische Legitimation zu erarbeiten und zu vermitteln, dass Armut nicht nur Thema einer christlichen Gemeinde sein kann, sondern geradezu sein muss (und zwar nicht nur für die beschränkte Zeitdauer eines Projektes) – dies war ein ganz wichtiger dritter Punkt: Denn immer wieder wurden auch aus dem Gemeindegemeindekern Stimmen laut, wonach sich die Pfarrei „mittlerweile mehr um Penner als um normale Gemeindeglieder kümmert“.

Ein viertes Ziel war es, durch die konkrete Auseinandersetzung mit „Armut“ und durch ihre theologische Reflexion auch mögliche weitere Felder im diakonalen Bereich zu erschließen, die bisher kaum oder überhaupt keine Beachtung fanden. Doch wie kam es überhaupt zu dem Armutsthema?

Voraussetzungen

Die Nürnberger Südstadt zählt bis heute zu den sozialen Brennpunktgebieten Nürnbergs. Das Gebiet ist zu einem Drittel durch Fabrikanlagen und

Gewerbeflächen geprägt. Der massive Abbau von Arbeitsplätzen während des Umbruchs in der klassischen Industrie der vergangenen Jahrzehnte hat Spuren hinterlassen und die Arbeitslosenzahlen nach oben getrieben.

Zusätzlich ist das Gebiet durch einen sehr hohen Anteil an Ausländern sowie Aussiedlern (in manchen Straßenzügen bis zu 70 Prozent) geprägt. Insgesamt nimmt die Zahl sozial schwacher Menschen in der Südstadt und somit in der Pfarrei bis heute zu. Das betrifft alle Altersgruppen, besonders aber alte Menschen, sogenannte „Schlüsselkinder“ (Kinder, deren Eltern aus unterschiedlichen Gründen ganztags aus dem Haus sind) sowie alleinerziehende Mütter.

Eine umfassende Gemeindeanalyse, die dem Armutprojekt zwei Jahre vorausging, stellte unter anderem die oben genannten Ergebnisse heraus. Sie konnte dabei auf städtische Daten über Bevölkerung, Wirtschaft, Verkehrssituation und Gesundheitsbelastung zurückgreifen.

Sie kam aber auch zu dem eher ernüchternden Resümee, dass im Leben der Kern-Pfarrgemeinde die verschiedenen Randgruppen kaum eine Rolle spielen: die Alten, die Einsamen, Ausländer, Arme, Arbeitslose, Obdachlose. Zwar gab es bereits so manche Hilfsangebote, die an sich beachtlich sind (Nachbarschaftshilfe, Caritas-Kleiderkammer). Damit wurden Problemfälle allerdings aus dem normalen Gemeindeleben nach außen verlagert beziehungsweise institutionalisiert – zum Thema und damit zum Anlass inhaltlicher Auseinandersetzung mit Armut wurden sie aber nicht. Neue, notwendige Akzente konnten somit kaum erkannt, geschweige denn gesetzt werden.

Erste konkrete Vorschläge aus der Analyse waren damals ein Essen für Alleinstehende und Bedürftige (das „Montagesessen“); ein Spieletreff für Jugendliche aus der Umgebung, die deshalb nicht gleich kirchlich eingebunden werden sollten; die Forderung nach stärkerer öffentlicher Solidarität mit Arbeitslosen in Form von symbolischen Aktionen wie einem „Bußruf gegen den Skandal der Arbeitslosigkeit“ vor der ortsansässigen Bundesanstalt für Arbeit.

Die Begründung für diese Konsequenzen spielte von Beginn an eine entscheidende Rolle. Wie schon erwähnt, gab es immer wieder Stimmen, die weiteren Angeboten für Schwache kritisch bis ablehnend gegenüber standen und sich darauf beriefen, es gebe genügend andere Aufgaben in der Kirche. Diese Einstellung gipfelte manchmal in Äußerungen über bestimmte Vorschläge und Einrichtungen wie: „Dies kann nicht die Aufgabe einer Pfarrgemeinde sein“.

Motivationen

Aktionen und Projekte, rein inhaltlich-thematische wie praktische, mussten also entsprechend argumentativ untermauert werden. Diese Argumentation stand auf zwei Beinen: dem gesellschaftlich-sozialpolitischen und dem theologischen. Die Defizite des Umfeldes konnte niemand abstreiten, sofern sie konkret belegt wurden. Die Umsetzungen aus den Beobachtungen dieser Defizite entsprachen damit der reinen Notwendigkeit, den Bedürfnissen der Menschen in diesem problematischen Umfeld und seiner schwierigen sozialen Situation einigermaßen gerecht zu werden. Für eine Pfarrgemeinde aber galt vor allem: Die Umsetzungen ent-

sprechen der Glaubwürdigkeit einer christlichen Gemeinde, die sich in Jesus auf jemanden beruft, der einen Gott als Anwalt der Schwachen und Armen verkündet: „Was ihr dem Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ Und der sich damit auch in der Tradition einer ganzen Reihe von Propheten im Alten Testament weiß, welche die Androhung des Zornes Gottes mit der Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen ihrer Zeit verbinden: der Ausnutzung und Unterdrückung armer Menschen (Amos 4,4–13; Jesaja 55,1–14); einer Rechtsprechung, die diese Ausbeutung noch legitimiert (Jesaja 10,1–4); eines Tempelkultes, der angesichts der Armut der Unterschicht als gottlose Heuchelei einer wohlhabenden Oberschicht gewertet wird und allein ihrer Selbstzufriedenheit dient (Micha 2,1–10).

Das Armutsprojekt wurde damit zu einer inhaltlichen Darstellung und praktisch-konkreten Umsetzung einer theologischen Sicht, die bekannt ist unter Schlagworten wie „Option für die Armen“ oder Begriffspaaren wie „Mystik und Politik“, die den untrennbaren biblisch begründeten Zusammenhang zwischen kultisch-religiösem und caritativ-sozialem Gottesdienst hervorheben.

Eine Auseinandersetzung mit den prophetischen Texten des Alten Testaments führte zu einer Übertragung der damaligen Zustände mit ihren Folgen für die Opfer auf die heutige Zeit und die Alltagsumgebung. Eine Auseinandersetzung mit Jesu Äußerungen im Neuen Testament (Lk 4,14–21; 6,20b–24; Mt 12,28) lieferte direkte Hilfen für den Umgang mit Betroffenen.

Zwei theologisch begründete Grundforderungen ergaben sich hieraus: Erstens die Pflicht zu prophetischer Kritik und zum Widerstand gegen ge-

sellschaftliche Bedingungen, die den einzelnen betroffenen Menschen immer mehr in die Spirale von Not und Verzweiflung treiben und damit die Gesellschaft insgesamt spalten und in ihrem Bestand gefährden; zweitens die Pflicht zu konkreter Solidarität und Hilfe für Opfer und Einzelschicksale.

Wege

Zu unterschiedlichen Gelegenheiten, in Predigten wie im Rahmen von Kindergottesdiensten, Vorträgen oder auch Artikeln in Gemeindeblättern wie kommunalen Zeitungen wurde zumindest der Kern der oben erwähnten Argumentation immer wieder in die Öffentlichkeit transportiert. Und die erwähnte Gemeindeanalyse war bald ein eigenes Thema für Vorträge und diente unterschiedlichen Kreisen als Diskussionsgrundlage.

Die sozial-gesellschaftspolitischen Gedanken wie auch die theologischen Argumente und Auseinandersetzungen bewirkten zumindest bei einer Handvoll von Gläubigen sowie bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Pfarrei große Resonanz. Im Rahmen eines traditionellen Klausurwochenendes der Gemeinde in einem Kloster gründeten die entsprechend Interessierten eine „Arbeitsgruppe Prophezie“. Sie setzten sich damit auseinander, ob und inwieweit innerhalb der Pfarrei eine zeitgemäße, den lokalen Gegebenheiten entsprechende Anwendung prophetischer Sicht möglich ist.

Die Ergebnisse hatten einen regelrechten „Aktivierungsschub“ bei den Mitgliedern dieser Arbeitsgruppe zur Folge. Sie führten zu direkten Vorschlägen für Aktivitäten und trugen gleichzeitig zu deren Legitimation bei:

- ein Essen für Hilfsbedürftige („Montagessen“), das ein Jahr später mit Hilfe einer evangelischen Nachbargemeinde ökumenisch ausgeweitet werden konnte;
- ein Kreis für Trauernde, der bis heute überwiegend von verwitweten Frauen angenommen wird;
- ein offener Kaffeetreff einmal pro Woche, mit dem vor allem alleinstehende Menschen angesprochen werden;
- eine Arbeitsbeschaffungsmaßnahme, die aus Spenden und Daueraufträgen von Pfarrmitgliedern mitfinanziert wurde und durch die eine arbeitslose Frau in der Pfarrei angestellt werden konnte;
- zusätzliche Mutter-Kind-Gruppen, die kostenlos Raum und Spielsachen (die aus den Erlösen eines regelmäßig stattfindenden Baby-Bazars gekauft wurden) nutzen konnten. In den Mutter-Kind-Gruppen waren von Beginn an viele Alleinerziehende, die eher fernstehend waren; aus ihnen bildeten sich bald eigene Kreise, die entsprechend unterstützt wurden bei gemeinsamen Aktivitäten innerhalb der Pfarrei oder bei von ihnen selbst gestalteten speziellen Gottesdiensten für ihre Kleinkinder.

Die Projekte und Felder standen in direkter Wechselwirkung mit dem Versuch, „Armut“ innerhalb der Kern- und Gottesdienstgemeinde thematisch und theologisch zu verankern: Die thematisch-theologische Vorarbeit machte diese Projekte plausibel und nahm den Kritikern zumindest den Wind aus den Segeln. Gleichzeitig trugen die Projekte selbst wiederum dazu bei, das Thema „Armut“ und seine Bedeutung wachzuhalten und neue Fragen dazu aufzuwerfen. Eine gezielte

Presse- und Öffentlichkeitsarbeit über neue Projekte und Aktivitäten trug das Ihre dazu bei.

Probleme

Doch trotz all dieser praktischen Arbeiten und Erfolge war es zunächst noch nicht gelungen, der Gemeinde das Thema „Armut“ als ihr Thema nahezubringen und die einzelnen Projekte darin als Teil eines Ganzen zu verankern.

Einige Mitarbeiter erkannten rasch die Gefahr einer Institutionalisierung sozialer Hilfen und Aktionen: Demnach werden die Angebote zwar wohlwollend zur Kenntnis genommen; eine Identifikation oder Auseinandersetzung der sie tragenden Gemeinde mit dem diakonalen Auftrag findet aber nicht statt.

Langfristig wurde eine zweite Gefahr vermutet: Etabliert sich ein Hilfsangebot nämlich ohne gleichzeitige Darstellung jener Ursachen, aus denen Menschen auf solch ein Angebot überhaupt zurückgreifen müssen, dann könnte sich der Effekt solcher Angebote irgendwann als kontraproduktiv erweisen; denn dann könnten politisch motivierte Forderungen, öffentliche soziale Mittel zu kürzen, damit begründet werden, dass es ja genügend kirchliche Angebote gebe, Arme vor Not und Hunger zu bewahren. Mit anderen Worten: Aus dem grundgesetzlich zugesicherten Rechtsanspruch auf Mittel, die ein wenigstens einigermaßen würdevolles Leben ermöglichen, würde die Abhängigkeit von Angeboten der Mildtätigkeit und Barmherzigkeit durch christliche Gemeinden, Gruppen oder Personen.

Nicht aber mildtätige Scherflein, sondern das Recht auf Teilhabe an den

Gütern dieser Gesellschaft und somit auf ein gelingendes Leben ist der theologische Auftrag, der sich aus den Kernaussagen des Alten und Neuen Testaments ergibt. Genau dies muss bei aller Mildtätigkeit der Gemeinden immer wieder dargestellt werden. Diese Mildtätigkeit und alle entsprechenden Aktionen und Aktivitäten sind zwar in der entsprechenden Not-situation schon ein Wert an sich und für die Betroffenen wichtig. Sie dürfen jedoch kein Mittel zur Selbstbeweihräucherung der Gemeinden bleiben, sondern müssen immer wieder Ausgangspunkt sein für die Kritik an den Zuständen, die diese Angebote erst nötig machen. Im Klartext: Diese Angebote müssten mit dazu beitragen, dass sie eines Tages gesellschaftlich überflüssig werden.

Dies war der Hintergrund der Überlegungen, die schließlich zum eigentlichen Armutsprojekt geführt haben.

Das Projekt

Im Rahmen eines weiteren Klausur-tages setzte sich der „Arbeitskreis Prophetie“ erneut zusammen. Hinzu kamen Mitarbeiterinnen des „Montagessens“ für Hilfsbedürftige sowie weitere an einem konkreten „Armutsprojekt“ Interessierte. Ein kurzer Artikel in der Zeitung hatte tatsächlich gewisse Aufmerksamkeit erringt.

In zwei Treffen wurde zunächst die Motivation aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer geklärt, an dem Projekt überhaupt mitzuwirken; dann wurden Ideen gesammelt, durch die Armut „transparent“ gemacht werden könnte. Schließlich wurde ein Zeitplan für die Einzelpunkte und die Gesamtdauer des Projektes festgelegt, ebenso wurden die Aufgaben verteilt.

Dabei betonten einige Teilnehmerinnen und Teilnehmer von vornherein, dass sie nur an einzelnen Schritten oder Aktionen mitwirken wollten. Später, bei der Umsetzung, kamen noch andere Interessierte hinzu.

Die Gruppe einigte sich auf den Projekttitel „Armut unter uns“. Das Projekt wurde auf die Dauer von einem Jahr festgelegt und schließlich als Jahresthema der Pfarrei vom Pfarrgemeinderat akzeptiert. Die einzelnen Elemente waren:

- eine Predigtreihe mit auswärtigen Referentinnen und -referenten;
- eine Vortragsreihe mit Experten zum Thema;
- eine mehrstündige Unterrichtseinheit „Armut“ für die Religionsklasse 6;
- ein Kindergottesdienst, in den Ergebnisse und Teile des Religionsunterrichtes mit einfließen;
- ein eigener Bußgottesdienst.
- Höhepunkt aber war eine Armutsuntersuchung und eine Fragebogenaktion. Die Armutsuntersuchung erfolgte durch Mitglieder der „Projektgruppe“, die, mit Fotoapparat und Notizblock bewaffnet, an einem Tag in bestimmten Teilen der Südstadt bewusst versuchten, Armut wahrzunehmen und dokumentarisch festzuhalten. Die Fragebogenaktion bewirkte, dass etwa dreihundert befragte Personen (Adressaten waren unter anderem kirchliche Gruppen wie auch Besucher bestimmter gemeindlicher Angebote) auf konkrete Fragen hin ihre Wahrnehmungen von und ihre Meinung über Armut darstellten sowie eigene Vorschläge zur Armutsbekämpfung machten.

Die Ergebnisse der Fragebogenaktion und der Armutsuntersuchung wurden

von der Projektgruppe im Rahmen einer Ausstellung dokumentiert und zusammengefasst. Als Teil eines von dieser Projektgruppe speziell gestalteten Gottesdienstes zum Thema „Armut unter uns“ wurde die Ausstellung dann eröffnet. Sie stand mehrere Wochen in der Gemeindekirche, ehe sie – gemeinsam mit dem Konzept des Gottesdienstes – an andere Gemeinden der Umgebung weitergegeben wurde.

Die Presse berichtete ausführlich über das gesamte Jahresthema sowie gezielt über die Ausstellung. In der Folge meldeten sich mehrere Menschen und bekundeten ihr Interesse an einer Mitarbeit in den unterschiedlichen Aktivitäten und Projekten, die somit durch das Jahresthema einen neuen Schwung bekamen. Einige der Interessierten stammten nicht einmal aus der Gemeinde, es waren sogar Konfessionslose dabei. Sie nahmen zum Teil weite Wege auf sich, um beispielsweise am „Montagessen“ mitzuwirken.

Es gab auch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die ihr ehrenamtliches Engagement verlagerten und nun an einem jener in den letzten Jahren entstandenen oder neu geplanten Projekte mitwirken wollten. Andere wiederum zogen sich mit Abschluss des Jahresthemas wieder zurück: Für sie war es einfach wichtig gewesen, an dieser einen Sache einmalig mitzuwirken und so ihren Beitrag für andere zu leisten.

Erkenntnisse

Für die Pfarrei brachte das Projekt neben einem Imageschub und einem Mobilisierungseffekt für bestimmte Aktionen die Erkenntnis, dass zeitlich befristete und thematisch konkretisierte Mitarbeit immer wesentlicher wird –

was wiederum eine Abkehr von der lang gehegten Sichtweise bedeutete, Ehrenamtliche langfristig binden und damit in gewisser Weise „verpflichten“ zu wollen. Hinzu kam die Erfahrung, dass ein Projekt beendet werden muss, wenn es seine Aufgabe erfüllt hat – im Wissen, dass daraus neue Impulse für neue Aktionen entstehen können. Das hat mittel- und langfristig Konsequenzen: Je mehr sich Ehrenamtliche für eine begrenzte Zeit durch Themen

bewegen lassen, deren Bedeutung für ihre Umgebung auch theologisch begründet und damit nachvollziehbar wird, desto stärker muss über eine projektorientierte Pastoral nachgedacht werden. Dies aber heißt, Kräfte anders einzusetzen als bisher: Schwerpunkte können eben nur gesetzt und verwirklicht werden, wenn die Bereitschaft besteht, manche üblichen Formen der Gemeindegarbeit ruhen zu lassen oder gar ganz aufzugeben.

Neu bei Mohr Siebeck

Auferstehung – Resurrection
The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, 1999)
Herausgegeben von Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger

2001. Ca. 380 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament). ISBN 3-16-147534-8 Leinen DM 198,- (Mai)

Synopse zum Talmud Yerushalmi II/1-4 und II/5-12 Ordnung Mo'ed
In Zusammenarbeit mit Gottfried Reeg und unter Mitwirkung von Katrin Jansen, Matthias Lehmann, Gerold Necker und Gert Wildensee
herausgegeben von Peter Schäfer und Hans-Jürgen Becker

Band II/1-4:
2000. X, 218 Seiten quart Großformat 26,5 x 31,5 cm (Texte und Studien zum Antiken Judentum 67). ISBN 3-16-14755-0 Leinen DM 368,-

Band II/5-12:
2000. V, 371 Seiten quart Großformat 26,5 x 31,5 cm (Texte und Studien zum Antiken Judentum 67). ISBN 3-16-147556-9 Leinen DM 398,-

Juden – Bürger – Deutsche
Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz, 1800-1933
Herausgegeben von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke und Till van Rahden

2001. IX, 444 Seiten (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 63). ISBN 3-16-147498-8 Leinen DM 148,-

Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism

Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism
Herausgegeben von D.A. Carson, Peter T. O'Brien und Mark Seifrid

2001. Ca. 480 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe). ISBN 3-16-147994-1 faden-geheftete Broschur ca. DM 90,- (Juli)

Martin Asiedu-Peprah
Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy
An Exegetical Study of John 5 and 9:1-10:21

2001. XVI, 449 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 32). ISBN 3-16-147530-5 faden-geheftete Broschur DM 98,-

Sverre Bøe
Gog and Magog
Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10

2001. XVI, 449 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 135). ISBN 3-16-147520-8 faden-geheftete Broschur DM 128,-

Catherine Hezser
Jewish Literacy in Roman Palestine

2001. IX, 557 Seiten (Texts and Studies in Ancient Judaism 81). ISBN 3-16-147546-1 Broschur DM 148,- ; ISBN 3-16-147526-7 Leinen DM 248,-



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

FRANZ RIFFERT

Sozialerziehung im Religionsunterricht

Ein Beitrag zur Schulentwicklung

Die gewachsene Autonomie der einzelnen Schulen, die sich in Österreich aus der neuen Schulgesetzgebung und dem Lehrplan 2000 ergibt, soll Konsequenzen für alle Fächer haben. Auch ein Religionsunterricht, der sich als integrierter Teil des Systems versteht, muss deshalb eine Rolle im Prozess der Schulentwicklung spielen. Besonders scheint dafür das Feld der Sozialerziehung geeignet zu sein. Unser Autor, Assistent am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Salzburg, hat ein Sozialtraining erprobt und plädiert für dessen Einsatz im Rahmen der Erweiterungsbereiches des Religionsunterrichts. (Redaktion)

1. Autonomie und Schulentwicklung: der aktuelle Stand

Im OECD-Raum sind seit Jahren Tendenzen zur Autonomisierung der Schulen feststellbar. Mit der 14. Novelle zum Schulorganisationsgesetz von 1993 (SchOG¹) und dem Lehrplan 2000 wurden auch in Österreich die rechtlichen Rahmenbedingungen für vergrößerte schulische Autonomie im Bereich der Hauptschulen und Unterstufen der AHS bereitgestellt. Damit wird von der zentralen Schulverwaltung Kompetenz an die Einzelschulen abgetreten, indem den dort zusammenarbeitenden Schulpartnern (LehrerInnen, SchülerInnen und Eltern), aber auch den einzelnen LehrerInnen ein Spielraum für die eigenverantwortliche Gestaltung des Schullebens eröffnet wird.

Die 14. SchOG-Novelle enthält Bestimmungen zur schulautonomen Gestaltung der Lehrpläne (der einzelnen Unterrichtsgegenstände), der Stunden tafeln, der Lern- und Arbeitsformen sowie der Lernorganisation. Der Ge-

setzgeber macht für eine in seinem Sinne erfolgende Nutzung des gewährten Freiraums in den angeführten Bereichen folgende Vorgaben: eine schulautonome Veränderung hat sich an der Bedarfs- und Problemsituation einer Klasse oder Schule insgesamt und den sich daraus ergebenden Zielvorstellungen an einem spezifischen Schulort zu orientieren. Die gesetzten Maßnahmen dürfen darüberhinaus keine isolierten Einzelmaßnahmen darstellen, sondern sind konzeptgeleitet durchzuführen, wobei die Bedürfnisse aller Schulpartner – also der LehrerInnen, Eltern und SchülerInnen – und des schulischen Umfelds zu berücksichtigen sind. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im Gesetzestext die SchülerInnen als einzige Gruppe der Schulpartner gesondert erwähnt werden: „Die Nutzung von schulautonomen Freiräumen ... bedarf eines an den Bedürfnissen der Schülerinnen und Schüler, der Schulpartner insgesamt sowie des schulischen Umfelds orientierten Konzeptes.“ Mit der Forderung nach der Orientierung der schulauto-

¹ BGBl. Nr. 555/1993.

nomen Eingriffe zum Beispiel in Stundentafel und Stundenpläne an einem Konzept wird implizit die Erarbeitung von schulspezifischen Leitbildern und Schulprogrammen angesprochen, wie sie etwa für die Oberösterreichischen Allgemeinbildenden Höheren Schulen (AHS) bis zum Jahr 2002 verpflichtend ist. Schulautonome Lehrplan- oder Stundentafeländerungen sind – so zumindest die 14. SchOG-Novelle – demnach nur auf Grundlage eines konzeptgeleiteten Schulprogramms möglich, das von den Schulpartnern gemeinsam erarbeitet und beschlossen wird.

Beim Lehrplan 2000² handelt es sich schon deswegen um ein beachtliches Reformwerk, weil in ihm eine Reduktion des Umfangs des bisherigen Lehrplans von ca. 240 Seiten Umfang auf nun etwa 110 Seiten erreicht wurde und damit eine seit langem von verschiedenen Seiten geforderte ‚Entrümpelung‘ der Lehrinhalte stattgefunden hat. Der Lehrplan setzt sich aus fünf Teilen zusammen: (1) das Allgemeine Bildungsziel, (2) die Allgemeinen Didaktischen Grundsätze, (3) die Schul- und Unterrichtsplanung, (4) die Stundentafel und (5) die Fachlehrpläne. In den Fachlehrplänen sind die sogenannten Kernbereiche für jedes einzelne Unterrichtsfach und für jede Schulstufe angegeben.

Im Teil ‚Schul- und Unterrichtsgestaltung‘ finden sich die allgemeinen Durchführungsbestimmungen zu den Kern- und Erweiterungsbereichen und damit zu den schulinternen Autonomieräumen. Die Kernbereiche decken die für alle Hauptschulen und Unterstufen der Allgemeinbildenden Höheren Schulen obligatorischen Lehrinhalte für jedes Unterrichtsfach und jede verbindliche Übung ab. Durch diese

verpflichtend vorgegebenen Kernbereiche wird ein demokratiepolitisch unverzichtbares einheitliches Fundament geschaffen, das wesentliche Bildungsinhalte und -ziele flächendeckend installiert und damit ein notwendiges Maß an Chancengleichheit sicherstellt; andererseits wird die grundsätzliche Möglichkeit des Schulwechsels für die SchülerInnen (‚Zugangsmöglichkeit‘ und ‚Durchlässigkeit‘) und garantiert. Zwei Drittel der zur Verfügung stehenden Jahresunterrichtszeit *müssen* diesen Kernbereichen gewidmet werden, wobei die Konkretisierung innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens sowohl in zeitlicher wie auch in inhaltlicher Sicht den einzelnen Lehrkräften überlassen bleibt.

Das restliche Drittel an Unterrichtszeit verbleibt für die sogenannten Erweiterungsbereiche. Sie stecken den Freiraum für autonome Aktivitäten ab. Ein Erweiterungsbereich *kann* dazu genutzt werden, die Inhalte der Kernbereiche zu festigen. Damit werden allerdings die möglichen innovativen Spielräume der Erweiterungsbereiche weitgehend ungenutzt gelassen. Die Erweiterungsbereiche können nämlich auch dazu genutzt werden, zum Beispiel durch regionale und/oder schulautonom festgelegte Schwerpunktbildungen, fächerübergreifenden Projektunterricht, begabungs- und/oder interessenbezogene Schwerpunktbildung, an den materiellen und personellen Ressourcen orientierte Inhalte die vorgegebenen Kernbereiche zu ergänzen und zu erweitern. Aber auch die einzelne Lehrkraft kann den Erweiterungsbereich nach eigenem Gutdünken eigenverantwortlich gestalten. Wann und in welchem Tempo die Kernbereiche und wann die Erweite-

² Erlassen in den Verordnungen 133 und 134 im Bundesgesetzblatt vom 11. 5. 2000.

rungsbereiche innerhalb eines Schuljahres unterrichtet werden, bleibt ebenfalls Entscheidung der jeweiligen Lehrkraft überlassen. Hierbei handelt es sich um jenen notwendigen Freiraum, der für schulautonome Entscheidungen unerlässlich ist und ohne den der Begriff ‚Schule als lernende Organisation‘ nicht mehr als eine schöne Floskel – ‚das Wahre, Schöne und Gute‘ in neuem Gewand – geblieben wäre.

Zwischen 14. SchOGNovelle und Lehrplan 2000 lässt sich allerdings zumindest an einer Stelle ein Spannungsverhältnis feststellen: Während in der 14. SchOGNovelle die ‚Nutzung schulautonomer Freiräume‘ explizit an ein Gesamtkonzept der Einzelschule anknüpft, ist von einer derartigen Konzeptgebundenheit bei der Nutzung der autonomen Freiräume im Erweiterungsbereich keine Rede mehr. Es ist vielmehr an einigen Stellen die Rede davon, dass auch die Einzellehrkraft den Erweiterungsbereich nach eigenem Gutdünken gestalten kann. Hier besteht also eine gewisse Unklarheit, die vom Gesetzgeber beseitigt werden sollte.

Die durch die verstärkte Autonomie für die Einzelschulen gewonnene Freiheit bringt aber natürlich auch eine Verschiebung der Verantwortlichkeiten mit sich. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Staat Kompetenz in Form von autonomem Handlungsspielraum an die regionalen, standortgebundenen Schulpartner und ihr

Entscheidungsgremium, insbesondere den Schulgemeinschaftsausschuss, aber auch an die einzelnen Lehrkräfte abgegeben hat.³ Dies bedeutet jedoch, dass die Schulen über ihre autonomen Aktivitäten sich selbst und der Schulverwaltung gegenüber Rechenschaft ablegen müssen. Es geht um Fragen wie: Bringt die Einführung eines neuen Unterrichtsfachs oder gar Schulzweigs die erhofften Vorteile? Oder stellen sich schädliche Nebenwirkungen ein, die nicht bedacht wurden (zum Beispiel Rivalitäten zwischen den verschiedenen Schulzweigen)? Eine derartige Rechenschaftslegung und kritische Reflexion von Implementierungsmaßnahmen im Rahmen des schulautonomen Freiraums ist nur durch (wissenschaftlich fundierte) Evaluation möglich. Von diesem unverzichtbaren Element selbstgesteuerter Schulentwicklung ist im Lehrplanentwurf deutlich, im schließlich erlassenen Lehrplan 2000 allerdings „nur mehr verschämt ... die Rede“⁴: „Aspekte des Lehrens und Lernens wie Unterrichtsgestaltung, Erziehungsstil und individuelle Förderung sowie Rückmeldungen über das Unterrichts- und Schulgeschehen sind wichtige Bereiche von Qualität in der Schule. Schulqualität umfasst des weiteren Elemente wie Schulklima, Schulmanagement, Außenbeziehungen und Professionalität sowie Personalentwicklung. Die Entwicklung von Schulqualität wird auch durch geeignete Maßnahmen der Selbstevaluation

³ Vom juristischen Standpunkt aus stellt sich die interessante Frage nach der Vereinbarkeit der Schulautonomie mit dem Legalitätsprinzip, demzufolge jeder Verwaltungsakt – und bei einer engen Interpretation des Artikels 18 der österreichischen Bundesverfassung handelt es sich beim gesamten Unterrichtshandeln um Verwaltungsakte – durch (mindestens) ein Gesetz legitimiert sein muss. Zu lösen versucht man dieses Dilemma, indem man das Unterrichtshandeln von der Hoheitsverwaltung unterscheidet und ihm die notwendige pädagogische Freiheit zuerkennt. In der traditionellen, engen Interpretation wurde hingegen dieser Freiraum des Unterrichtshandelns der Lehrkraft als bedauerlicherweise nicht mehr durch Gesetze regelbarer Restbereich aufgefasst.

⁴ J. Thonhauser, Möglichkeiten der empirisch gestützten Schulentwicklungsevaluation, in: U. Steffens (Hg.), Qualität von Schulen. 2001, im Druck.

gefördert.“⁵ Diese kryptische Formulierung lässt viele Fragen offen und bedarf dringend einer klareren Fassung. Denn bei enger Lesart liegt – weil *deskriptiv* und nicht *normativ* formuliert – keinerlei Verpflichtung zur Selbstevaluation vor. Bei einer weiteren Interpretation lässt sich hingegen argumentieren, dass – unter der Voraussetzung, dass Schulen möglichst hohe Qualität zu erbringen haben – qualitätssteigernde Maßnahmen wie Selbstevaluierung zumindest *implizit* gefordert sind. Ja, die deskriptive Formulierung könnte gar nahe legen, dass Evaluation im österreichischen Schulwesen zur Qualitätssicherung de facto bereits erfolgt, was aber in weiten Bereichen der Realität nicht entspricht. Nur über Evaluation lässt sich verantwortet Rechenschaft ablegen über die Aktivitäten, die im Rahmen des schulautonomen Frei-raums gesetzt wurden. Selbstevaluation stellt somit ein unverzichtbares Element in einem selbstreferenziellen Adaptationsprozess dar.

2. Religionsunterricht und Schulentwicklung

Die Eröffnung eines breiten Frei-raums zur autonomen Gestaltung des Unterrichts und der Veränderung von Stundentafeln einzelner Unterrichtsfächer ermöglicht die Entwicklung eines konkreten Schulleitbilds und Schulprogramms an jeder Schule durch die Schulpartner (LehrerInnen, SchülerInnen und Eltern). Leitbild und Schulprogramm sind vom paritätisch besetzten Schulgemeinschaftsausschuss zu beschließen. Das Leitbild gibt die allgemeinen Ziele an, welche die Schule

anstrebt, und das Schulprogramm bietet Auskunft über die konkreten Einzelmaßnahmen, mit denen die Ziele (Schritt für Schritt) realisiert werden sollen. Über die Mitarbeit bei der Entwicklung haben alle Schulpartner Einfluss auf die schulautonomen Gestaltungsspielräume. Da das Leitbild und das Schulprogramm veröffentlicht werden, ist für jede Person überprüfbar, inwieweit Arbeitsschritte in Richtung Zielerreichung auch tatsächlich gesetzt werden. Alle Allgemeinbildenden Höheren Schulen müssen bis zum Jahr 2002 ein Leitbild und Schulprogramm entwickelt haben. Am Gestaltungsprozess können und sollen sich möglichst viele Personen beteiligen – selbstverständlich auch die (konfessionsgebundenen) ReligionslehrerInnen. Die Bedeutung ihrer Mitarbeit an der Erstellung ergibt sich schon aus den im Lehrplan angeführten Aufgabenbereichen der Schule. Dort wird nämlich die religiös-ethisch-philosophische Bildungsdimension als eine von drei Aufgabenbereichen der Schule explizit angeführt.

Zwar eröffnet die 14. SchOGNovelle grundsätzlich die Möglichkeit, Stundentafeln einzelner Unterrichtsgegenstände zu verändern, etwa Stundenkürzungen vorzunehmen, um dadurch – in Zeiten stagnierender Werteinheiten, also finanzieller Engpässe im Bildungsbereich – Unterrichtseinheiten für ein neu einzuführendes Fach zu gewinnen. Diese tiefgreifende Eingriffsmöglichkeit ist beim Religionsunterricht aufgrund von Konkordatsregelungen aber nicht geben! Dies schützt zwar einerseits den Religionsunterricht zumindest formaljuridisch vor eventuell zur Diskussion stehen-

⁵ Lehrplan 2000, Dritter Teil.

den Stundenkürzungen, kann aber andererseits auch dazu führen, dass der Religionsunterricht in den Augen vieler KollegInnen noch stärker als bisher zum ‚Exotenfach‘ oder gar zum ‚geschützten Arbeitsbereich‘ degeneriert. Diesem Trend kann wirksam entgegengesteuert werden, wenn sich die ReligionslehrerInnen einerseits aktiv in den Erarbeitungsprozess des Leitbildes und Schulprogramms einbringen und andererseits den Erweiterungsbereich ihres Faches, wo dies möglich und sinnvoll ist, für schulspezifische Themenschwerpunkte öffnen.

Am konkreten Beispiel der Sozialerziehung soll diese Möglichkeit erläutert werden. Es handelt sich um die schulautonome Einführung eines Schwerpunkts. Sozialerziehung wurde als Themenschwerpunkt ausgewählt, da bei verschiedenen Evaluationsprojekten⁶ des Autors gemeinsam mit Andreas Paschon⁷ an Allgemeinbildenden und Berufsbildenden Höheren Schulen immer wieder der meist einhellige Wunsch der Schulpartner nach verstärkter Förderung sozialer Kompetenzen erhoben wurde.

Wenn also an einer Schule aufgrund der erhobenen Wünsche der Schulpartner im Rahmen der Leitbild- und Schulprogrammentwicklung ein Schwerpunkt Sozialerziehung eingeführt wird, so wird sich die Diskussion auch mit der Frage beschäftigen müssen, wie denn dieser konkret umgesetzt werden kann: Soll etwa ein

eigenes neues Fach ‚Sozialerziehung‘ eingeführt oder soll diese Aufgabenstellung in einem bereits bestehenden Fach (zum Beispiel Deutschunterricht) angegangen werden? ReligionslehrerInnen können an diesem Punkt der Diskussion zwar nicht eine Unterrichtseinheit für diesen Themenschwerpunkt zur Verfügung stellen, sie können aber im Rahmen des Erweiterungsbereichs ihres Faches (Teil)Aufgaben übernehmen. Dies ist durch den Lehrplan für den Religionsunterricht gedeckt, wenn dort zu den Aufgaben festgestellt wird: „Junge Menschen lernen Werte zu entdecken, moralisch zu urteilen und zu handeln. So wird die individuelle und soziale Identität gestärkt und die Sachkompetenz, Selbstkompetenz und Sozialkompetenz gefördert.“⁸ Noch deutlicher wird der Lehrplan im Abschnitt ‚Beiträge des katholischen Religionsunterrichts zu den Bildungsbereichen‘. Dort heißt es unter der Überschrift ‚Mensch und Gesellschaft‘: „Fördern von Solidarität, Toleranz und Gerechtigkeit, insbesondere durch *soziales Lernen*“.⁹ Förderung der Sozialkompetenz durch Soziales Lernen wird also im Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht explizit als *einer* der Aufgabenbereiche des Religionsunterrichts genannt. Einer Einbindung des Religionsunterrichts in ein schulautonomes Schwerpunktthema ‚Sozialerziehung‘ im Erweiterungsbereich steht somit von dieser Seite nichts im Wege.

⁶ Bei diesen Evaluationsprojekten wurde der von Riffert und Paschon entwickelte MSS (Modulansatz zur Selbstevaluation von Schulentwicklungsprojekten) eingesetzt; vgl.: A. Paschon und F. Riffert, Der Modulansatz zur Selbstevaluation von Schulentwicklungsprojekten (MSS), in: J. Thonhauser und F. Riffert (Hg.), Evaluation heute – zwölf Antworten auf aktuelle Fragen. Braunschweig 1997, 199–213; nähere Informationen dazu siehe Anm. 19.

⁷ F. Riffert und A. Paschon, Psychische Gesundheitsprophylaxe: Beispiele zu den Bereichen Selbstwirksamkeitsüberzeugungen, Aggressionen, Angst und soziale Integration, in: Salzburger Beiträge zur Erziehungswissenschaft 2 (1998) 23–40.

⁸ Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht, Beitrag des katholischen Religionsunterrichts zu den Aufgabenbereichen der Schule, S. 171.

⁹ Ebd., S.171.

3. Das ‚Sozialtraining in der Schule‘

3.1 Aufbau des Sozialtrainings in der Schule

Freilich stellen sich gleich weitere Fragen: Sind die (Religions)LehrerInnen ausreichend dafür ausgebildet, Soziales Lernen an der Schule – und das heißt in relativ großen Klassen – durchzuführen? Was sind die Inhalte des Sozialen Lernens? Wie wird soziales Lernen durchgeführt? Und schließlich ist im Rahmen der in der Schulentwicklung wichtigen Rechenschaftslegung über den Erfolg von Implementationsmaßnahmen zu fragen, wie die Auswirkungen des Sozialen Lernens denn überhaupt evaluiert werden können, wie also Sozialkompetenz gemessen werden kann!

All das sind keineswegs unwichtige Fragestellungen, und in einem verantworteten Schulentwicklungsprozess gilt es, auf diese Fragen begründete Antworten zu finden. Im Folgenden wird versucht, auf all diese Fragen exemplarische Antworten zu geben.

Es wird vorgeschlagen, für das *Soziale Lernen* sogenannte Trainingsmanuale heranzuziehen, wie sie sich auch im psychotherapeutischen Bereich seit Jahren bewährt haben.¹⁰ Derartige Manuale haben den Vorteil, dass sie klar und systematisch strukturiert und im Idealfall auch wissenschaftlich-theoretisch fundiert sowie in ihrer Effizienz überprüft sind. Die LehrerInnen müssen also nicht ihr eigenes, wissenschaftlich fundiertes Konzept entwickeln und auf seine Effizienz hin überprüfen, was in aller Regel zu aufwendig und zeitintensiv sein dürfte.

Manuale bestehen aus einer klar aufgebauten Sequenz von Trainingseinheiten, die gleichzeitig aber auch Freiraum für situationspezifische Adaptationen und Problembearbeitungen lassen.

Ein derartiges Manual ist auch das ‚Sozialtraining in der Schule‘¹¹ von Franz Petermann und Mitarbeitern. Dieses ist *kein therapeutisches*, sondern ein *präventives* Trainingsprogramm, das dem Ziel dient, bei den SchülerInnen bereits im Vorfeld jene Basiskompetenzen zu fördern, die zur Ausbildung sozialer Kompetenz unerlässlich sind. Durch die Forcierung dieser Kompetenzen soll bereits im Vorfeld der Ausbildung sozialen Fehlverhaltens entgegengewirkt werden. Dabei handelt es sich einerseits um die Vermeidung der Entwicklung von *Verhaltensexzessen* wie aggressivem Verhalten in seiner ganzen Bandbreite von Sachbeschädigungen über verbale bis hin zu physischen Gewaltakten gegen Personen. Andererseits geht es aber auch darum, *Verhaltensdefiziten* entgegenzuwirken, wie dem Unvermögen, soziale Kontakte aufzunehmen, aufrecht zu erhalten und für alle Beteiligten – also auch für den Akteur selbst – günstig zu gestalten. Gerade dieser Problembereich wird an Schulen oft übersehen, da sozial ‚schüchterne‘ SchülerInnen für die LehrerInnen zunächst einmal eine sehr angenehme, weil eben ruhige Klientel darstellen, die wenig Aufmerksamkeit und Zuwendung verlangt. Insgesamt erhoffen sich die Entwickler des Programms bei den Teilnehmern den Aufbau von Selbstwirksamkeitsüberzeugungen im sozialen Bereich:

¹⁰ M. Döpfner, Übersicht: Verhaltenstherapie bei Verhaltensstörungen im Kindes- und Jugendalter, in: *Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin* 19/2 (1998) 171–206. U. Petermann, *Sozialverhalten bei Grundschulern und Jugendlichen*, Lang 1992.

¹¹ F. Petermann, G. Jugert, A. Rehder, U. Tänzer und D. Verbeek, *Sozialtraining in der Schule*, Beltz 1999.

die SchülerInnen sollen ein nachhaltiges Vertrauen in ihre Fähigkeiten und Kompetenzen entwickeln, in sozialen Situationen Ziele auf eine ethisch akzeptable Weise erreichen zu können.

Das Sozialtraining ist für Schüler der 4. bis 6. Schulstufe – also auch für die erste und zweite Klasse Gymnasium konzipiert. Es umfasst insgesamt neun Trainingssitzungen zu je zwei geblockten Unterrichtseinheiten, die Sitzungen sind immer nach dem selben Grundschema aufgebaut: 1. Einleitungsphase (ca. 10 min); 2. Regelphase (ca. 3 min); 3. Ruhephase (ca. 12 min); 4. Arbeitsphase (ca. 60 min); 5. Abschlussphase (ca. 5 min).

Am Beginn steht in der Einleitungsphase ein themenrelevantes Aufwärmspiel. Darauf folgt in der Regelphase die Einführung einer oder mehrerer Regeln beziehungsweise die Erinnerung an bereits eingeführte Verhaltensregeln (zum Beispiel ‚Ich höre zuerst zu, bevor ich rede!‘), die während der Sitzung besonders zu beachten sind. In der Ruhephase wird den SchülerInnen mittels Phantasiereisen die Möglichkeit geboten, sich zu entspannen und vom Regelunterricht, der zumeist aus Frontalunterricht und entsprechender Wissensvermittlung besteht, Abstand zu gewinnen und sich auf die ganzheitlich orientierte Lernarbeit im Training einstellen zu können. Im Hauptteil jeder Trainingssitzung, der sogenannten Ar-

beitsphase, wird jeweils ein spezielles Thema bearbeitet. Die Themen und die Reihenfolge der Bearbeitung der Themen sind auf der Grundlage des sozialkognitiven Ansatzes¹² und im Speziellen der sozialkognitiven Informationsverarbeitung¹³ erarbeitet und fundiert. Es handelt sich bei den zu bearbeitenden Themen um: Fremdwahrnehmung, Selbstwahrnehmung, Vergleich von Fremd- und Selbstwahrnehmung, Gefühle erkennen und benennen, flexible Problemlösung, gemeinsames Handeln, Perspektivenwechsel und Vorwegnehmen von Konsequenzen.

Da diese Themen in insgesamt neun Sitzungen (Doppeleinheiten) behandelt werden, umfasst das Training einen Zeitraum von ca. 2,5 Monaten.¹⁴ Selbstverständlich kann das Sozialtraining nur nach informierter Zustimmung durch die Eltern etwa an einem Elternabend durchgeführt werden.

3.2 Evaluation des Sozialtrainings

Das Sozialtraining in der Schule hat den großen Vorteil, dass es einerseits wissenschaftlich fundiert ist, andererseits aber auch bereits an mehreren Schulen – etwa in Bremen¹⁵ und Oberösterreich¹⁶ erprobt und evaluiert worden ist.

Die Evaluationsergebnisse sind durchgängig sehr erfreulich und weisen das Training als überaus effizient aus.

¹² A. Bandura, Sozial-Kognitive Lerntheorie, Stuttgart 1979; *ders.*, Self-Efficacy – The Exercise of Control, New York 1994.

¹³ K. A. Dodge, Social-cognitive mechanisms in the development of conduct disorder and depression. Annual Review of Psychology 44 (1993) 559–584.

¹⁴ Eine ausführlichere, aber gleichwohl kompakte und prägnante Darstellung des Trainings bieten D. Verbeek, F. Petermann und G. Jugert, Verhaltenstraining in der Schule, in: Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin 19 (1998) 253–269; vgl. auch F. Riffert, F. Petermann, G. Jugert, U. Tänzer und D. Verbeek (1997): Sozialtraining in der Schule (Rezension), in: Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin 19/3 (1998) 430–431.

¹⁵ F. Petermann, G. Jugert, U. Tänzer und D. Verbeek, Sozialtraining in der Schule. Beltz 1997.

¹⁶ F. Riffert, Sozialtraining in der Schule – Evaluation eines verhaltenstherapeutisch orientierten Präventionsprogramms, in: Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin 21 (2000) 51–64.

Während Petermann das Training mittels *Angstfragebogen für Schüler (AFS)* und *Erfassungsbogen für aggressives Verhalten in konkreten Situationen (EAS)* evaluiert hat¹⁷, bezieht Riffert auch die Dimension der Selbstwirksamkeitsüberzeugungen mit ein und berichtet zusätzlich auch noch über die Zufriedenheit der SchülerInnen und Eltern mit dem Training.

Sowohl beim Angstfragebogen als auch beim Erfassungsbogen handelt es sich um erprobte Skalen, die im Fachhandel zu erschwinglichen Preisen erhältlich sind. Zwar sind den Skalen jeweils Auswertungshandbücher beigefügt, ob diese Anleitungen jedoch für eine Klientel ausreichen, die für diese Arbeiten in keiner Weise ausgebildet wurde, darf bezweifelt werden.¹⁸

Die von Riffert noch zusätzlich eingesetzten Selbstwirksamkeitsskalen liegen ebenfalls in publizierter Form nebst den üblichen Skalenkennwerten vor und können bei Bedarf eingesetzt werden.¹⁹

3.3 Offene Fragen

Selbst bei einem klar strukturierten Trainingsmanual wie dem besprochenen bleiben Fragen offen, auf die vor der Realisierung an der konkreten Schule noch Antworten gefunden werden müssen.

Zum einen (1) weisen die Entwickler des Trainings darauf hin, dass dieses in Schulklassen aufgrund der meist hohen Schülerzahl von *zwei* ‚Trainern‘ beziehungsweise LehrerInnen durchgeführt werden muss. Das damit zusammenhängende Problem der Bezah-

lung der zweiten Lehrkraft ist aber nicht unlösbar. Elternverein oder der Gesundheitsfonds können hier um finanzielle Unterstützung gebeten werden. Oder aber es werden im Zuge der schulautonomen Schwerpunktsetzung Werteinheiten, die früher etwa für Maschineschreiben eingesetzt wurden, nun dem neuen Schwerpunkt gewidmet.

Die zweite (2) zentrale Frage betrifft die Qualifizierung des Lehrpersonals für die Durchführung des Trainings. Beim vorliegenden Training handelt es sich um ein kognitiv-verhaltenstheoretisch orientiertes Programm. Dementsprechend verlangen die Entwickler von den durchführenden LehrerInnen auch Basiskenntnisse und -fertigkeiten in der Anwendung verhaltenstherapeutischer Standardtechniken.²⁰ In der universitären Lehrerbildung werden derartige Kompetenzen leider meist nicht vermittelt. Auch Petermann et al. haben bislang kein LehrerInnentraining entwickelt. Aber auch dieses Problem ist überwindbar. So konnte etwa an einer Schule, an der das Sozialtraining implementiert wurde, aufgrund des regen Interesses der LehrerInnen eine Schulinterne Lehrerfortbildung im Ausmaß von vier mal vier Einheiten (vier Nachmittage) zu diesem Themenbereich durchgeführt werden, die vom Pädagogischen Institut finanziert wurde. Grundsätzlich wäre es aber auch möglich, dass etwa Religionspädagogische Institute eine Lehrerfortbildung zu diesem Bereich für interessierte ReligionslehrerInnen aus verschiedenen Schulen anbieten.

¹⁷ F. Petermann und U. Petermann, *Erfassungsbogen für aggressives Verhalten in konkreten Situationen (EASJ; EASM)*. Braunschweig 1980; H. Nickel, A. Jankowski, B. Fittkau und W. Rauer, *Angstfragebogen für Schüler*. Braunschweig 1980.

¹⁸ Siehe dazu unter 3.3.

¹⁹ Vgl. Ch. Tarnai, A., Paschon, F. Riffert und K. Eckstein, *Analyse schulbezogener Selbstwirksamkeitsüberzeugungen und Angst mit Modellen latenter Variablen*. Hamburg 2000, 54–199.

²⁰ Petermann et al. 1997, 61.

Schließlich (3) ist auch noch darauf hinzuweisen, dass eine Trainingssitzung ca. 90 Minuten umfasst. Dies macht es unumgänglich, das Training in doppelten Unterrichtseinheiten durchzuführen. Bei der administrativen Stundenplanung muss daher darauf Rücksicht genommen werden.

Aber auch im Bereich der Evaluation bleiben Fragen offen. Zwei davon, welche Skalen zur Evaluation herangezogen werden können und sollen und wo sie beziehbar sind, wurden weiter oben bereits behandelt. Es bleibt aber (4) das Problem des korrekten Einsatzes und der Auswertung der Skalen.

In der Ausbildung der LehrerInnen wurden derartige Kompetenzen bislang nicht vermittelt. Es bleiben aber zwei gangbare Möglichkeiten: Zum einen sollten Qualifizierungsmaßnahmen interessierter LehrerInnen durch die Pädagogischen Institute oder Religionspädagogischen Institute unbedingt auch den Umgang mit und Einsatz von geeigneten Evaluationsinstrumenten umfassen. Andererseits gibt es aber auch die Möglichkeit, sich bezüglich dieser Fragen mit Evaluationsexperten zu besprechen. Das MSS-Team an der Universität Salzburg steht für entsprechende Rückfragen gern zur Verfügung.²¹

²¹ email: Franz.Riffert@sbg.ac.at oder Andreas.Paschon@sbg.ac.at; Informationen zum ‚Modulansatz zur Selbstevaluation von Schulentwicklungsprojekten‘: <http://sbg.ac.at.erz/m>

INGOLF U. DALFERTH

Religion als Privatsache?

Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie¹

Die gesellschaftliche Relevanz von Christentum und Kirche wird immer mehr zur Frage. In diesem Kontext stehen die Ausführungen, die der evangelische Zürcher Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie am 15. Jänner 2001 bei der Thomas-Akademie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz vorgetragen hat. Wir dokumentieren seinen Vortrag in leicht gekürzter Form. (Redaktion)

Religion ist Privatsache – das ist eine der großen politischen Einsichten der vergangenen Jahrhunderte, die auch im eben begonnenen neuen Jahrtausend nicht zu vergessen sein wird. Niemand muss religiös sein. Jeder hat das Recht, es zu sein. Keiner darf zu einer religiösen Haltung oder Handlung gezwungen werden. Alle Religionsgemeinschaften sind zu gegenseitiger Toleranz verpflichtet. Keine Religion kann in einer pluralen Demokratie verbindliche Öffentlichkeit und öffentliche Verbindlichkeit für alle beanspruchen. *Religion ist Privatsache.*

Diese wichtige Einsicht wäre noch nicht einmal die halbe Wahrheit, wenn theologisch nicht sofort hinzugefügt würde: *Christlicher Glaube ist öffentlich und hat ein genuines Verhältnis zur Öffentlichkeit*, und zwar in mehrfacher Hinsicht. So geht es im christlichen Glauben um ein alle und alles betreffendes Thema: Gottes Gegenwart. Im Glauben wird Gottes verborgene Gegenwart öffentlich, durch den Glauben wird sie in der Welt publik. Glaube

entsteht und lebt in öffentlicher Kommunikation, unter Menschen und mit Gott. Niemand glaubt von sich aus. Niemand glaubt allein für sich. Niemand glaubt ohne andere. Kein Mensch wird als Christ geboren, wer Christ ist, wurde es vielmehr durch den öffentlichen Akt der Taufe, die Begegnung mit der Botschaft der überall zugänglichen Bibel, den Kontakt mit der öffentlichen Verkündigung der Kirche. Diese verbreitet keine Geheimlehren, sondern bezeugt durch Wort und Tat das „offenkundig große Geheimnis der Frömmigkeit“ (1 Tim 3,16) – ein Geheimnis, das nicht geheim gehalten, sondern weltweit veröffentlicht werden will. In ihren Gottesdiensten bringen Christen das Geheimnis der Gegenwart Gottes öffentlich zur Darstellung, für den niemand und nichts verborgen ist. Gott ist wie der Blick, der auf allem ruht; nichts wäre, wenn er es nicht sähe; und alles ist nur, solange er darauf blickt. Wir dagegen sehen Gott nicht, weil wir das Blickfeld nicht zu sehen vermögen, in dem wir

¹ Bezugstexte der folgenden Überlegungen sind v.a. I.U. Dalfert, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997; E. Arens, H. Hoping (Hg.), *Wieviele Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg u.a. 1999; E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000.

und alles übrige sind. Wir können Gott nur wahrnehmen, indem wir uns und unsere Welt so wahrnehmen, wie wir von Gott wahrgenommen werden. Wir sind, wie Gott uns sieht. Gott aber sieht uns nach dem Urteil des christlichen Glaubens so, wie in seinem Osterurteil über den gekreuzigten Jesus offenkundig wurde und wie es seither als Geheimnis des Glaubens öffentlich verkündigt und gelebt wird. Kurz: *Christlicher Glaube ist öffentlich, schafft Öffentlichkeit, will öffentlich gelebt werden.*

So gewiss daher Religion Privatsache ist, so gewiss ist der Glaube auf Öffentlichkeit bedacht. Doch wie kann christlicher Glaube als gelebte Religion wesentlich öffentlich sein, wenn Religion auch im Fall des christlichen Glaubens wesentlich privat ist? Besteht zwischen der politisch postulierten *Privatheit von Religion* und der theologisch betonten *Öffentlichkeit des Glaubens* kein Widerspruch? Ich beantworte diese Frage, indem ich in vier Überlegungsgängen einige zentrale Unterscheidungen erläutere.

1. Vieldeutige Öffentlichkeit

„Öffentlichkeit“ ist ein vieldeutiges Wort. *Öffentlich* wird genannt, was *nicht im Geheimen* geschieht; was *nicht privat* ist; was *klar als offensichtliche Wahrheit* vorgetragen wird; was *allgemein zugänglich und verfügbar* ist; was in die Domäne der ‚öffentlichen Hand‘ fällt, also *staatlicher Kontrolle* unterliegt; oder was *dem Nutzen aller und den Bedürfnissen jedes einzelnen* dient.

Seit der Öffentlichkeitsbegriff in der Aufklärungsepoche zum Kampfbegriff des bürgerlichen Liberalismus gegen den herrschenden Absolutismus wurde, standen allerdings zwei Aspekte im Vordergrund. Auf der einen Seite war ‚Öffentlichkeit‘ Synonym für die

‚öffentliche Meinung‘, in der Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Klarheit und Eindeutigkeit herrschen und in der Sachkontroversen durch rationale Argumente und nicht aufgrund von Status und Tradition entschieden werden: *Öffentlichkeit in diesem Sinn entsteht durch Kommunikation, die sich um Transparenz und Durchsichtigkeit ihrer Inhalte und Verfahren für Dritte bemüht.* Auf der anderen Seite war ‚Öffentlichkeit‘ das Organ der politischen Kontrolle von Exekutive, Legislative und Jurisdiktion durch ein kritisches Publikum beziehungsweise das Volk: *Öffentlichkeit in diesem Sinn ist der Ort, an dem jeder dem Urteil der anderen unterworfen wird und sich vor ihnen zu verantworten hat.*

Beide Momente hat Jürgen Habermas im Begriff der *bürgerlichen Öffentlichkeit* zusammengefasst. Deren Modell ist das sich im 17. und 18. Jahrhundert um Zeitungen und Zeitschriften kristallisierende Lesepublikum bürgerlicher Privatleute, aus dem sich die Bürgergesellschaft der liberalen Tradition entwickelt hat. Doch zum einen war diese nie die ganze Öffentlichkeit. Zum anderen haben sich im Gefolge der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert die Momente der *öffentlichen Meinung* und der *politischen Kontrolle* zunehmend verselbständigt. Heute muss daher nicht nur zwischen *politischer* und *zivilgesellschaftlicher* Öffentlichkeit unterschieden werden, sondern beide stehen in klärungsbedürftiger Beziehung zu Öffentlichkeitsphären wie Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Kultur und Religion. Und schließlich gilt weiterhin auch all das als öffentlich, was von anderen, nicht beteiligten Dritten beobachtet werden kann. Öffentlich in diesem Sinn heißt, vor den Augen anderer – irgendwelcher anderer – stattfinden können und sollen. Und dieser

formale Öffentlichkeitsbegriff ist weit über die Sphäre der bürgerlichen Öffentlichkeit hinaus anwendbar.

2. Öffentlichkeit, Religion und Gott

Die Entwicklung des Öffentlichkeitsverständnisses in der Neuzeit ist also alles andere als einlinig. Von Anfang an gab es verschiedene Horizonte von Öffentlichkeit. Öffentlichkeit wird durch Kommunikation konstituiert, und Menschen kommunizieren verschieden und über Verschiedenes. Von Anfang an gab es aber auch die Tendenz zur Dominanz einer bestimmten Art von Öffentlichkeit (etwa der Politik oder der Wirtschaft oder der Wissenschaft) über die anderen. Die für die gesamte Moderne charakteristische *Dynamik der Öffentlichkeitserweiterung*, die Tendenz also, dass jede erreichte Öffentlichkeit aus sich heraus nach Ausweitung von Öffentlichkeit strebt, ist deshalb ein ambivalentes Phänomen. Es ist eines, *einen Öffentlichkeitshorizont über alle anderen auszuweiten*, also auf die *Dominanz einer Art von Öffentlichkeit und ihrer Maßstäbe und Mechanismen* über die anderen zu drängen. Es ist ein anderes, die Ausbildung *unterschiedlicher Öffentlichkeitshorizonte* zu befördern, also auf die *Pluralisierung von Öffentlichkeit* zu setzen. Und es ist ein Drittes, der massenmedialen Lust zu frönen, alles, und sei es noch so intim, *vor den Augen und Ohren anderer auszubreiten*, die Instanz der Öffentlichkeit also zu *trivialisieren*. Das Prinzip der kritischen Publizität verliert seinen Sinn, wo es nicht mehr um die Aufklärung mündiger Bürgerinnen und Bürger, sondern um die mediale Unterhaltung eines Massenpublikums geht. Aber nicht nur die *Trivialisierung*, auch die Tendenzen zur *Dominanz* und zur *Pluralisierung* von Öffentlichkeit haben

ihre Probleme. So führt die *Dominanz einer Art von Öffentlichkeit* über die anderen zur Umschichtung ganzer Wertehierarchien: Nur was sich nach den Maßstäben der politischen, der wissenschaftlichen oder der wirtschaftlichen Öffentlichkeit ausweisen und bewähren lässt, wird für öffentlichkeitsfähig, öffentlichkeitsrelevant und öffentlich diskussionswürdig gehalten. In der Moderne hat das zur Ausgrenzung der Theologie aus dem Kreis der Wissenschaften sowie zum politisch und religionskritisch begründeten Ausschluss der Religion aus dem Bereich des Öffentlichen und ihrer Zuweisung zum bloß Privaten geführt.

Anders die – keineswegs nur postmoderne – *Pluralisierung unterschiedlicher Öffentlichkeitshorizonte*. Sie resultiert in einem *Netzwerk von Öffentlichkeiten und Gegenöffentlichkeiten* mit je eigenen Kriterien und Plausibilitätsmaßstäben. Das erlaubt, auch Religion als eine Art von Öffentlichkeit in einer ausdifferenzierten Gesellschaft zu würdigen. Doch damit ist weniger gewonnen, als zuweilen gemeint wird. Man kann dann immer noch darüber streiten, ob das nur der Nachklang einer zu Ende gehenden Epoche ist oder Ausdruck einer anthropologischen oder gesellschaftlichen Notwendigkeit. Soweit wir wissen, haben nur Menschen religiöse Bedürfnisse, was immer Montaigne über die Frömmigkeit der Elefanten meinte sagen zu müssen. Aber haben es alle Menschen? Menschen können nur kurze Zeit leben, ohne zu trinken, etwas länger, ohne zu essen, aber sie können ein ganzes Leben verbringen, ohne zu beten. Selbst wenn man den Begriff der Religion sehr weit fasst, ist nicht zu bestreiten, dass Menschen ohne Religion leben und sterben können, und zwar nicht weniger respektabel als andere.

Obgleich es dem Zeitgeist widerspricht, tut Theologie daher gut daran, in ihrem Denken und Argumentieren nicht auf Religion, sondern auf *Gott* zu setzen. Religion ist vermeidbar, *Gott* ist es nicht. Natürlich kann man jede Lebensorientierung Religion oder ein Religionsäquivalent nennen. Doch es ist wenig plausibel, selbst denen noch Religion zu unterstellen, die sich ausdrücklich dagegen verwahren und nichts dergleichen leben. Soll sich der phänomenale Gehalt des Religionsbegriffs nicht transzendental verflüchtigen, muss Religion etwas anderes sein als die Bedingung der Möglichkeit, dass Menschen religiös *oder* nicht religiös leben. *Man hat keine Religion, wenn man nicht religiös lebt.* Religion muss im Leben in Erscheinung treten, wenn ein Leben religiös sein soll, und dass sie *nicht* in Erscheinung tritt, ist keine Erscheinung von Religion.

Bei *Gott* ist das anders: Man muss nicht an *Gott* glauben oder *Gott* denken, damit *Gott* ist oder gegenwärtig ist. Mit *Gott* hat man es vielmehr auch dort zu tun, wo man das ignoriert oder bestreitet. Meint ‚*Gott*‘ doch kein Phänomen unter Phänomenen, keinen Aspekt der Welt neben oder unter anderen, sondern diejenige Wirklichkeit, ohne die die Welt nicht nur anders, sondern überhaupt nicht wäre. Kann man ohne *Gott* aber weder im Glauben an *Gott* noch ohne an *Gott* zu glauben leben, dann gibt es kein menschliches Leben, das sich nicht im Verhältnis zur Wirklichkeit *Gottes* vollzieht, ob es nun religiös oder nicht religiös gelebt wird.

Man muss daher nicht religiös sein, aber man kann nicht ohne *Gott* leben. Solange sich Menschen in einer Wirklichkeit zurechtfinden müssen, die sich ihnen nie ganz erschließt, werden sie fragen, ob das, was sie mit ihren Sinnen

und ihrem Verstand wahrnehmen, die ganze Wirklichkeit sei. Zu allen Zeiten hat das die einen mehr, die anderen weniger umgetrieben, haben die einen religiös und andere nicht religiös reagiert, haben sich die einen über die Gläubigen, die anderen über den Unglauben gewundert.

Selbst wer meint, der Mensch sei auf Religion hin angelegt, muss zugeben, dass nicht alle Menschen dieser Anlage entsprechend leben. Aber niemand, der meint, kein Mensch könne ohne *Gott* leben, muss bestreiten, dass die Menschen in der Regel genau so leben, als sei das möglich. Mit gutem Grund spricht die Theologie deshalb nicht nur von *Gott*, sondern von der *Sünde*: Nicht weil sie auf ein negatives Menschenbild fixiert wäre, sondern weil es für die reale Situation menschlichen Lebens vor *Gott* zutrifft, dass alle Menschen leben *etsi deus non daretur*. Sie sind so mit sich selbst beschäftigt, dass sie ignorieren, dass sie *coram deo*, in der Öffentlichkeit vor *Gott* leben.

Dass es religiöse Bedürfnisse gibt und im Rahmen der Pluralisierung unterschiedlicher Öffentlichkeitshorizonte in einer ausdifferenzierten Gesellschaft auch der Religion eine eigene Art von Öffentlichkeit zugestanden wird, ist theologisch also nicht ohne weiteres ein Gewinn. Hinzu kommt, dass die funktionale Eigenständigkeit der Öffentlichkeitssphäre Religion ihre Bedeutungslosigkeit für die übrigen Sphären der Gesellschaft steigert: Religion wird zum Segment, sie symbolisiert nicht mehr das Ganze in einer für alle relevanten Weise, sondern manifestiert selbst die Fragmentierung unseres Lebens. Jeder kann und niemand muss religiös leben. Beides ist öffentlich bedeutungslos, solange es das Leben der anderen nicht stört. Religion wird als Privathobby betrachtet und

öffentlich für so belanglos gehalten, dass man sie nicht einmal mehr zu kritisieren braucht. Nicht von ungefähr ist an die Stelle der Religionskritik der Moderne heute häufig *religiöse Gleichgültigkeit* getreten – *Gleichgültigkeit gegenüber aller Religion* oder die (davon kaum zu unterscheidende) Irrmeinung einer angeblich *gleichen Gültigkeit aller Religionen*: Solange Religion keine gesellschaftlichen Störungen verursacht, ist sie kein öffentliches Thema. Man braucht sich nicht öffentlich über das zu streiten, was selbst privat für viele belanglos geworden ist. Religion ist öffentlich nicht der Rede wert.

3. Mehrdeutige Privatheit

Das ist das gerade Gegenteil dessen, was die These von der Religion als *Privatsache* einst so brisant machte. Ihr Auftreten in der Aufklärungsepoche belegt, dass das Private gegenüber dem öffentlich verfassten Leben der Menschen eine späte historische Er rungenschaft ist. Die Wende zum Privaten setzt den Hintergrund öffentlichen Lebens voraus. Die Möglichkeit, sich gegen andere zu verschließen, ist die Rückseite der Möglichkeit, sich für andere zu öffnen. Privatheit ist ein Kontrastbegriff, und Privatsache ebenso.

Diese Kontraste können verschieden kodiert sein. Entsprechend variiert der Sinn von ‚privat‘ in verschiedenen Zusammenhängen. Auch in der These von der Religion als *Privatsache* überlagerten sich von Anfang an verschiedene Perspektiven. So wurde und wird Religion privat genannt im Kontrast zur *staatlich regulierten Öffentlichkeit*, zur *öffentlichen Allgemeinheit der Vernunft* oder zur *regulierten Kultgemeinschaft der Amtskirche*. Für die einen besagt die Privatheit der Religion daher:

Religion ist frei und fällt nicht in die Regelungskompetenz des Staates, für die anderen: Religion ist bloße Ansichtssache, keine öffentlichkeits- und wahrheitsrelevante Vernunftangelegenheit, und für die dritten: Religion ist Sache des Einzelnen und nicht eines kirchlichen Lehramtes.

Damit kommen nicht nur drei Begriffe von Öffentlichkeit ins Spiel: die *gesellschaftlich-politische Öffentlichkeit*, die *Öffentlichkeit des rationalen Diskurses* und die *öffentliche Gemeinschaft der Kirche*. Auch die Privatheit der Religion wird ganz verschieden verstanden und gewertet, nämlich im einen Fall positiv als *Freiheit von staatlichem Zwang*, im zweiten dagegen negativ als *Unfähigkeit zur Verantwortung vor dem Forum der Vernunft*, und im dritten Fall je nach dem positiv oder negativ als *Unvertretbarkeit des Einzelnen in seinem Glauben durch andere oder die Kirche*. Die heutige Problemlage ist in vielem Folge der unkritischen Verbindung und Vermischung dieser verschiedenen Sichtweisen.

3.1 Die Privatheit von Religion im rechtlich-politischen Sinn

Seit der Frühaufklärung wird Religion als *Privatsache* verstanden, in die sich der Staat nicht einzumischen hat, solange sie nicht die öffentliche Ordnung stört: Jeder Mensch kann seine Religion oder Weltanschauung frei wählen und bekennen. Jeder hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten, an einem religiösen Unterricht teilzunehmen oder eine religiöse Handlung vorzunehmen, doch darf niemand hierzu gezwungen werden. Das sind Grundrechte, die wir heute für selbstverständlich halten und zu Recht als Gewinn verbuchen. Der Staat kann und darf keinen Einfluß auf die religiösen Überzeugungen und die Religionspraxis seiner Bürger haben. Er

ist religiös neutral, die Einzelnen sind in ihren religiösen Aktivitäten vor dem Staat geschützt. Im *grundrechtlichen Sinn* ist Religionsfreiheit die *Freiheit des individuellen Gewissens gegenüber staatlicher Bevormundung*. Sie markiert die *Grenzen des Staates* gegenüber den Grundüberzeugungen des Einzelnen, die als dessen ‚Privatsache‘ zu respektieren sind, weil sie sich staatlichem Zugriff prinzipiell entziehen. Jeder Mensch hat das Recht auf seine eigene religiöse Überzeugung (im weitesten Sinn, einschließlich des Rechts, keine religiöse Überzeugung zu haben), das Recht, sich zu einem bestimmten Glauben zu bekennen, kultische Handlungen vorzunehmen oder religiöse Gemeinschaften zu bilden. Kein Mensch darf dazu gezwungen werden. Der Staat kann und darf hier nichts vorschreiben, er hat vielmehr das Recht und die Pflicht, für die Wahrung der Freiheit jeder Einzelperson in Sachen Religion zu sorgen. Der Grundsatz der Religionsfreiheit definiert also nicht die Religion, sondern die *Grenzen, die dem Staat von der Religion gezogen* sind. So fallen in den Schutzbereich der Religionsfreiheit nicht nur das individuelle Gewissen, sondern das Recht, das gesamte Leben religiös auszurichten, einzeln und im Zusammenschluss zu Religionsgemeinschaften. Insofern ist das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht nur ein individuelles, sondern ein kollektives Schutzrecht.

Von staatlicher Seite kann durchaus auch die Bedeutung der Religion für das öffentliche Leben gewürdigt werden. Zwar ist der Staat zur religiösen Neutralität verpflichtet. Aber das schließt nicht aus, dass Staat und Religionsgemeinschaften in Schule, Universität, Gefängnissen, Anstalten usw. auf mannigfache Weise kooperieren. Religiöse Neutralität ist etwas anderes

als Indifferenz gegenüber Religion. Anders als im Fall der strikten Trennung von Staat und Kirche, bei der Religionsgemeinschaften in einem religiös indifferenten Staat nur der Status privatrechtlicher Vereinigungen offen steht, kann im Fall der Kooperation von Staat und Kirche ein religiös neutraler Staat Religionsgemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkennen, ihnen also im Rahmen einer eigenen Rechtsform die Möglichkeit geben, sich entsprechend ihrer gesellschaftlichen Bedeutung in der Öffentlichkeit des öffentlichen Rechtes zu bewegen und sich nicht mit den nicht für alle Religionsgemeinschaften adäquaten Rechtsinstituten des Privatrechts begnügen zu müssen.

Auch in solchen Fällen kennt der Staat aber keinen *Glauben*, sondern nur *Religionen und Weltanschauungen*, keine *Kirchen*, sondern *Religionsgemeinschaften*, keinen Unterschied zwischen *Glaube*, *Aberglaube* und *Unglaube*, sondern nur verschiedene *religiöse Ansichten und Auffassungen*. Er spricht nur in der Beobachterperspektive über Religionen und Religionsgemeinschaften, nicht wie die Kirchen aus der Perspektive von Beteiligten. Nur für Beteiligte aber gibt es einen Unterschied zwischen *Glaube* und *Aberglaube*, in rechtlich-politischer Sicht sind das nur verschiedene religiöse Ansichten. Es ist nicht Sache des Staates, darüber zu befinden, ob eine religiöse Überzeugung *Glaube* oder *Aberglaube* ist (wie sollte er auch?), sondern nur darüber, ob sie eine *religiöse* Überzeugung ist, also unter die Schutzregelung der Religionsfreiheit fällt. Und es ist auch nicht Sache des Staates, wie das deutsche Bundesverfassungsgericht in Sachen ‚Zeugen Jehovas‘ jüngst klargestellt hat, die Glaubensgrundsätze oder die Binnenstruktur einer Religionsge-

meinschaft zu bewerten. Dies verletze die Neutralitätspflicht des Staates im Religionsbereich.

Allerdings gibt es durchaus Grenzen für die staatliche Respektierung der Religionsfreiheit. Eine Religionspraxis darf nicht die *Menschenwürde* verletzen. Religionsgemeinschaften haben Freiheit und Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger zu respektieren, die Freiheit Dritter zu achten, sich gegenseitig zu tolerieren. Es kann also durchaus Einschränkungen der Ausübung von Religionsfreiheit geben, zum Beispiel beim Baurecht (Moscheebau), Tierschutz (rituelles Schächten von Tieren), Eherecht, der Übernahme religiöser Rechtsregeln (Scharia), und wenn man auf jüngste Rechtsentwicklungen in Europa wie den Antidiskriminierungsartikel (Artikel 13²) achtet, werden künftig in den Mitgliedsstaaten der Union auch manche vertraute Sonderregelungen aus dem Bereich des jeweiligen Religionsrechtes zur Disposition stehen – etwa (um einige Beispiele zu nennen) die Zugangsregelungen zum Berg Athos in Griechenland, der Ausschluss von Katholiken von der britischen Thronfolge, die Beschäftigung praktizierender Homosexueller in Einrichtungen der katholischen Kirche oder – das ist seit Oktober 2000 durch eine Ausnahmeregelung ausgeschlossen – die Möglichkeit, dass sich ein evangelischer Geistlicher auf eine freie Pfarrstelle in einem römisch-katholischen Bistum einklagen kann.

Doch all das unterstreicht nur, dass Religion nicht in rechtsfreien Räumen gelebt wird. Gerade die Betonung der *Privatheit von Religion* wahrt und anerkennt so rechtlich ihren Anspruch auf

Öffentlichkeit: Dass Religion politisch und rechtlich Privatsache und eben nicht Sache des Staates ist, erlaubt ihr *staatlich frei* und *gesellschaftlich öffentlich* zu sein – öffentlich nach ihren Bedingungen, nicht denen einer staatlich regulierten Öffentlichkeit. Allerdings muss sie diese Freiheit zur Öffentlichkeit auch aktiv in Anspruch nehmen: Öffentlichkeit fällt nicht vom Himmel und wird auch nicht vom Staat garantiert, sondern muss selbst hergestellt und praktiziert werden. Aber eben das können Religionen in unseren Demokratien: *Sie können* – und das beantwortet meine Eingangsfrage – *eben deshalb frei und öffentlich gelebt werden, weil und insofern sie Privatsache sind*.

3.2 Die Privatheit von Religion im religionskritischen Sinn

Das wird häufig anders gesehen. Immer wieder dient der Verweis auf die Privatheit der Religion als Argument für ihre Verbannung aus der politischen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Religion gehöre nicht auf den Marktplatz, sondern in die Kirche, Theologie nicht an die Universität, sondern ins Seminar.

Befördert wird diese Auffassung dadurch, dass aus der Nichtstaatsangelegenheit der Religion längst eine reine Privatangelegenheit im Sinn einer beliebig wählbaren Option geworden ist, die man auch ganz ignorieren kann, ohne gesellschaftliche Sanktionen befürchten zu müssen. Was als Befreiung des religiösen Gewissens aus obrigkeitstaatlicher Bevormundung begann, ist heute zur bloßen Privatheit religiös-weltanschaulicher Überzeugungen verharmlost. Gerade in religiös-

² Art. 13 (Amsterdamer Vertrag) = Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft – Richtlinie 2000/78/EG des Rates vom 27. 11. 2000 (Abl. L 303) zur Festlegung eines allgemeinen Rahmen für die Verwirklichung der Gleichbehandlung in Beschäftigung und Beruf.

sen Angelegenheiten wird der einzelne aus der öffentlichen Rechenschaftspflicht entlassen und damit in der Illusion belassen, in diesem sensiblen Bereich niemandem als nur sich selbst verantwortlich zu sein. Von Wahrheit oder Wirklichkeitsbezug ist im Zusammenhang mit Religion nicht mehr die Rede. In Sachen Religion und Glaube scheint die öffentliche Meinung heute allenfalls noch Geschmacksfragen zu kennen.

Das ist Folge der anderen These, die das gesellschaftspolitische Verständnis der Privatheit von Religion aus der Frühzeit der Aufklärung überlagert hat. Religion ist privat, Vernunft dagegen öffentlich. Nur eine den kritischen Vernunftprinzipien genügende natürlich-rationale Religion verdient einen Platz in der Öffentlichkeit, positive Religionen mit ihren autoritäts- und offenbarungsabhängigen Partikularansprüchen haben dort nichts verloren – im Grunde auch nicht die Kirchen, die als organisierte Formen privater religiöser Überzeugungen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit allenfalls durch ihren sozialen Beitrag zum Gemeinwohl eine Funktion beanspruchen können.

Doch was im 18. Jahrhundert als kritische Einschränkung religiöser und kirchlicher Ansprüche durch die öffentliche Vernunft begann, ist im Laufe des 20. Jahrhunderts zur unkritischen Entbindung religiöser Überzeugungen von jeder öffentlichen Rechenschaftspflicht geworden. Jeder kann glauben, was er will, und muss das vor keiner Öffentlichkeit, sondern allenfalls noch vor sich selbst rechtfertigen.

Damit ist das Aufklärungsprojekt zur Unkenntlichkeit pervertiert. Bei aller Vielfalt der Ansätze bestand dieses ja im Versuch, ohne Rekurs auf äußere Autoritäten oder private Vorlieben das,

was wir wissen können, tun sollen und hoffen dürfen, allein durch den Gebrauch unserer Vernunft innerhalb der Grenzen des Erfahrbaren zu bestimmen. Leitgedanke war dabei ein Konzept der Rationalität, das auf *Neutralität, Universalität* und *Öffentlichkeit* setzte: Nur das ist rational, was sich ohne Bindung an einen bestimmten Standpunkt (also neutral) und unter Absehung von allen partikularen Interessen (also universal) vor den kritischen Augen und Ohren aller (also öffentlich) vertreten lässt. Was so in der Öffentlichkeit eines kritisch rasonierenden Publikums nicht vertreten werden kann, hat bestenfalls private Bedeutung, aber kein Recht auf öffentliche Anerkennung.

Auch Religion, Kirche und Theologie sollen sich so von einem traditionsfreien, konfessionsneutralen Standpunkt aus mit logisch gültigen und universal überzeugenden Gründen rechtfertigen, sofern sie öffentliche Geltung beanspruchen wollen. Doch was sind solche Gründe? Wer entscheidet über ihre Gültigkeit? Welche Öffentlichkeit setzt ihre Maßstäbe? Wäre *Religion* wirklich wesentlich partikular, positionell und privat, *Rationalität* aber ebenso wesentlich universal, neutral und öffentlich, wie könnten sich religiöse Überzeugungen dann rational rechtfertigen und öffentlich verantworten lassen? Was bliebe dann anderes als die Feststellung, dass es bei Unglauben, Glauben und Aberglauben allenfalls um private Geschmackspräferenzen geht? Gerade das ist heute gängige Meinung: Jeder kann glauben, was er will, und keiner ist einem anderen in seinem Glauben rechenschaftspflichtig. Das war nicht die Absicht der Aufklärung, ist aber eine Folge ihres Umgangs mit der Religion und ihres dabei vorausgesetzten Verständnisses von Vernunft

und Öffentlichkeit: Beide wurden zu einsinnig, zu einfach, zu monochrom verstanden. Doch die Öffentlichkeit ist bunter und vielfältiger, und auch die Vernunft ist nicht so einfältig, dass Religion und Glaube vor ihr nur auf eine oder auf keine Weise verantwortet werden könnten. Rechenschaft über den Glauben ist vor *konkreten Personen*, nicht vor abstrakten Instanzen abzugeben. Personen werden durch Gründe überzeugt, die ihnen aufgrund ihrer konkreten lebensweltlichen Erfahrungen einleuchten, und nicht alle haben dieselben Erfahrungen und werden von denselben Gründen überzeugt.

Nicht auf die Rechenschaftspflicht ist deshalb zu verzichten, sondern der Vernunft- und Öffentlichkeitsmonismus ist zu verabschieden und die vielen verschiedenen Weisen sind zu beachten, in denen Glaubensüberzeugungen anderen Menschen gegenüber verantwortet werden (können). Glaubensüberzeugungen sind nicht in dem Sinne Privatsache, dass die Gesellschaft kein Interesse daran haben sollte, sie öffentlich zu diskutieren und argumentativ zu prüfen. Dazu sind sie viel zu wichtig und zu folgenreich. Religionsfreiheit heißt ja nicht, dass religiöse Überzeugungen gesellschaftlich tabu sind, weil jeder glauben kann, was er will, sondern dass jeder die Freiheit hat, seine Auffassungen und Überzeugungen im Rahmen geltender Ordnungen ungehindert zu leben und öffentlich zu vertreten. Die Gesellschaft hat keine Möglichkeit und kein Recht zu entscheiden, welche religiösen Auffassungen recht, wahr und gültig sind. Ihre selbstaufgelegte Neutralität in diesen Fragen belegt aber nicht die gesellschaftliche Irrelevanz von Glaubensüberzeugungen, sondern gerade umgekehrt die Einsicht, dass sie für den Einzelnen und damit auch für die

Gemeinschaft von so fundamentaler Relevanz sind, dass niemand sich anmaßen kann und darf, sie anderen vorzuschreiben oder ihnen die eigene Verantwortung dafür abzunehmen.

Diese Verantwortung muss ihnen dann aber auch öffentlich abgefordert werden, das heißt, eine Gesellschaft benötigt Orte, Hochschulen, Universitäten, Akademien, an denen der Diskurs mit und zwischen Glaubensüberzeugungen öffentlich geführt wird, wo diese also öffentlich vertreten und *sine vi, sed verbo* argumentativ erörtert, kritisiert und verantwortet werden. Die Herausforderung zur öffentlichen Verantwortung privater Überzeugungen beugt nicht nur der fundamentalismusanfälligen Selbstabschließung von Religionen vor. Sie wirkt auch umgekehrt der Gefahr entgegen, den lebensensorientierenden Wahrheits- und Geltungsanspruch von Glaubensüberzeugungen öffentlich nicht ernst zu nehmen. Gerade hier liegt eine der wesentlichen Herausforderungen für die gegenwärtige Theologie. In Zeiten rapiden Öffentlichkeitszerfalls mit den janusköpfigen Folgen eines enormen Zugewinns individueller Freiheit der Lebensgestaltung auf der einen und des grassierenden Verlusts verbindlicher Kriterien der Lebensorientierung auf der anderen hat sich die vertraute Frage der Moderne, welche Relevanz und Plausibilität Glaube und Theologie in einer kritischen Öffentlichkeit denn noch haben und haben können, längst in die Frage gewandelt, welchen Beitrag Glaube und Theologie zur Ausbildung, Gestaltung und Erhaltung einer kritischen Öffentlichkeit leisten und leisten können.

Es ist deshalb geradezu eine Pflicht der christlichen Kirchen, sich dafür einzusetzen, dass Glaubensüberzeugungen öffentlich diskutiert werden. Sie leisten

damit einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Wohl der Allgemeinheit. Und das, indem sie ganz bei ihrer Sache bleiben und das genuin *theologische* Verständnis der Privatheit von Religion zum Zuge bringen: die Einsicht in die auch für die öffentliche Verantwortung des Glaubens unverzichtbare und unververtretbare *Freiheit des Glaubens*, die aus der Stellung des Einzelnen vor Gott aufgrund von Gottes Verhältnis zum Menschen resultiert. Das ist in einem letzten dezidiert *theologischen* Gedankengang zu erläutern.

4. Glaube, Theologie und Öffentlichkeit vor Gott

4.1 Christliche Theologie ist keine Geheimwissenschaft. Sie hat ihren Ort in der Öffentlichkeit. Dazu verpflichtet sie nicht nur ihr Gegenstand, der christliche Glaube, sondern auch ihre Aufgabe als Theologie. Christlicher Glaube hört auf, Glaube zu sein, wenn er sich nicht offen und öffentlich von Unglauben, Irrglauben und Aberglauben unterscheidet. Und auch christliche Theologie hört auf, Theologie zu sein, wenn sie nicht offen und öffentlich über diesen Glaube und ihr eigenes Tun Rechenschaft ablegt. Theologie ist in all ihren Disziplinen *denkende Verantwortung des christlichen Glaubens*. Verantwortung aber verlangt nach Öffentlichkeit, und denkende Verantwortung nach der Öffentlichkeit von Denkenden.

Die gibt es nur, wo konkret gedacht, argumentiert und kommuniziert wird, wo es also einen öffentlichen Diskurs über Ansichten, über Gründe für und gegen Ansichten und über Kriterien zur Bewertung solcher Gründe gibt, einen Diskurs, an dem sich potentiell jeder beteiligen kann, bei dem nicht zählt, wer etwas sagt, sondern was mit

welchen Gründen gesagt wird, der also nicht von *äußerer Autorität*, sondern allein vom *Gewicht seiner Fragestellungen*, der *Stichhaltigkeit seiner Antworten*, der *Überzeugungskraft seiner Argumente*, der *Klarheit und Relevanz seiner Unterscheidungen* lebt.

Für den theologischen Diskurs gehört dazu an entscheidender Stelle, dass er sich von dem unterscheidet, was er denkend zu verantworten sucht: dem *Glauben*. Zwar gäbe es keine Theologie ohne den Glauben, und es gibt auch keinen Glauben, der nicht über sich selbst nachdächte. Aber dennoch ist es eines, *über den Glauben nachzudenken*, ein anderes, den *Glauben zu leben*. Irrglaube und Aberglaube sind keine Denkfehler, sondern falsche Lebensorientierungen. Sie lassen sich nicht allein theologisch durch besseres Denken, sondern nur durch anderes Leben korrigieren.

4.2 Die diskursive Öffentlichkeit theologischen Denkens ist deshalb zu unterscheiden von der lebenspraktischen Öffentlichkeit des Glaubens. Für den Glauben aber gilt, *dass jeder nur selbst glauben kann*, und dass *niemand von sich aus glauben kann und will*. Wer glaubt, glaubt an Gott. Wer an Gott glaubt, glaubt trotz seines Unglaubens an ihn, und glaubt eben deshalb Gott als den, dem allein sich sein Glaube verdankt. Der einzig überzeugende Gottesbeweis, den der Glaube kennt, ist er selbst: *Weil es Glauben gibt, gibt es Gott*. Ohne Gott gäbe es keinen Glauben, aber auch keine Möglichkeit, zu leben ohne zu glauben. Gelebter Glaube und gelebter Unglaube belegen auf je ihre Weise die Wirklichkeit von Gottes Gegenwart, der Glaube die Gegenwart seiner Gnade gegenüber uns und seines Zorns über unseren Unglauben, der Unglaube die Gegenwart seiner

Geduld mit uns trotz seines Zorns über unseren Unglauben.

Der Glaube ist so *Gottes Lebensgabe an den gottlosen Menschen*, der nicht mit dem rechnet, was ihm als Gottes gute Gabe zufällt. *Zufall* aber ist der Glaube im strengen Sinn: Kein Mensch kommt von sich aus zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen. Wer das *Credo* spricht, bekennt einen Glauben, den nicht er, sondern der ihn hat.

Der Wechsel vom Unglauben zum Glauben ist daher kein kognitiver Zugewinn an Wissen, kein Zuwachs an subjektiver Gewissheit, keine moralische Verbesserung des Lebens – all das sind allenfalls Folgen –, sondern er ist in fundamentalerem Sinn ein *Wechsel vom Tod zum Leben*, von einem *auf den Tod hin führenden* zu einem *aus dem Tod zu Gott hin führenden Leben*.

Das theologisch maßgebliche Vorbild zum Verständnis dieses Wechsels ist die Auferweckung des Gekreuzigten: Wie der gekreuzigte Jesus nicht von sich selbst, sondern von Gott auferweckt wurde, und eben deshalb mit Gott lebt und nicht im Tod blieb, so ist auch der Glaube ein Wechsel, der allein von Gott vollzogen wird und eben deshalb Menschen aus ihrem endlichen Leben auf den Tod hin in das ewige Leben mit Gott versetzt. Im Glauben wird Gott den gottlosen Menschen, die vor lauter Sorge um sich selbst keine Zeit haben, sich um Gott zu kümmern, so gegenwärtig, dass sie im Leben und Sterben Gott gegenwärtig bleiben, weil er sich ewig um sie kümmert.

Im Glauben gibt es daher keine Vertretung eines Menschen durch einen anderen (etwa der Kinder durch die Eltern oder Paten), weil der Glaube selbst die *Vertretung der eigenen Existenz durch Gott* ist. Wer glaubt, glaubt an Gott, und zwar so, wie er sich in Chris-

tus erschlossen hat: als der, der den Gottlosen nicht sich selbst und damit dem Tod überlässt, sondern selbst den Tod des Gottlosen auf sich nimmt und diesem sein göttliches Leben überlässt. Wo Gott im Glauben zu einem Menschen kommt, stirbt Gott den Tod des Gottlosen, damit dieser das Leben Gottes lebt.

Im Wechsel vom Unglauben zum Glauben vollzieht sich im Leben jedes Einzelnen also das, was sich in Gottes Menschwerdung in Christus ereignet hat: Gott selbst wird so gegenwärtig, wie er in Christus gegenwärtig wurde. Der Glaube ist so gesehen die *konkrete Vergegenwärtigung der Inkarnation* im Leben eines Menschen, die dessen Identität vor Gott durch Zueignung der Identität Christi konstituiert. Der Mensch ist der, zu dem Gott ihn macht, indem er am Ort des gottlosen Menschen so gegenwärtig wird, dass dieser trotz seiner Gottlosigkeit ihm gegenwärtig bleibt. Denn im Glauben wird Gott einem Menschen durch sein Wort so gegenwärtig, dass er selbst die Gottlosigkeit des Menschen und ihre tödlichen Folgen auf sich nimmt und diesem sein göttliches Leben zuspricht, so dass dieser auch im Tod Gott gegenwärtig bleibt. Christen lassen sich daher Gott durch Christus und sie lassen sich vor Gott durch Christus vertreten. Das ist die einzige Vertretung, die sie kennen. Und entsprechend kommt ihr Gottesglaube als – trinitarisch entfaltbares – Christusbekenntnis zur Sprache – als öffentliches Bekenntnis zu Gottes Gegenwart in Christus in ihrem Leben.

4.3 Diese homologische Öffentlichkeit des Glaubens ist keine nach außen gekehrte Innerlichkeit der Glaubenden im Sinne eines romantischen Bekenntnisverständnisses, das Bekenntnisse als

expressive Akte von Subjekten missversteht, die so ihre inneres Glaubensleben anderen zugänglich machen. Glaube ist keine Innerlichkeit, die erst im Bekenntnisakt äußerlich und öffentlich würde. Vielmehr ist den Glaubenden selbst ihr Glaube nicht weniger verborgen als anderen. Sie haben keinen privilegierten Zugang zu ihrem Glauben, sondern gerade sie wissen, dass sie auf die äußere Vergewisserung durch Wort und Sakrament angewiesen sind. Im Glauben bin ich ja nicht etwa ganz bei mir, sondern gerade umgekehrt ganz *extra me* bei Gott, weil Gott ganz bei mir ist.

Glaubensgewissheit ist deshalb keine subjektive Zweifelsfreiheit und Uner-schütterlichkeit, sondern Gewissheit von Gottes Gegenwart. Die gibt es nicht in der abgründigen Suche im eigenen Inneren, sondern allein da, wo Gottes Gegenwart öffentlich wahrnehmbar, hörbar, schmeckbar wird: in Wort und Sakrament. Wer den Glauben in seinem eigenen Gläubigsein sucht, wird kaum etwas anderes finden als das eigene Ungläubigsein. Der Blick ist auf Gott, nicht auf das eigene Selbst zu richten, und Gott ist nur dort zu erblicken, wo er sich offen erkennbar gemacht hat: im Wort vom Kreuz.

Die homologische Öffentlichkeit des Glaubensbekenntnisses ist also nicht romantisch, sondern *theologisch* zu verstehen: Nicht das glaubende Subjekt wendet seine Innerlichkeit nach außen, sondern Gottes Selbstvergegenwärtigung im Glauben schafft die Öffentlichkeit, in der das Geheimnis des Glaubens öffentlich wahrnehmbar und bekennbar wird. Der Glaube muss nicht erst ‚veröffentlicht‘ werden, weil er immer schon öffentlich ist; er muss auch nicht ‚versprachlicht‘ werden, weil er immer schon sprachlich verständlich ist. Gottes Offenbarung fin-

det nicht vor oder hinter, sondern *in* der Sprache statt, sie ist kein verborgenes, sondern ein öffentliches, ein manifestes, ein „offenkundiges Geheimnis“.

4.4 Über dieses *öffentliche Geheimnis* haben Glaubende jedem Menschen gegenüber Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15), also öffentlich klarzustellen, in welcher Öffentlichkeit wir alle leben: in der *Öffentlichkeit vor Gott*. Diese unterscheidet sich grundlegend von allen anderen Öffentlichkeiten unseres Lebens, die durch die *Kommunikation von Menschen mit Menschen* konstituiert werden. In diesen agieren wir nicht nur als *Beteiligte*, sondern immer zugleich auch als *Beobachter*. Wir sehen, was wir wem als wer wie sagen. Eben deshalb können wir uns von unserm Bild in der Öffentlichkeit unterscheiden, uns so oder anders präsentieren, uns falsch darstellen oder so, dass alles Wesentliche verborgen bleibt.

Das ist grundsätzlich anders in der Öffentlichkeit vor Gott. Diese Öffentlichkeit schließt die Beobachterperspektive Gott gegenüber prinzipiell aus. In ihr gibt es keine Beobachter, sondern nur Beteiligte. Niemand ist Gott gegenüber Beobachter, niemand ist in der Lage, sich oder einen Aspekt von sich Gott vorzuenthalten oder zu entziehen: In Gottes Gegenwart ist nicht nur alles so öffentlich, dass es öffentlicher nicht sein könnte, sondern alles, was ist, ist überhaupt nur, weil es in der Öffentlichkeit von Gottes Gegenwart ist. Sie ist für alles Leben die letztlich maßgebliche Öffentlichkeit.

Das ist sie nicht, weil Christen sie dafür halten. Sie wäre es auch, wenn niemand sie dafür hielte. Maßgeblich ist sie, weil in dieser Öffentlichkeit nichts unserer Meinung, sondern alles Gottes Urteil unterworfen ist. Gott allein ist

hier der Urteilende, alle anderen sind die Beurteilten. Nicht unser Urteil über Gott und damit die Verantwortung Gottes vor dem Forum menschlicher Vernunft ist die für das Leben entscheidende Frage, sondern Gottes Urteil über uns und damit unsere Verantwortung vor Gott.

Das wirft viele Fragen auf, nur eine nicht: Wie Gottes Urteil über uns lautet, ist seit Ostern keine offene Frage, sondern das „offenkundige Geheimnis“, das der christliche Glaube verkündet und dem er sich verdankt. Trotz erwiesener Gottlosigkeit wird leben, wer Gott gegenüber nicht auf sich, sondern ganz und ausschließlich auf Gottes Urteil über sich setzt. Das verkündet und feiert die christliche Gemeinde öffentlich in ihren Gottesdiensten, indem sie in Wort und Sakrament zur Darstellung bringt, in welcher Öffentlichkeit sich alles menschliche Leben, privat und öffentlich, vollzieht: der *Öffentlichkeit vor Gott*.

Diese wird nicht durch uns, sondern allein durch Gott konstituiert. Sie unterscheidet sich damit grundlegend von den Öffentlichkeiten, die sich der Kommunikation von Menschen mit Menschen verdanken. Diese leben von der aktiven Teilnahme derer, die sie konstituieren, und weil das stets die Frage aufwirft, wer die Macht und das Recht hat, aktiv zu partizipieren, gehört zu jeder von Menschen konstituierten Öffentlichkeit der Streit um Partizipation und der Ausschluss derer, die keinen Zugang zu den Machtmechanismen der Teilnahme an dieser Öffentlichkeit haben. Anders in der Öffentlichkeit vor Gott, aus der keiner ausgeschlossen ist und der sich niemand entziehen kann. In der Öffentlichkeit vor Gott leben wir nicht erst dann, wenn wir aktiv an ihr partizipie-

ren. Auch wer nicht betet, lebt vor Gott. Wir leben in ihr allein schon dadurch, *dass wir leben*, glaubend oder nicht glaubend, denn keiner lebt, dem Gott nicht gegenwärtig wäre.

Glaubende unterscheiden sich von anderen dadurch, dass sie Gottes Gegenwart als den Grund und Horizont ihres Lebens nicht ignorieren, sondern sich ausdrücklich an der Gegenwart Gottes orientieren, in deren Öffentlichkeit sich alles Leben vollzieht. In deren Licht erweist sich nicht nur die Kirche, sondern das ganze menschliche Leben als *semper reformanda*: Es könnte besser, menschlicher, offener für die von Gott zugespielten Möglichkeiten und sensibler für die Bedürfnisse der Anderen sein, wenn es tatsächlich als das gelebt würde, was es ist: Leben in Gottes Gegenwart.

Aufgabe der Theologie ist es, darauf hinzuweisen. Ihr Ziel ist nicht die zureichende Begründung des Glaubens vor dem Forum einer beobachtenden Öffentlichkeit, sondern die konkrete Erinnerung daran, dass wir alle Beteiligte sind, Menschen also, die in der Öffentlichkeit vor Gott leben. Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig, auch wenn wir alle leben *etsi deus non daretur*. Aber selbst das wäre nicht möglich, wenn Gott nicht gegenwärtig wäre.

5. Schluss

Wie also kann christlicher Glaube als gelebte Religion wesentlich öffentlich sein, wenn Religion auch im Fall des christlichen Glaubens wesentlich privat ist? Meine Antwort lautet: Weil alles menschliche Leben in der Öffentlichkeit vor Gott stattfindet. Das Wesen dieser Öffentlichkeit wird im Evangelium von Gottes menschenfreundlicher Zuwendung zur Welt in Christus öffentlich und im Glauben öffentlich

gelebt. Die Kirche verschafft dieser Öffentlichkeit durch ihr Sein und Wirken Publizität in der Gesellschaft. Sie kann und tut das als Teil der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, in der der christliche Glaube gesellschaftlich öffentlich gelebt werden kann, weil er staatlich frei, also Privatsache ist. Es besteht kein Grund, gesellschaftlich auf die Rechenschaftspflicht für Glaubensüberzeugungen zu verzichten oder religionskritisch mit der Re-

chenschaftsunfähigkeit des christlichen Glaubens zu rechnen. Der Glaube hat seine Vernunft, die er öffentlich zu verantworten vermag. Das Forum der theologischen Verantwortung des Glaubens ist aber kein vorgegebenes Verständnis von Vernunft und Öffentlichkeit, sondern die Lebenssituation konkreter Personen in ihren konkreten Lebensgeschichten. Glaubensverantwortung geschieht stets konkret und eben deshalb immer wieder anders.

Medard Kehl
Die Kirche

4. Auflage, 472 Seiten,
14 x 22,5 cm, Broschur

DM 48,-

ATS 350,- / CHF 46,-

ISBN 3-429-01454-9



In 4. Auflage.
Jetzt wieder lieferbar!

*Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.*

 **echter verlag**

echter Verlag GmbH
Dominikanerplatz 8
D-97070 Würzburg
www.echter-verlag.de

Römische Erlässe

**Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben zum Abschluß des Großen Jubiläums des Jahres 2000*
vom 6. Jänner 2001**

Mit großer Einfühlsamkeit verfasste Papst Johannes Paul II. das Apostolische Schreiben zum Abschluss des Heiligen Jahres 2000 „*Novo millennio ineunte*“. Darin beschreibt er nicht nur die vielfältigen Erfahrungen und Begegnungen während des großen Jubiläumsjahres, sondern er weist auch auf die Intention hin, sich nämlich als Kirche 35 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil umfassend „die Frage nach ihrer Erneuerung zu stellen, um mit neuem Schwung ihren Evangelisierungsauftrag anzugehen“.

In einem ersten Rückblick wird „die Begegnung mit Christus“ anhand einzelner Ereignisse des Hl. Jahres verdeutlicht: dazu zählen die Vergebungsbitte vom 12. März 2000 ebenso wie das Jugendtreffen in Rom, die Wallfahrt ins Hl. Land ebenso wie die ökumenischen Feiern. Auch soziale Fragen gelangen ins Blickfeld der Erinnerung, und es wird vermerkt, dass in der Entschuldungsdebatte zwar Anstöße gegeben wurden, aber manche Umsetzungen noch fehlen. Es folgt im 2. Teil eine spirituelle Betrachtung, die sich Christus stellt, dem „Antlitz, das es zu betrachten gilt“.

Damit ist die Grundlage für ein „Neu anfangen bei Christus“ (Teil 3) gelegt, woraus der Papst einige Handlungsleitlinien und „pastorale Weisungen“

formuliert. Vorrangig werden die Bischöfe aufgefordert, mit Beteiligung der verschiedenen Mitglieder des Gottesvolkes die Etappen des künftigen Weges zu umreißen. Als „pastorale Prioritäten“ nennt Johannes Paul II. etwa die Berufung zur Heiligkeit (wider eine minimalistische Ethik und oberflächliche Religiosität), die Gebetserziehung, die sonntägliche Eucharistiefeier, das Sakrament der Versöhnung, das Hören und Verkünden des Wortes Gottes (mit der Notwendigkeit der Inkulturation).

Die bisherigen Überlegungen münden (im 4. Abschnitt) in Voraussetzungen für „eine Zukunft der Liebe“: „Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft zu machen“, darin liegt eine große Herausforderung für das angebrochene Jahrtausend. Die vom Papst eingemahnte „Spiritualität der Gemeinschaft“ wendet sich gegen alle „egoistischen Versuchungen“ von Rivalität, Karrierismus, Misstrauen und Eifersüchteleien. Bemerkenswert ist der Hinweis, dass auch bezüglich der Reform der Römischen Kurie, der Organisation der Synoden und der Arbeitsweise der Bischofskonferenzen „noch viel zu tun“ ist, um die Möglichkeiten dieser Werkzeuge der Gemeinschaft besser zum Ausdruck zu bringen. Auch sollen die rechtlichen Instrumente zur Mitarbeit in der Teilkirche, wie Priester- und Pastoralräte, besser zur Geltung gebracht werden. Weitere Aspekte sind der Ruf nach einer breit angelegten Berufungspastoral, die Sorge um die Familien und eine

klare Förderung des ökumenischen Einsatzes sowie des interreligiösen Dialogs. Mit Blick auf die sozialen Aufgaben an den Schauplätzen der Armut sei es Zeit für eine neue „Phantasie der Liebe“, die sich zudem der vielen ethisch-ökologischen Probleme annimmt. Der ermutigende Aufruf des Papstes zu einem hoffnungsvollen Vorschreiten besitzt im II. Vatikanischen Konzil einen „sicheren Kompass“, an dem sich der Weg der Kirche weiter orientieren soll.

(L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 2 vom 12. Jänner 2001, 9–17; auch Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 150)

Johannes Paul II., Grundgesetz des Vatikanstaates vom 26. November 2000

Mit dem Fest Kathedra Petri am 22. Februar 2001 trat das von Papst Johannes Paul II. am 26. November 2000 veröffentlichte neue „Grundgesetz des Vatikanstaates“ in Kraft. Diese Verfassungsbestimmungen lösen mit ihren 20 Artikeln formell die einschlägigen Regelungen der Lateranverträge 1929 ab und legen normativ fest, was in den vergangenen Jahrzehnten durch entsprechende Entscheidungen und Regelungen bereits vollzogene Praxis war (etwa durch das von Papst Paul VI. am 24. Juni 1969 veröffentlichte „Gesetz über die Regierung des Vatikanstaates“ Nr. 51). Das Grundgesetz bezieht sich nicht auf die Kurie, den Heiligen Stuhl oder die Leitung der Weltkirche, sondern ausschließlich auf den Vatikanstaat und die darin bestehenden Einrichtungen beziehungsweise auf die in den verschiedensten Bereichen tätigen Vatikanbediensteten (von den Museen über das Postamt, den Gesundheitsdienst oder den Fuhrpark

bis hin zum Sicherheitsdienst, der „Vigilanza“).

Mit dem am 11. Februar 1929 unterschriebenen und am 7. Juni 1929 ratifizierten Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und den Königreich Italien wurde die seit 1870 offene „Römische Frage“ gelöst und der Papst für den Verlust des Kirchenstaates entschädigt. Es entstand der moderne „Staat der Vatikanstadt“ als souveränes Völkerrechtssubjekt, der im Sinne der allgemeinen Staatslehre alle dafür geforderten Konstitutiv Elemente aufweist: Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt, wobei sich allerdings als Besonderheit das Gebiet auf dem Territorium der Hauptstadt eines anderen Staates befindet. Mit einer Fläche von 44 ha ist der Vatikanstaat zudem der kleinste Staat der Welt.

Grundlegende Veränderungen bringt die neue Verfassung nicht, wenngleich die Strukturen besser geklärt wurden und die Aufgaben der Funktionsträger bei der Regierung dieses Staates – vor allem hinsichtlich Legislative und Exekutive – eindeutiger zugeordnet werden können.

Dem Papst steht nach Art eines „absoluten Wahlmonarchen“ auch weiterhin die volle gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt zu. Bislang übte allerdings nur Pius XI. (1922–1939) die Staatsregierung direkt aus unter Mithilfe eines „Governatore“, der täglich bei ihm vorsprach. 1939 ernannte aber schon Pius XII. (1939–1958) – ohne Abänderung des Verfassungsgesetzes – eine dreiköpfige Kardinalskommission, die in seinem Namen und in seiner Vertretung dem Gouvernement vorstand. Mit Schreiben vom 6. April 1984 übertrug dann Johannes Paul II. dem damaligen Staatssekretär (Kardinal Agostino Casaroli) das Spezialmandat, stellver-

treten für ihn alle weltlichen Regierungsgeschäfte mit jeglichen Vollmachten und Verantwortlichkeiten zu übernehmen, selbstverständlich mit steter Rückbindung an den Papst bei wichtigen Angelegenheiten. Mit dem vorliegenden Grundgesetz wurde das Amt eines Gouverneurs, das nach dem Tod des einzigen Amtsinhabers Marchese Camillo Sarafini seit 1952 vakant geblieben ist, offiziell gestrichen und die Regierungsgewalt nun klar dem Präsidenten der Kardinalskommission für den Vatikanstaat übertragen.

Im Falle einer Sedisvakanz des Papstamtes stehen dem Kardinalskollegium alle Staatsgewalten zu, das jedoch gesetzliche Maßnahmen nur in Dringlichkeitsfällen und für die Dauer der Vakanz erlassen darf, es sei denn, diese werden vom anschließend gewählten Papst ausdrücklich bestätigt (Art 1). Sonst wird die Legislative ständig, in delegierter und kollegialer Weise durch den Kardinalpräsidenten und eine Kardinalskommission – alle jeweils auf fünf Jahre bestellt – ausgeübt, abgesehen von den Fällen, in denen der Papst die Gesetzgebung sich selbst oder anderen Instanzen vorbehält (Art 3–4). Immer aber müssen die Gesetzesvorschläge zuerst durch das Staatssekretariat dem Papst zur Begutachtung unterbreitet werden (Art 4 Abs 3).

Die ausführende Gewalt wird vom Papst an den Präsidenten der Kommission (derzeit ist dies der US-Amerikaner Edmund Casimir Kard. Szoka) delegiert, der dabei von einem General- und einem Vize-Generalsekretär unterstützt wird (Art 5; 6–12). In wichtigen Fällen ist immer im Einvernehmen mit den Staatssekretariat vorzugehen (Art 6). Zur Beratung ist auch noch das Amt eines Generalrates (Consigliere Generale) sowie die Ernennung von

Staatsräten vorgesehen, die individuell oder kollegial angehört werden können (Art. 13).

Die Außenbeziehungen des Vatikanstaates übt der Papst im Weg des Staatssekretariates aus (Art 2), andernfalls kommt dem Kardinalpräsidenten der Kommission Vertretungsbefugnis zu (Art 8).

Die richterliche Gewalt wird im Namen des Papstes von den nach der Gerichtsordnung des Vatikanstaates bestellten Organen – mit vier Instanzen – ausgeübt (Art 15–19), wobei es dem Papst aber zukommt, in jeder Zivil- oder Strafrechtssache und in jedem Stadium des Verfahrens die Untersuchung sowie die Entscheidung an sich zu ziehen beziehungsweise einer speziellen Instanz zu übertragen (Art 16). Dem Papst ist es auch vorbehalten, Amnestien, Indulte, Straferlasse und Gnaden zu gewähren (Art 19).

An die Anforderungen einer säkularen Verfassung moderner Staaten der Neuzeit wurden nur bedingt Konzessionen gemacht, etwa indem auf die Verankerung der prozeduralen Verfahrensgerechtigkeit eigens Bedacht genommen und die Möglichkeit von hierarchischen Rekursen gegen Verwaltungsakte normiert wird (Art 17–18). Resümierend ist jedenfalls festzuhalten, dass das neue Grundgesetz über die Verfassung des Vatikanstaates entsprechend einer langen Erfahrung bei Regierung und Verwaltung dieses sehr speziellen Kleinstaates erstellt wurde, „dessen Daseinsbegründung nichts anderes ist als die Sicherstellung der Freiheit des Apostolischen Stuhles und der Unabhängigkeit des Römischen Pontifex in der Ausübung seiner Mission“ (ital. Präsentation des Gesetzestextes). (L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 8 vom 23. Februar 2001, 6)

Das aktuelle theologische Buch

SCHLÖGEL HERBERT, *Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe*. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (127) Kart. DM 24,80.

Die in pastoralen Berufen Tätigen haben als solche nicht zuletzt Ethos zu vermitteln, ethische Sensibilität zu wecken und in ethischen Konflikten, mit denen sie befasst werden, Entscheidungshilfe zu geben; dass sie ihrerseits – und noch einmal in ihrer pastoralen Tätigkeit – unter einem ethischen Anspruch stehen, der ihre christliche Identität und Spiritualität mitbedingt, wird eher wenig thematisiert. Hier möchte das Buch des Regensburger Moraltheologen, angeregt durch Ansätze in den USA, einen – moraltheologischen – Beitrag leisten. Es adressiert sich vor allem an die hauptamtlich in der Pfarrpastoral Wirkenden: Priester, Diakone, Pastoralassistent/inn/en und Gemeindeferent/inn/en (die Bezeichnungen sind in den einzelnen Ländern verschieden). Bezugnehmend auf die gegebene Ordnung der Dienste, nämlich ohne auf die Diskussion ekklesiologischer Strukturfragen (wie Weiheamt oder Sakramentspendung) einzugehen, bietet der Vf. eine theologisch grundgelegte und (tugendethisch) auf bestimmte Haltungen ausgerichtete Orientierung für das eigene Selbstverständnis und die unerlässliche Zusammenarbeit. Diese Zusammenarbeit hat heute unter den verschiedenen Hauptamtlichen – Geweihten und ohne Weihe Beauftragten – zu geschehen. Dass auch die Priester und Diakone (unbeschadet ihrer spezifischen Zuständigkeiten und Verpflichtungen) einbezogen werden, signalisiert auch und gerade vom Ethos her eine wesentliche Gemeinsamkeit aller Dienste.

Das handliche und gut lesbare, keine fachtheologische Vorbildung voraussetzende, wiewohl theologisch gehaltvolle Buch, gliedert sich in vier Teile, wobei die Teile II (Theologischer Rahmen) und besonders III (Haltungen) den Schwerpunkt bilden.

Mit guten Gründen setzt das Buch zuerst (I) einige „Streiflichter“, die die durchaus ambivalente gesellschaftliche Situation, in der sich die pastoralen Berufe der Kirche vor-

finden und auf die sie sich einzustellen haben, beleuchten; dazu gehören etwa der wachsende globale Horizont, die Individualisierung und Autonomie, die Pluralität der Lebensformen, der Rückgang religiöser Sozialisation, die zunehmende Entkirchlichung oder die „Kundenmentalität“, die nach Bedarf die Angebote wählt (13–22).

Dass im Voraus zu den ethischen Haltungen ein „theologischer Rahmen“ (II) abgesteckt wird (23–39), ist von grundlegender Bedeutung, gilt es doch eine (sich nur allzu leicht anbietende) vordergründige Ethisierung kirchlicher Dienste (und sogar des Christentums und des Christseins) zu vermeiden. Wenn „der pastorale Dienst ... eine Berufung, ... eine freie Antwort auf den Ruf Gottes ist“, dann ist damit „der Auftrag, ja die Verpflichtung verbunden, in Liebe anderen zu dienen“; gleichzeitig ist festzuhalten: „Dem Handeln des Menschen geht das Handeln und Wirken Gottes voraus“ (23), mehr noch (so ist dies weiter auszulegen): ist von diesem umfassen und getragen. Die einzelnen theologischen Koordinaten – Berufung, Bund, Gottebenbildlichkeit, Nachfolge/Jüngerschaft, Beruf in der Kirche – werden nicht für die Ethik vereinbart, aber auf ihre pastoral-ethische Aussage hin entfaltet. Es bleibt bedeutsam, die pastorale Tätigkeit in diesem „Kon-Text“ (als solcher ist der „Rahmen“ zu verstehen) zu sehen und gegen irgendwelche Vonselbstständigkeits Tendenzen immer wieder daran zurückzubinden. In diesem Sinne mögen die einschlägigen Seiten gelesen werden. So ist – um hier nur Weniges anzudeuten – die „spezifische Berufung zum kirchlichen Dienst ... kein Privileg, sondern etwas, was jeden Glaubenden betrifft“ (25), nämlich ein individueller Ruf („beim Namen“), bezogen auf die je unterschiedlichen Gaben, Möglichkeiten und Grenzen sowie hingeordnet auf den Aufbau der Kirche (25–27). Schon von daher besagt die Kategorie der pastoralen „Berufe“ keine adäquate Unterscheidung innerhalb der Kirche. Beachtenswert ist ferner die ethische Erhellung sowohl der Bundesthematik (Pastoral als „Mitwirken am Bund Gottes mit den Menschen“; 28) als auch der dazu gehörigen Aussage über den Menschen als

Bild Gottes (27–31). Insbesondere ist die Beziehung zu Jesus Christus, die Nachfolge in der Jüngerschaft, grundlegend (31–33). Dass der pastorale Beruf (mit seiner intellektuellen, praktischen und spirituellen Dimension) in der Kirche mit ihren vorgegebenen ekklesiologischen Strukturen auszuüben ist, ruft nach entsprechenden Grundeinstellungen und Haltungen (33–39). Der gleichzeitige Hinweis auf die Rolle des Bistumsleitungen (35) zeigt freilich, dass (mit Recht) die Lösung der auftretenden Probleme nicht allein den Einzelnen und ihrem Ethos zugewiesen wird.

Im Zusammenhang mit den theologischen Überlegungen stehen die für die pastorale Tätigkeit bedeutsamen Grundhaltungen (III), die im Folgenden entfaltet werden (40–105). Sie betreffen die/den Einzelne/n, sind freilich immer mit strukturellen Gegebenheiten verbunden, wie sie nach christlichem Verständnis auch nicht allein menschliche Leistungen darstellen, sondern durch Gottes Zuspruch und Gnade ermöglicht sind (40). Auf die ethik- und theologiegeschichtlichen sowie biblischen, insbesondere neutestamentlichen Aspekten zur Tugend (41–48) folgen Bemerkungen zum „Profil“ pastoraler Berufe, wobei die (von K. Müller für den Predigtdienst aufgezeigte) vierfache (institutionelle, thematische, methodische und persönliche oder beziehungsorientierte) Kompetenz auf die Seelsorge ganz allgemein übertragen wird: der Dienst im Auftrag der Kirche, qualifiziert sowohl durch theologische Bildung zuzüglich der Deutungskompetenz der „Zeichen der Zeit“ als auch hinsichtlich der Zuordnung von Zielen und Mitteln sowie in der Verbindung von Selbstvollzug und Anteilnahme; auch das Problem der Rollenidentität wird aufgegriffen (48–53).

Die fünf Haltungen, die dargestellt werden, sind: Frustrationsfähigkeit (Umgang mit Enttäuschungen), Transparenz (Ehrlichkeit, Bescheidenheit, Demut, Umgang mit Konflikten, Übernahme von Verantwortung), Frömmigkeit, Keuschheit und Verlässlichkeit (54–105). Vieles versteht sich hier wie von selbst, wird aber mit guten Gründen ausdrücklich ins Bewusstsein gerufen. Darüber hinaus zeigt sich einmal mehr, dass

das scheinbar Unzeitgemäße sehr wohl zeitgemäß sein kann. Überhaupt sind die pastoral Tätigen nicht nur um der Glaubwürdigkeit, sondern auch um der eigenen Identität willen von dem, was sie zu anderen sagen, stets und unabdingbar selbst angesprochen und herausgefordert. So sind die vergleichsweise breiten Ausführungen zur „Frömmigkeit“ zu lesen. Diese hat das geistliche Leben mit dem sozialen Engagement zu einer Ganzheit zu verbinden. Gewissensbildung (zumal durch das Gebet) und Gewissensforschung spielen dabei eine wichtige Rolle (71–77); auch die Umkehr des Sehens und Handelns – einschließlich der Buße und Beichte als Weg zur (Erfahrung und Gewährung von) Versöhnung – hat hier ihren Platz (77–95). Keuschheit meint die Integration der Sexualität (beim Ehelosen wie beim Verheirateten), die ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz zu den Menschen (nicht zuletzt zu den Kindern) ermöglicht (96). Die Verlässlichkeit schließlich will Gottes Treue zum Ausdruck bringen, was sich näherhin in Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit und Klugheit zeigt (101–105).

Zuletzt werden im Teil IV (Verortungen) besondere pastorale Felder mit ihren je eigenen Gegebenheiten und Aufgaben in den Blick genommen: Pfarrei und Gemeinde, Krankenhaus und kirchliche Verwaltung (106–120).

Zusammenfassend ist an dem Buch hervorzuheben: 1. der biblische (und geschichtliche) Horizont, der die Tiefendimension der ethischen Weisungen eröffnet, 2. die Rückbindung des Ethos an die dogmatisch-theologischen Grundlagen sowie 3. die durchgängige Praxisnähe, die sich in den zahlreichen eingestreuten Beispielen und konkreten Hinweisen (zum Beispiel zur Bedeutung der Abendgestaltung; 73) zeigt. Allenthalben ist zu spüren: Der Vf. weiß, wovon und zu wem er redet. Den im pastoralen Dienst Stehenden sei das Buch daher nachdrücklich empfohlen. Es eignet sich auch als Grundlage eines gemeinsamen Gesprächs (etwa unter den Mitarbeiter/inne/n eines Seelsorgeteams). Und auch dies verdient Erwähnung: Es konfron-

tiert nicht mit einem bedrückend hohen Maßstab, sondern lässt Wege sehen und Ermutigung finden.

Linz

Alfons Riedel

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

■ ARENS EDMUND – HOPING HELMUT (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (Quaestiones disputatae 183) Herder, Freiburg 2000. (199) Kart. DM 38,-/S 277,-/sFr 36,-.

Vorliegender Band dokumentiert das Symposium „Theologie als öffentliche Aufgabe“, das vom 23. bis 25. Oktober an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern stattfand.

Karl Gabriel (Münster) beschreibt die Aufgabe der Theologie angesichts der (medialen) Öffentlichkeit als Vermittlung einerseits sowie als „Arbeit an ‚unterbrechender‘ Gegenöffentlichkeit“ (25) andererseits. Ingolf U. Dalferth (Zürich) sieht die „notwendige Bearbeitung immer wieder sich stellender fundamentaler Probleme und Aufgaben im Zusammenleben von Menschen“ (57) als unerlässlichen Ansatzpunkt; Theologie hat demnach „Horizonte zu erschließen, die leicht übersehen werden, und kritisch an Grundlagen und Grenzen zu erinnern, die zu vergessen lebensschädigend ist“ (70). Pierre Gisel (Lausanne) macht darauf aufmerksam, dass der Horizont theologischer Arbeit nicht nur die Kirche ist, sondern „die Welt aller“ (72), weshalb die Theologie auch den „Fragen aller“ (80) gerecht zu werden habe. Werner G. Jeanrond (Lund) zeigt in seiner Auseinandersetzung mit dem Religionsphilosophen Jean-Luc Marion auf, dass ein überzogenes Prinzip der Alterität nicht öffentlichkeitsfähig ist: „Negative Theologie ohne ihr Korrelat einer konstruktiven Interpretation menschlicher Gotteserfahrungen läuft leicht Gefahr, die Welt als den Ort menschlicher Gottesbeziehung zu verkennen beziehungsweise zu verraten“ (98). Robert J. Schreiter (Chicago) vertritt – angesichts der Herausforderungen der Kontextualisierung und Globalisierung – die These, dass die Theologie (heute und in absehbarer Zukunft) nur dann

„öffentlich“ betrieben wird, wenn sie den „Rahmen der Interaktion zwischen Lokalem und Globalem“ (103) ernst- und wahrnimmt. Hedwig Meyer-Wilmes (Nijmegen) macht in ihrem Beitrag darauf aufmerksam, dass „sich die bürgerliche Öffentlichkeit von Anfang an durch eine Reihe bedeutsamer Ausschließungen“ (117) konstituierte; als theologisches Modell für eine gleichberechtigte Teilnahme aller stellt sie das Projekt „wo/men-ekklesia“ vor. Für Kurt Koch, den früheren Dogmatiker in Luzern und jetzigen Bischof von Basel, bedingen universitäre Öffentlichkeit und Kirche beziehungsweise Theologie einander: zum einen ist es für die Universität nötig, „von der Theologie in neuer Weise an die Universalität des Denkens erinnert und auf sie verpflichtet zu werden“; zum anderen braucht die Kirche die Universität, „um ihre Aufgabe erfüllen zu können, in aller Öffentlichkeit Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, von der sie erfüllt ist“ (146). Auch Helmut Hoping (Luzern) hebt die Bedeutung der Theologie an Universitäten hervor: „Die öffentliche Verantwortung des Glaubens konfrontiert vernünftiges Leben mit seiner eigenen Abkünftigkeit und Unverfügbarkeit“ (163). Edmund Arens (Luzern) schließlich plädiert in seinen Ausführungen für „eine Theologie, die in die Selbstverständigungsprozesse der Kirche eingreift und die sich am öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs beteiligt“ (181).

Fazit: Dieser Band ist ein wichtiges Dokument zur Standortbestimmung der Theologie – ein qualifizierter „Werkstattbericht“, der besonders Theologiestudierenden wärmstens empfohlen werden kann.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

DOGMATIK

■ CHRISTEN EDUARD / KIRCHSCHLÄGER WALTER (Hg.), *Erlöst durch Jesus Christus*. Soteriologie im Kontext. (Theologische Berichte XXIII) Paulusverlag, Freiburg (CH) 2000 (147) Kart.

Der 23. Band der Theologischen Berichte – die renommierte Reihe wird von der Theologischen Fakultät der Universität Luzern herausgegeben – widmet sich grundlegenden sowie aktuellen Fragen der christlichen Erlösungslehre. Insgesamt ist den Herausgebern eine fachlich interessante Diskussion des Themas gelungen.

C. Thoma eröffnet den Band mit seinem Beitrag zur „Erlösung in jüdischer Optik“ (13–28). Er zeigt besonders an Gebetstexten der jüdischen Liturgieordnung, den Siddur, ein differenziertes Erlö-

sungsverständnis im Rabbinentum: „Erlösung ist ein stetes im Dialog mit Israel sich vollziehendes und sich erneuerndes Wirken Gottes“ (21).

W. Kirchschräger stellt die Frage „Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben?“ (29–70). In einem umfassenden Durchgang durch das neutestamentliche Christusgeschehen weist er ein auf den Tod Jesu reduziertes Erlösungsverständnis zurück. Erlösung sei die dialogische Initiative Gottes für uns Menschen, die in der Proexistenz Jesu konkret geworden sei und bis in die Todeskonsequenz hinreichte. Erlösung auf den Kreuzestod einzuschränken, „verkürzt die biblische Botschaft erheblich. Sie übersieht vor allem, dass das gesamte Leben Jesu, ja dass Jesus selbst die grundlegende heilende und befreiende Wirklichkeit Gottes schlechthin ist“ (64f).

H. Hoping und J.-H. Türk reflektieren die Formel „Für uns gestorben“ (71–107) in dogmatischer Perspektive. Beachtenswert ist dabei ihr Kontext der Sühne-Tod-Frage, die angesichts der Shoa und der christlichen Frage der Erlösung des Judentums neu zu stellen sei. Auch die beiden Systematiker distanzieren sich von einer problematischen Deutung des Todes als Sühneopfer. Vielmehr habe Jesus sein Leben ganz und gar für andere gelebt, und sein Tod sei eben darin Stellvertretung für unsere Sünden: „In der Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Sterben sind deshalb der Gedanke der Solidarität und der Versöhnung ursprünglich miteinander verbunden. Der Gekreuzigte ist nicht nur die Versöhnung Gottes und der Menschen, er ist auch von Gott her der mit allen Menschen solidarische Mensch“ (83).

D. Wiederkehr greift in seinem Beitrag die Frage: „Befreiungstheologie in der Schweiz?“ (109–120) auf und kommt angesichts der sich immer deutlicher zeigenden Risse im westlichen Wohlfahrtsstaatsmodell zur Ansicht, dass „Kirchen und Theologie im gesellschaftlichen Umfeld der Schweiz ihre Befreiungstheologie nicht hinter sich, sondern noch vor sich“ (120) haben.

Der Pastoraltheologe L. Mödl beschließt den Band mit dem Beitrag „Erlösung und Seelsorge“ (121–145). Mödl stellt sich darin den Forderungen des Kirchenvolksbegehrens und erachtet sie als Problemanzeige einer Seelsorge, der es offenbar nicht gelingt, das befreiende, aber auch prophetisch-apokalyptische Potenzial eschatologischer Hoffnung klar genug sichtbar zu machen. Er plädiert für eine akzentuierte Verkündigung, jenseits von Rigorismus und liberalem Humanismus, sowie für ein intensives Nachdenken über die Gründe, warum die christliche Erlösungshoffnung im sonntäglichen Gottesdienst keine ansprechendere Gestalt erfährt, so dass dem stillen Auszug der Kinder, Jugendlichen und anderer Gruppen Einhalt geboten werden könnte.

Der 23. Band der Theologischen Berichte setzt somit wieder Akzente, die zweifelsohne von der wissenschaftlichen Theologie und der Seelsorge aufzugreifen sind.

Linz

Franz Gruber

■ BEINTKER MICHAEL, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*. Theologische Erkundungen. Mohr Siebeck, Tübingen 1998. (197) Kart.

Michael Beintker ist seit 1992 Professor für Reformierte Theologie an der Universität Münster. In diesem Buch hat er zwölf Beiträge aus den letzten zwanzig Jahren veröffentlicht, die allesamt mit Fragestellungen der Rechtfertigungslehre zusammenhängen. Die in jüngster Zeit geführte Diskussion zwischen den christlichen Kirchen, die zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (31.10.1999) führte, veranlasste Beintker – gerade in seinen aktuelleren Beiträgen – zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Das vorliegende Buch ist als eindeutige reformatorische Option zu verstehen. Die Rechtfertigungslehre „sorgt dafür, dass Theologie, Kirche und Verkündigung auf dem Boden des Evangeliums bleiben können“ (16). Mit Blick auf zeitgenössische Entwicklungen – vor allem der reformatorischen Kirchen – versucht Beintker, das Bekenntnis zur *Rechtfertigung allein aus Gnade* als fundamentaltheologisches Prinzip (wieder) zu etablieren. Die Einschätzung der gesellschaftlichen und geistigen Situation beruht auf einer klaren – möglicherweise zu klaren – Distinktion zwischen neuzeitlich-emanzipatorischem Freiheitsstreben einerseits und biblischem Verständnis von Erlösung andererseits. Die fehlende Plausibilität der Rechtfertigungslehre erklärt Beintker sehr grundsätzlich: „Der Mensch erträgt es nicht, sich im Kern seines Personseins als Empfangenden zu begreifen“ (151). Durch diese scharfe Zuspitzung des *sola gratia* lässt sich zwar die unverwechselbare Identität der biblisch bezeugten Freiheit hervorheben (vgl. 50f), aber keine innere Beziehung von „Gnade“ und „Freiheit“ denken. Dementsprechend muss Beintker scharf trennen zwischen der „iustitia civilis“ und der „iustitia coram Deo“ (45, Anm. 24) beziehungsweise zwischen der „libertas christiana“ und der „libertas civilis“ (56), ja sogar zwischen der neuzeitlichen Sinnfrage und der Gottesfrage überhaupt (vgl. 105). Klar sind schließlich auch die ekklesiologischen Implikationen: „Die Kirche ist Zeugin, nicht Vermittlerin des Heils“ (167) – eine in jeder Hinsicht wohl folgenreiche These.

Gerade für katholische Leser/innen sind die Ausführungen dieses Buches eine bemerkenswerte Herausforderung; viele Voraussetzungen in Kirche und Theologie, die als selbstverständlich gelten, zeigen sich in ihrer konfessionellen Bedingtheit. Auch wer die Option von Michael Beintker nicht teilt, kann aus diesem Buch viel lernen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

FESTSCHRIFT

■ RISSE GÜNTER (Hg.), *Zeit-Geschichte und Begegnungen*. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Bonifatius, Paderborn 1998. (384) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

Diese Festschrift für Bernhard Neumann, den emeritierten Professor für Religionsgeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar und langjährigen Schriftleiter von „Lebendiges Wort“, vereinigt 29 Beiträge, die dem Jubilar von Kollegen und Freunden gewidmet wurden. Der facettenreiche Inhalt kann hier schon aus Platzgründen nur an einigen Beispielen aufgezeigt werden.

H.B. Gerl-Falkovitz bietet einen Aufriss über „Romano Guardini und die Kulturkritik Mitte [des 20.] Jahrhunderts“. Guardinis Kritik setzt schon vor 1933 ein und wird in den fünfziger Jahren ausführlich reflektiert. Sie läuft auf eine Sicht der (politischen) Entwicklung in Richtung auf quasireligiöse Totalitarismen (vgl. Nationalsozialismus und Kommunismus) hinaus. In ihrem Aufsatz „Joseph Ratzingers Beitrag zum ökumenischen Dialog“ benennt D. Kaes wichtige Ansätze im Werk des Theologen und Kardinals, die man freilich nun auch mit dem Dokument der Glaubenskongregation „Dominus Jesus“ in Bezug setzen müsste. Eine wertvolle Studie über P. Franz Reinisch, den „Wehrdienstverweigerer“ aus dem Pallotinerorden, der am 21.8.1942 in Brandenburg-Görden hingerichtet wurde, verdanken wir H. Niederschlag. Er würdigt die konsequente Haltung Reinischs gegen den Nationalsozialismus als Ausdruck des Protestes „gegen den Missbrauch der Autorität“ (94) sowie des „Mutes zum Zeugnis für den Glauben“ (98ff). Dass der oberösterreichische Bauer Franz Jägerstätter sich am Beispiel Reinischs orientierte und ihm im Tode folgte, hätte ebenso Erwähnung verdient wie der Hirtenbrief des Linzer Bischofs Johannes M. Gföllner von 1933 über die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus, den der Österreicher Reinisch gewiss

kannte. K. Kienzler stellt Überlegungen zur Erstellung des von Papst Johannes Paul II. angeregten „Martyrologium 2000“ an und beschäftigt sich besonders mit dem Begriff „Martyrer“. Er stellt fest, dass das Martyrium zunächst vor allem als Tod „um Jesu Christi willen“ gesehen wurde, dass aber schon Thomas v. Aquin den Begriff erweiterte („Das Gut des Menschen kann das Gut Gottes werden“, 113). Es gebe eben auch ein Martyrium „um der Gerechtigkeit willen“ (116), und in vielen Fällen dürften „Mischformen beider Typen“ (114) zu orten sein. Sehr interessant finde ich den Aufsatz von M. Probst (der übrigens im Mitarbeiterverzeichnis nicht aufscheint) zur aktuellen Thematik „Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Leitung?“. Mit guten Gründen lehnt Probst das in der Überschrift angesprochene Modell ab und spricht sich aus für die bischöfliche Beauftragung eines Leiters/einer Leiterin für die an vielen Orten heute notwendig gewordenen sonntäglichen Wortgottesdienste. K. Baumgartner reflektiert über „Theologie und Praxis der ecclesia semper reformanda“. Er bietet auch eine Situationsbeschreibung der gegenwärtigen Kirche mit ihren Polarisierungen und plädiert mit dem Konzilsdokument „Lumen Gentium“ dafür, dass die Kirche nicht aufhören dürfe, „unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ... sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Licht gelangt, das keinen Untergang kennt“ (359).

Die erwähnten Beispiele dürften gezeigt haben, dass es sich bei dieser Festschrift um einen lesenswerten Band handelt. Negativ vermerkt seien das Fehlen eines Registers und die vielen stehengebliebenen Druckfehler.

Linz

Rudolf Zinnhobler

FRAUENFORSCHUNG

■ GÖSSMANN ELISABETH (Hg.), *Eva Gottes Meisterwerk*. Iudicium, München 2000. (496) DM 60,-.

Das von Elisabeth Gössmann herausgegebene „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung“, mit seinen „grundlegenden und wegweisenden Studien“ (B. Lundt) vielbeachtet und in seinem nicht nur für die Frauenforschung, sondern auch für Philosophie und Theologie hohem Wert längst erkannt, wird immer noch viel zu wenig genutzt. Intensivere Nutzung würde man besonders dem nun in der Neuauflage überarbeiteten und erweiterten 2. Band der Reihe, „Eva Gottes Meisterwerk“, wünschen, in dem die Einleitung der

Herausgeberin neu und grundlegend wichtig ist. Für diese Einleitung gibt es einen besonderen Anlass: Noch immer bereitet es Forscher/-inne/n ohne theologische Kenntnisse bzw. religiöses Grundwissen Schwierigkeiten, zwischen dem „was in der Bibel steht“, und späterer Interpretation zu unterscheiden. Dies ist aber für eine saubere Argumentation, die ernstgenommen werden will, wichtig. Dass daneben manchmal auch tendenziöse und populistische, wissenschaftlich völlig haltlose Behauptungen aus durchsichtigen Gründen für Wissenschaft ausgegeben werden, ist noch bedauerlicher. Umso mehr ist zu hoffen, dass eine so kompetente Handreichung wie die vorliegende breite Verwendung findet.

Elisabeth Gössmann geht es darum, einerseits in diesem Wirrwar Klarheit zu schaffen, und andererseits deutlich zu machen, dass kein Grund besteht, die Texte der Genesis, die in der Tradition männlichen Überlegenheitsanspruchs als Alibi für eine Minderbewertung der Frau herhalten mussten, in diesem Sinn zu lesen. Ausführlich und fundiert wird daher, beinahe schon ein theologischer Grundkurs, auf die Schöpfungsgeschichte – man spräche besser von einem Schöpfungshymnus – Gen 1,1–2,3 und die anschließende Erzählung des 2. und 3. Kapitels der Genesis (Erschaffung von Adam und Eva und Sündenfall) eingegangen und gezeigt, dass nach der hebräischen Bibel weder eine existenzielle Unterordnung oder Schwäche der Frau noch ihre größere (oder die einzige) Schuld an der Ursünde ausgesagt ist, und, sehr wichtig, keine von Gott befohlene Herrschaft des Mannes über die Frau. Auf dieser Basis wird dann die Deutung der Eva dargelegt, angefangen von späterer biblischer Tradition über Kirchenväter und Scholastik bis in die Frühe Neuzeit. Schon bei den Kirchenvätern wird gezeigt, dass man sie nicht pauschal als frauenfeindlich bezeichnen kann (Tertullian ist freilich das Negativbeispiel par excellence), sondern oft eher, auch beim verrufenen Augustinus, Ambivalenz zu konstatieren ist; Ambivalenz, weil sie von der Intention her nicht frauenfeindlich sind, sich aber von bestimmten Vorverständnissen und Denkschemata nicht lösen können. Deutlich zeigt dies die Scholastik. In dem Bestreben, den Dualismus zu überwinden, erklärt sie Adam als das Gott repräsentierende Ein-Prinzip, wodurch Eva zwangsläufig nachgeordnet wird. Hildegard von Bingen hat hingegen keine Schwierigkeiten, diesen Formalismus zu durchbrechen, und setzt das Menschenpaar als Ein-Prinzip – eine aus der Verteidigung geborene, aber dennoch bemerkenswerte weibliche Integrationsleistung. In der Neuzeit wachsen sowohl die Zahl der Frauenverteidigerinnen

(und -verteidiger!) als auch die Gewichtigkeit der Argumente. Freilich vollzieht sich das Ganze in polarisierender Form, so dass Frauen versuchen, gegen den Anspruch der männlichen Überlegenheit den Vorzug des weiblichen Geschlechts zu erweisen. Doch dies ist nicht umgekehrter Sexismus, sondern „Negation der Negation“ (S. 18), ein notwendiges Stadium der Selbstbehauptung der Frau auf dem Weg zur Befreiung aus der Klammer männlicher Definition, und „im Gegeneinander des Diskurses“ manifestiert sich, so Gössmann, „der Wille zu einem Ausgleich“. Unsere heutigen Ansätze zu einem ausgeglichenen Menschenbild sind also nicht so neu, wie wir vielleicht annehmen. (S. 44) In der Tat kann es heute nur um Ausgleich gehen und nicht um Konfrontation, und es ist wohl-tuend, dies so fundiert und kompetent dargelegt zu finden. Gleichzeitig ist dieser Durchgang durch die Deutungsgeschichte auch eine Einführung in knappster Form in die Archivreihe selbst, indem bei den angeführten Beispielen immer wieder auf die entsprechenden Dokumentierungen in den einzelnen Bänden des Archivs verwiesen wird. So ist diese Neuauflage nicht nur für Nutzer/innen des Archivs eine wichtige Ergänzung, sondern auch ein möglicher Einstieg in die ganze Reihe. In den zehn Kapiteln des Bandes kommen acht Autoren und zwei Autorinnen zu Wort. Dies hat nicht nur damit zu tun, dass viel mehr Männer als Frauen schreiben und unter ihnen auch einige die weibliche Gelehrsamkeit auflisten und dazu Stellung nehmen (selbst in Fällen, in denen der Autor offensichtlich in Vorurteilen gegen Frauen befangen ist, dann nämlich, wenn er etwa deutschen weiblichen Gelehrsamkeitsrum gegen Frankreich ausspielen will), sondern auch damit, dass sich eben darin das zeitgenössische Frauenbild spiegelt, und dieses zu kennen ist Voraussetzung für das Verständnis der Argumentation der Frauen. Nicht zu unterschätzen ist in jedem Fall auch der Quellenwert solcher Kurzbiographien, sind sie doch für nicht wenige der gelehrten Frauen die einzigen Zeugnisse, die wir haben.

Ein hübscher Einfall ist die Anordnung dieser zehn Zeitzeugen: Die beiden Frauen Lucretia Marinella (1571–1653) und Dorothea Christiane Leporin (1742) eröffnen beziehungsweise beschließen den Reigen der Männer (von Johann Frawenlob, 1631/1633 bis Christoph August Heumann, 1721), wobei die Chronologie gewahrt bleibt. Die Einführungen und Kommentare stammen mit Ausnahme von Kapitel I und VIII von der Herausgeberin. Letzteres fällt aus dem Rahmen der Aufzählungen: Vorgelegt ist hier eine gelehrte Abhandlung über die Prophetin Debora von Johann Conrad Zeltner (1708/1717),

Neu bei Mohr Siebeck

Barbara Conring
Hieronymus als Briefschreiber
Ein Beitrag zur spätantiken
Epistolographie

2001. X, 273 Seiten (Studien zu Antike
und Christentum 8). ISBN 3-16-1
47502-x fadengeheftete Broschur
DM 98,-

Traugott Koch
Johann Habermanns ›Betbüchlein‹ im
Zusammenhang seiner Theologie
Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur
Theologie des Luthertums im
16. Jahrhundert

2001. XIII, 425 Seiten (Beiträge zur
historischen Theologie 117). ISBN 3-16-
147499-6 Leinen DM 178,-

William D. Furley / Jan Maarten Bremer
Greek Hymns I/II
Selected Cult Songs from the Archaic
to the Hellenistic Period

Band 1: 2001. Ca. 420 Seiten (Studies in
Antiquity and Christianity). ISBN 3-16-
147527-5 fadengeheftete Broschur ca.
DM 80,- (Juli)

Band 2: 2001. Ca. 420 Seiten (Studies in
Antiquity and Christianity). ISBN 3-16-
147554-2 fadengeheftete Broschur ca.
DM 130,-; ISBN 3-16-147553-4 Leinen
ca. DM 170,- (Juli)

Kurt Hübner
Glaube und Denken
Dimensionen der Wirklichkeit

2001. IX, 627 Seiten. ISBN 3-16-147492-9
fadengeheftete Broschur DM 78,-;
ISBN 3-16-147521-6 Leinen DM 148,-

Christof Gestrich
Christentum und Stellvertretung
Religionsphilosophische
Untersuchungen zum Heilsverständnis
und zur Grundlegung der Theologie

2001. Ca. 480 Seiten. ISBN 3-16-147496-1
Broschur DM 98,-; ISBN 3-16-147497-x
Leinen DM 178,-

Samuel Byrskog
Story as History – History as Story
The Gospel Tradition in the Context of
Ancient Oral History

2001. Studienausgabe der Auflage von
2000. XIX, 386 Seiten Wissenschaftliche
Untersuchungen zum Neuen
Testament 123). ISBN 3-16-147305-1
fadengeheftete Broschur DM 98,-

Paul Hartog
Polycarp and the New Testament

2001. Ca. 320 Seiten (Wissenschaftliche
Untersuchungen zum Neuen Testa-
ment. 2. Reihe 134). ISBN 3-16-147419-8
fadengeheftete Broschur DM 128,-
(Juni)



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

mit dessen Darstellung sich Helen Schüngel-Straumann ausführlich auseinandersetzt. In ihrer Schlussfolgerung wirft sie ein bezeichnendes Licht auf die Haltung des Autors: Es war ihm wohl weniger um die Bedeutung dieser Frau oder weiblicher Öffentlichkeitswirksamkeit zu tun als vielmehr um „intellektuelle Spielerei“ (Schüngel-Straumann). Kapitel I andererseits (vollständig überarbeitet und erweitert gegenüber der 1. Auflage, betreut von Valeria Ferrari Schiefer) ist die furiose Eröffnung des Reigens: Lucretia Marinella, ebenso selbstbewusst wie gelehrt, entwirft ein Frauenbild von einer Größe und Vollständigkeit, neben dem manche feministischen Entwürfe unserer Zeit geradezu als reduziert erscheinen. Es mag der Nachklang eines mittelalterlichen Ganzheitsdenkens sein, das wir auf anderem Weg erst wieder gewinnen müssen. Dorothea Christiane Leporin, Kind der Aufklärung, wirkt rationaler, nüchterner, aber auch flacher, die Argumentation pragmatischer. Kein Wunder, sie hat ein konkretes Ziel: die Studierfähigkeit der Frauen und die Wichtigkeit des Frauenstudiums zu erweisen. Damit wird sie „ein Bindeglied zu der im folgenden Jahrhundert einsetzenden und fälschlich so genannten ersten Frauenbewegung“ (S. 496). Nicht eingegangen werden kann hier im einzelnen auf die Darstellung gelehrter Frauen durch die Männer in ihrer jeweiligen Akzentuierung, die vom Lob gelehrter Frauen über merkwürdig unverarbeitetes Wanken zwischen Respekt und Despektierlichkeit bis zur Häme reichen. Mögen die Leserinnen und Leser ihre eigenen Entdeckungen machen!

Tokio

Karin Sugano

■ HEINE SUSANNE, *Frauenbilder – Menschenrechte*. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie. („Mensch – Natur – Technik, Bd. 11) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2000. (159) Geb.

Engagiert und gut lesbar thematisiert Susanne Heine Tradition und Wirkungsgeschichte von Frauenbildern im Zusammenhang mit den Menschenrechten. Die neun Aufsätze sind in drei Themengruppen lose geordnet. Im ersten Teil, „Freiheit, Gleichheit – Weiblichkeit“, geht sie davon aus, dass Frauen in philosophisch-theologischen Abhandlungen lange Zeit als eine Art niedrigere Gattung Mensch betrachtet wurden, eine Einschätzung, an der auch die Revolutionen der letzten 200 Jahre nicht viel geändert haben. Trotzdem war die Französische Revolution die Geburtsstunde der Frauenbewegung. Die heute erreichte rechtliche Gleichstellung der Frauen kann aber die subtil praktizierten Formen der

Ausgrenzung nicht verhindern. Der Diskurs über Gleichheit und Differenz der Geschlechter wird von Heine in der Entwicklung bis heute skizziert und abgeschlossen mit der etwas lapidaren Bemerkung, dass bis heute innerhalb der Frauenbewegung kein Konsens bestehe, was „Frausein“ nun eigentlich bedeute.

Im zweiten Teil, „Biblische Befunde“, findet der Leser/die Leserin Paulus in der Zwickmühle, wie er das traditionelle Frauenbild mit der tatsächlichen Rolle der Frauen in den ersten Gemeinden auf einen Nenner zu bringen versucht. Welches Schicksals zwei wichtigen Frauen aus der Bibel, Maria von Magdala und Maria, der Mutter Jesu, in der Tradition widerfahren ist, beschreibt Heine sehr spannend.

Im dritten und letzten Teil, „Das Kreuz mit der Liebe“, geht es im wesentlichen um Religionskritik aus feministischer Sicht und um das Problem der christlichen Tradition mit dem Eros.

Die einzelnen Beiträge des Buches gehen auf Aufsätze und Vorträge zurück, die zwischen 1988 und 1999 entstanden sind und für diese Publikation nur grob überarbeitet wurden. Leider, denn dadurch sind manche Fragestellungen und Lösungsansätze, wenn auch spannend zu lesen, dennoch schon veraltet. Eine aktuelle Diskussion feministischer, anthropologischer Fragen darf man sich nicht erwarten.

Linz

Michaela Leppen

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ RUDOLPH ANETTE, „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. (Hereditas, Bd. 15). Norbert M. Borengässer, Bonn 1999. (XXVI und 308) Ln. DM 64,-/S 467,-/sFr 58,-.

Vorliegendes Buch beruht auf einer theologischen Dissertation, die 1997 an der Universität Würzburg eingereicht wurde. Das Thema dieser Untersuchung mutet auf den ersten Blick exotisch an: es geht um einen Dialog zwischen dem christlichen Theologen *Justin* und dem jüdischen Gelehrten *Tryphon*, verfasst in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. vermutlich in Rom (vgl. 23). Relativ rasch wird aber deutlich, dass hier eine sehr heikle Frage angeschnitten wird, welche die Identität des Christentums grundlegend betrifft: die Loslösung der Kirche vom Judentum. Der „Dialog mit Tryphon“, konzipiert als jüdisch-christliches Streitgespräch, „ist eine Antwort auf die im zweiten Jahrhundert brennende Frage nach dem Wahrheitsgehalt und dem Grad der

Verbindlichkeit der von den biblischen Vätern ererbten Religion angesichts der neuen Gottesverehrung der Christen“ (21).

Die Autorin legt ihrer Untersuchung die These zugrunde, dass Justin „seinem jüdischen Gesprächspartner gegenüber den Nachweis erbringen will, dass die biblische Religion eine universale ist und als solche in der neuen, universalen Gottesverehrung der Christen verwirklicht wird“ (83). Alle einzelnen Themen des Dialogs (Erwählung Israels, biblische Verheißungen, Gesetz und Opfer, Stellung Jesu Christi) sind von der Gegenüberstellung „Partikularität der jüdischen Gottesverehrung“ (202) – „Universalität der einen biblischen Religion Gottes“ (205) geprägt und gründen letztlich im Anspruch der christlichen Kirche, *das Volk zu sein*, das Gott von Anfang an verheißen hatte: „Denn wir sind jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte“ (255), behauptet Justin gegenüber Tryphon. (Auf diese Stelle in Dial 119,4 geht der Titel dieses Werks zurück).

Bei aller Apologetik setzt Justin stets die *Kontinuität der Heilsgeschichte* voraus und vertritt eindeutig die Position, „dass der Gott der Christen kein anderer ist als der, der sich in der Geschichte Israels geoffenbart hat und der nach jüdischer Überzeugung der einzige ist“ (106). Anette Rudolph bringt die Argumentation Justins auf den Punkt: „Der Gott der Christen ist der Gott Israels“ (254). Auch wenn der „Dialog mit Tryphon“ kein abschließendes Ergebnis bringt (und nicht bringen kann!), gibt er Einblick in eine entscheidende theologische Auseinandersetzung der christlichen Frühzeit. Die akribischen – manchmal redundanten – Ausführungen der Autorin gehen weit über eine historische Darstellung hinaus; sie machen bewusst, dass der Dialog mit dem Judentum zur Substanz des christlichen Glaubens gehört und niemals „abgehakt“ werden kann.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

■ FRANZEN AUGUST, *Kleine Kirchengeschichte*. (474). 6. Auflage, durchgesehen und erweitert von FRÖHLICH ROLAND. Herder, Freiburg 2001. (474) Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 32,50. Diese „Kleine Kirchengeschichte“ erschien erstmals 1965. Durch ihre gute Lesbarkeit und ihre Ausgewogenheit fand sie rasch einen großen Leserkreis. Nun war sie schon längere Zeit nicht greifbar. Für die 6. Auflage hat R. Fröhlich eine Aktualisierung vorgenommen. Vor allem § 62

über die „Entwicklungen seit den 90er Jahren“ des 20. Jahrhunderts ist sein eigenes Werk. Dieser Abschnitt geht zuerst auf die Kirchenleitung durch den Papst ein, wobei nach dem Vorbild Franzens auch „heiße Eisen“ (zum Beispiel die Problematik des Führungsstils oder der Bischofsbestellungen) angefasst werden. Es folgt ein Überblick über „Entwicklungen in der Kirche“, in welchem zum Beispiel die ökumenische Bewegung, das soziale Engagement, die Laienmitarbeit in der Kirche und die Frauenfrage zur Sprache kommen, während negative Erscheinungen wie die Kirchenaustritte, die Polarisierungen und die Ausbreitung des Sektenwesens unberücksichtigt bleiben. Der Absatz über Kirche und Politik benennt nur wenige der aktuellen Fragen.

So verdienstvoll die Heranführung an die unmittelbare Gegenwart ist, so sehr hätte man sich auch gewünscht, dass einige der von Franzen bei den früheren Epochen hinterlassene Lücken geschlossen worden wären. Auch in einer „kleinen“ Kirchengeschichte dürften doch so bedeutende Ereignisse wie der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Friede nicht fehlen. Bei der Papstliste (420–423) schließlich hätte man im Sinne einer problembewussten Geschichtsschreibung auf die Nummerierung verzichten müssen, bezeichnen doch die frühesten der angeführten Namen noch keine Päpste im späteren Sinne.

Für die Literaturnachträge ist man dankbar. Der Rezensent freut sich natürlich, dass auch die von ihm mitbetreute „Geschichte der katholischen Kirche“ (Graz 1986; seither vier Auflagen und drei Übersetzungen in Fremdsprachen) angeführt ist (424). Umgekehrt fehlen so gewichtige Darstellungen wie das dreibändige Werk über das „Vaticanum I“ von Klaus Schatz (Paderborn 1992–1994) oder die auf fünf Bände berechnete „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ von G. Alberigo u.a., von deren deutscher Übersetzung immerhin schon zwei Bände vorliegen (Mainz 1997 und 2000).

Kein Buch ist frei von Mängeln. Zur raschen Information und für einen ersten Einstieg in die Materie kann man den aktualisierten „Franzen“ jedoch durchaus empfehlen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ RITTER EMMERAM H., *Weihbischof Georg Michael Wittmann*. Der Diener Gottes im Dienste der Heiligen Schrift und des Bibelapostolats. Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse beim Bischöflichen Konsistorium für das Bistum Regensburg, Regensburg 2000. Bischof Wittmann von Regensburg (1760–1833) ist in seiner geistlichen Bedeutung mit dem

Wiener Stadtheiligen Clemens Maria Hofbauer oder mit dem eine Generation späteren Bischof Rudigier von Linz zu vergleichen. Er wirkte über dreißig Jahre als Seminarregens, Theologieprofessor und Dompfarrer, zuletzt als Generalvikar und Weihbischof des von ihm hochgeachteten Bischofs Sailer. Als dessen Erwählter erlöste ihn der Tod von der Bürde des Bischofsamtes, wie er selber sagte, bevor er noch von Rom bestätigt war.

Der „Diener Gottes“ hatte in Heidelberg Orientalistik studiert und war von Haus aus Bibliker. Es ist weniger bekannt, dass eine das ganze 19. Jahrhundert benützte Übersetzung des Neuen Testaments von ihm stammte, wie auch der berühmte Übersetzer Joseph Franz Allioli sein Schüler war. Durch sein Bibelapostolat wurde er bekannt mit den protestantischen Bibelgesellschaften und empfing auch von diesen finanzielle Unterstützung für seine Arbeit. Diese von gegenseitiger Achtung getragenen Kontakte wurden später zuungunsten Wittmanns ausgelegt.

Prälät Ritter, der Verfasser der vorliegenden Studie, langjähriger Leiter der Abteilung für Heiligsprechungen des bischöflichen Konsistoriums in Regensburg, konnte mit herzerfrischem Scharfsinn zeigen, wie die Lexikographen Jahrzehnte lang einfach unhaltbare Irrtümer von einander abschrieben. Als wichtiges Resultat der Beschäftigung mit diesen blieb für das Charakterbild Wittmanns, dass Prinzipientreue und menschliche Offenheit, ja Liebe zu Andersdenkenden bei diesem großen Seelsorger durchaus vereinbar waren. Er wurde auch von namhaften Evangelischen für einen Heiligen gehalten, den sie anerkannten und liebten.

Das Buch vermittelt wertvolle Einsichten in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts.

Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ FÖSSEL AMALIE / HETTINGER ANETTE, *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerrinnen*. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter. (Historisches Seminar. Neue Folge; Bd. 12) Schulz-Kirchner, Idstein 2000. (211) Kart. DM 35,80/ S 261,-/sFr 33,-. ISBN 3-8248-0032-2

Um es vorweg zu nehmen, nach den Ansichten der Herausgeber dieses Sammelbandes A. Reese und U. Uffelman gab es keine religiöse Frauenbewegung, sondern statt dessen religiöse Lebensformen von Frauen. Doch verdeutlichen ja gerade die beigefügten Quellen, dass Frauen nicht in gleicher Weise wie Männer am religiösen und kirchlichen Leben teilnehmen konnten. Es galten vielerlei Sonderbestimmungen, die ihre Glaubensäußerungen und Lebensformen reglementierten.

Einige dieser grundsätzlichen Lebensbedingungen von (religiösen) Frauen im Mittelalter thematisieren die Historikerinnen nicht; dadurch bleibt manch Wichtiges unerwähnt: So war jede Nonne und Ordensfrau Latin und dem Paulinischen Schweigegebot unterworfen. Das Zitieren dieser wirkmächtigen Bibelstelle als Prämisse im Quellenteil des Bandes wäre aus meiner Sicht angebracht gewesen. Ordensfrauen haben in der gesamten Kirchengeschichte nie eine priesterliche Weihe erhalten, (auch wenn es kurzzeitig ordinierte Diakonissen gab, was schon 411 auf dem Konzil von Organe verboten wurde). So durften sie nicht taufen. Es gab in allen Jahrhunderten gelehrte und heilige Frauen, aber seit dem 5. Jahrhundert halten die „Statuta ecclesiae antiqua“ unmissverständlich fest: Eine Frau sollte sich nicht erdreisten in/vor einer Gemeinschaft (von Männern) zu lehren. Schon früh auf dem Konzil von Orleans 533 wurden Sonderbestimmungen für Frauen mit der Zerbrechlichkeit ihrer Konstitution, also mit der Beschaffenheit ihres Körpers, begründet.

Der vorliegende Band richtet sich an Theologen und Historiker, aber auch an interessierte Laien, die sich dem spannenden Thema Nonnen und religiöse Frauen im Mittelalter quellenbezogen nähern wollen. Die Herausgeber hoffen, dass die Leser des Buches etwas „von der Widerspenstigkeit und dem Reiz historischer Quellen“ erfahren. Der Band gliedert sich in drei Teile: A sachliche thematische Einführung in den Forschungs- und Kenntnisstand, B Wiedergabe der Quellen und C Vergleich mit den Thesen der Forschung durch den Nachdruck relevanter Texte verschiedener Autoren. Jeder dieser Bereiche wird für die Klosterfrauen, Beginen und Ketzerrinnen ausgeführt. Diese Bandbreite aufzuzeigen, ist zweifellos eines der größten Verdienste des Buches. Zudem werden die meist lateinischen Quellen parallel in deutscher Übersetzung vorgelegt.

Die Quellen stammen aus dem 5.–14. Jahrhundert. Das 15. Jahrhundert haben die Autorinnen wenig beachtet, obwohl die einstige Forschungsannahme, das Spätmittelalter sei für die Klöster eine Zeit des Niederganges, heute als überholt gilt, was u. a. der Hinwendung der (Frauen)Klöster zu den Ordensreformen beziehungsweise der Observanz zu verdanken ist. Nach den Quellen gab es Ketzerrinnen auch nur in Frankreich, in deutschsprachigen Gebieten hingegen nicht. Auf den seit kurzem von der Forschung erhellten Zusammenhang zwischen den Katharern und Beginen wird verwiesen. Die Beginen, deren Ursprünge in den heutigen Niederlanden liegen, wurden lange Zeit von der historischen Frauenforschung als erste selbstbestimmte weibliche Lebensform des Mittelalters

überfrachtet. Die im Band edierten Quellen zeigen hingegen die Einbindung dieser Lebensform in die Kirchenstrukturen, auch wenn das gemeinsame Leben von Frauen ohne direkte männliche Anleitung vielen Zeitgenossen suspekt und verdächtig erschien. Die Ketznerinnen stehen für Frauen in von den „offiziellen Kirche“ geächteten Gemeinschaften, wie den Katharern, den Waldensern und den „feministischen Häretikerinnen der Gugliemiten“.

Die Einführung und Quelledokumentation zu den „Klosterfrauen“ ist am besten gelungen. Die Herausgeber weisen daraufhin, dass der Titel des Bandes „wohl überlegt sei, denn schon der Begriff Nonne würde nur einen Teil der in klösterlicher Form lebenden Frauen erfassen“ (S. 12). Der umfangreiche und wichtige Bereich der Stiftsdamen oder Kanonissen wäre dann unberücksichtigt geblieben. Die Stiftsdamen legten keine ewigen, bindenden Gelübde ab und konnten theoretisch das Stift noch einmal zum Zwecke einer Ehe, die im (adligen) Familieninteresse lag, verlassen. Die theoretische und begriffliche Scheidung blieb in der Praxis oft schwammig und war für ein und denselben Konvent Änderungen unterworfen. Die Autorinnen weisen zu Recht daraufhin, dass die strikte Trennung vor allem modernen akademischen Gepflogenheiten entgegen kommt. Aus der Sicht der Herausgeber bietet sich für die Untersuchung von Nonnen und Kanonissen der neutrale Terminus „Klosterfrauen“ an. Aus meiner Sicht vernachlässigt er, da das Wort Kloster inkludiert ist, die Kanonissenstifte aber doch zu sehr.

Die Autorinnen sprechen dann auch weniger plakativ von „Frauen in Kloster und Stift“. Sie behandeln in je einzelnen Kapiteln die Nonnen, Kanonissen, *sorores et fratres* und die *Inclusae*, versuchen die Normen und Regeln des klösterlichen Lebens zu zeigen (die auf Ordensregeln, Ordensstatuten, Konzilsentscheidungen usw. beruhen), aber auch die Wirklichkeit in den Frauenkonventen in den Blick zu nehmen, die sich von der Norm oft stark und konfliktträchtig unterschied; dazu kamen als beträchtliche Einflüsse geographische Lage und politische Anbindung eines Klosters. Das ottonische Musterdamenstift des 10. Jahrhunderts Quedlinburg, dessen Äbtissin und Schwester des Königs zeitweilig als Reichsverweserin die Reichsgeschäfte des Heiligen Römischen Reiches führte, war ebenso wie die Regensburger Damenstifte ein Kanonissenstift. Trotzdem war letzteres nur von regionaler Bedeutung, wenngleich sich die „böse verstockte Weyber“ von Regensburg gegen die Reformbestrebungen verschiedenster Visitatoren durchsetzen und ihre individuelle (Konvents-)Regel, die im 15. Jahrhundert den Einkaufsbummel in die

Donaustadt erlaubte, vom Papst bestätigen ließen. Am fremdartigsten erscheint die Lebensform der *Inclusa* oder Klausnerin. Diese Extremform der Klausur wird anhand der *vita* der Jutta von Sponheim, der Oberin und Lehrerin der berühmten Hildegard von Bingen vorgestellt. Mehr Quellenbeispiele zu dieser Lebensform hätten zeigen können, wie die Flucht aus der Welt und heilsgemäßes Leben den (politischen) Einfluss auf die Welt verstärkt. Klausnerinnen waren als Ratgeberinnen gefragt. Die Einschließungsrituale bei der Einmuerung der Klausnerinnen entsprachen, wie die Autorinnen betonen, denen der Totengesänge. Ergänzend sei festgehalten, dass diese Gesänge auch erklangen, wenn eine Klarisse nach ihrer Profess den Klausurbereich des Konventes zum ersten Mal feierlich betrat. Das Ordensleben bedeutete den Übergang in eine andere Welt und zugleich das Zurücklassen der (Herkunfts-)Familie. Die Klausur (als Prämisse der Lebensform von Klosterfrauen hätten ihre Bestimmungen stärker thematisiert werden müssen) war das Charakteristikum des weiblichen Ordenslebens. Die Auseinandersetzung darum wird zwischen Ordensgeistlichen, Visitatoren, Stadtvätern, Familienangehörigen und den Betroffenen über Jahrhunderte erbittert geführt. Ebenso umstritten sind die Verbindungen zwischen den Frauen- und Männerorden. Zeitweilig weigerten sich die Männerorden, weitere Konvente von „klostersüchtigen Frauen“ (so die Herausgeber) zu inkorporieren, da sie mit Seelsorge, Predigt und Beicht hören in den räumlich getrennten Frauenkonventen (nicht nur zahlenmäßig) überfordert waren. Kontroverse Forschungsstandpunkte dazu werden im Teil C angeboten.

Trotz mancher Schwachstellen: wer sich zum Frauenleben in der Kirche des Mittelalters informieren will, wird diese leicht zugängliche Quellensammlung konsultieren, die auf weiterführende Texte verweist. Glaubens- und Kirchengeschichte von Laiinnen für Laien kann spannend sein!

Berlin

Susanne Beate

■ POBITZER JOHANNA, *Das Gründercharisma des Sebastian Schwarz (1809–1870)*. Gründer des Institutes der Armen Schulschwester/Franziskanerinnen von Vöcklabruck. St. Peter, Salzburg 2000. (247 mit zahlr. Abb.) Geb. S 250,-/DM 34,50/sFr 32,-.

Das interessante und gut geschriebene Buch informiert aus Anlass des 150-Jahr-Jubiläums des „Institutes der Armen Schulschwester/Franziskanerinnen von Vöcklabruck“.

kanerinnen von Vöcklabruck“ über den Gründer und seine Gründung. Primär geht es der Autorin um das „Gründungscharisma“ des Sebastian Schwarz und um die Impulse, die davon für die Lebensgestaltung der heutigen Schwesterngemeinschaft abgeleitet werden können (11). Es handelt sich aber auch um einen nicht unwichtigen Beitrag zur Diözesangeschichte, ging doch von den „Schulschwestern“ an vielen Orten Oberösterreichs eine prägende Kraft für den Katholizismus aus.

Imponierend am Gründer ist sein wacher Blick für die sozialen Bedürfnisse der Zeit, und zwar schon lange bevor Leo XIII. seine Enzyklika „Rerum Novarum“ schrieb! Das ist umso höher anzuerkennen, als Schwarz ein Kind wohlhabender Eltern war. Sein ganzes Vermögen investierte er praktisch in seine Stiftung. Er selbst führte ein durchaus bescheidenes Leben. Herausragende Persönlichkeiten sind meist etwas sperrig. Das gilt auch für Sebastian Schwarz. Daher gab es manche Konflikte mit dem Grazer Mutterhaus, aber auch mit der Diözesanleitung. Ein Hauptpunkt des Dissenses war die von Schwarz beanspruchte Leitung der neuen Gemeinschaft als Direktor einerseits und seine gleichzeitige Betreuung der Schwestern als Beichtvater andererseits, also die Vermischung von Forum externum und Forum internum. Aus dieser Doppelfunktion heraus kam es zu Auseinandersetzungen, die nicht immer vornehm ausgetragen wurden. Schwarz zog sich zunehmend aus der Leitungsverantwortung zurück.

Einige Wünsche an das Buch bleiben offen. Ein Register wäre dringlich gewesen, ebenso die Identifikation der vielen vorkommenden interessanten Persönlichkeiten. Auch fehlt ein Anmerkungsapparat, was die Nachprüfung an den Quellen und an der Literatur erschwert. Hervorzuheben ist der gute Bildteil. Die wiederholt herangezogene Korrespondenz zwischen Sebastian Schwarz und Bischof Rudigier wäre es wert, einmal veröffentlicht zu werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ FABISCH PETER/ISERLOH ERWIN (Hg.), *Dokumente zur Causa Lutheri 1517 bis 1521. Zweiter Teil.* (Corpus Catholicorum, Bd. 41). Aschendorff, Münster. (CVI, 558, 52 Abb.) Efalín. DM 180,-. 1988 erschien der erste Band der Dokumente zur Causa Lutheri, der die Quellen der ersten Phase des römischen Prozesses gegen Luther enthielt und eine gute Aufnahme fand. Jetzt können P. Fabisch und E. Iserloh den zweiten Teil der Quellensammlung vorlegen mit den Dokumen-

ten der zweiten Phase des Lutherprozesses. Die Dokumente reichen vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt. Von besonderem Interesse sind die Quellen über die Maßnahmen der Ordensleitung der Augustinereremiten gegen Luther. Die Herausgeber halten es für wahrscheinlich, dass Papst Leo X. sich am 3. Februar 1518 an den Ordensgeneral Gabriel della Volta gewandt hat. Das päpstliche Schreiben ist jedoch weder im Original noch als Kopie oder Regest im Ordensarchiv, noch in den päpstlichen Archiven vorhanden. Den Brief drucken die Herausgeber nach der Edition von P. Bembi, *Epistolarum Leonis Decimi* (1535) ab, die deutsche Übersetzung nach der alten Lutherausgabe von Walch. Auch der Brief des Ordensgenerals Gabriel della Volta an den Augustinerprovinzial G. Hecker vom 25. August 1518 wird sorgfältig kommentiert und ediert. Das dritte Dokument ist ein Brief des Ordensgenerals an Johannes Staupitz vom 15. März 1520.

In einem weiteren Abschnitt machen die Herausgeber die diplomatischen Aktivitäten zwischen Rom und Wittenberg in der Causa Lutheri sichtbar: Sie legen den Brief von Maximilian I. vom 5. August 1518 an Leo X., den Brief Leos vom 23. August 1518 an Friedrich von Sachsen, das Breve Leos X. „Postquam ad aures“ vom 28. August 1518 und Luthers Reaktion auf das Breve in seiner „Postilla“ vor.

Weitere Quellen sind der Augsburger Delegation Cajetans gewidmet. Luthers Verhör durch Cajetan, sein Bericht über das Verhör, seine Briefe an Cajetan werden gut kommentiert dargeboten. Dankbar ist man für die Edition der Abstrakte von Kardinal Cajetan: Seinen *Tractatus de indulgentiis* vom 8. Dezember 1517 und die *Quaestio de thesauro indulgentiarum* vom 7. Oktober 1518. Sie wurden erstmals in der Ausgabe der *Opuscula Cajetans* von 1530 veröffentlicht.

Eine eingehende Behandlung finden auch Luthers Appellation an den Papst und seine Appellation an das Konzil von 1518. Bei der Bibliographie wäre nachzutragen, dass sich ein Exemplar der Konzilsappellation auch in der Theodorianischen Bibliothek in Paderborn aus dem Nachlass von O. Beckmann findet. Seine Existenz wurde sowohl von Benzing als von Fabisch-Iserloh übersehen.

Hingewiesen sei noch auf die Briefe Luthers an Papst Leo X. vom 5./6. Januar 1519 und das Breve Leos X. an Luther vom 29. März 1519. Auch die Quellen aus dem Umfeld der Leipziger Disputation verdienen besondere Erwähnung.

In einem letzten Abschnitt werden der Text der Bannandrohungsbulle „*Exsurge Domine*“ und die Bannbulle vom 3. Januar 1521 vorgelegt.

Der Band schließt mit der Neuedition des Wormser Ediktes, das die reichsrechtliche Verurteilung Luthers brachte.

Umfangreiche Register (Schriftstellenverzeichnis, nichtbiblische Zitate, Personen und Orte, Sachen und Begriffe) schlüsseln den reichen Inhalt des Bandes auf.

Mit den beiden Bänden „Dokumente zur Causa Lutheri“ haben die Herausgeber ein dringendes wissenschaftliches Desiderat erfüllt und zentrale Quellen zur Entwicklung der Abkehr Luthers von der Kirche vorgelegt. Mit ihrer Edition haben sie eine verdienstvolle Forschungs- und Editionsarbeit geleistet. Eine Fülle von Quellen und Literatur dokumentiert die sorgfältigen Untersuchungen, die die Herausgeber im Rahmen ihrer Editionsarbeit unternommen haben. Einige kleine Schönheitsfehler seien genannt: Bernhard von Clairvaux wird noch nach Migne, nicht nach neueren kritischen Ausgaben zitiert. Bei der Kommentierung der von Eck angeführten scholastischen Theologen begnügen sich die Herausgeber weithin mit dem Hinweis auf das LThK.

Nicht aufgenommen wurden leider die Quellen, die uns über die Haltung der Universitäten zur Lutherfrage Auskunft geben. Trotzdem: Die Dokumente zur Causa Lutheri sind für die Geschichte der ersten Jahre der Glaubensspaltung von grundlegender Bedeutung.

Freiburg

Remigius Bäumer

■ HILSCH PETER, *Johannes Hus (um 1370–1415). Prediger Gottes und Ketzer (327)* Pustet, Regensburg 1999. Geb.

Das gut lesbare Buch rekonstruiert die Gestalt des großen Reformers Johannes Hus vor dem Hintergrund seiner Zeit. Da es bisher keine für ein allgemeines Lesepublikum bestimmte und dennoch wissenschaftlichen Kriterien genügende Biographie gab, ist man für das vorliegende Werk, das auf die Darstellungen von V. Novotný (1919–21) und F. Smakel (1993) zurückgreift, aber auch die übrige vorhandene Literatur und die zeitgenössischen lateinischen, deutschen und tschechischen Quellen berücksichtigt, sehr dankbar.

Die Frage nach dem „Ketzer“ beantwortet eigentlich schon der Titel des Buches. Gemessen an der als orthodox geltenden Theologie seiner Zeit war Hus jedenfalls ein Abweichler (vgl. bes. sein Werk „De ecclesia“). Vor allem aber war er ein Prediger und Reformator. Basierend auf John Wyclif († 1384), von dem er in vielfacher Weise beeinflusst war, dessen Radikalität er jedoch nicht teilte, stieß er dennoch auf heftigen Widerspruch, der zur Exkommunikation und schließ-

lich zur Vorladung auf das Konzil von Konstanz und zur Verurteilung und Verbrennung führte. Seine Einvernahme verlief parteiisch, ja mitunter glaubt man Parallelen zur NS-Justiz eines Roland Freisler zu erkennen (264). Doch gab es auch gemäßigte Kräfte, die Hus Brücken bauen wollten, über welche er aber aus Gewissensgründen nicht zu schreiten vermochte. So kam es zu der tragischen Hinrichtung, deren Folgen bis heute andauern.

Gelegentlich finden sich in dem Buch Druckfehler, die aber zumeist nicht sinnstörend sind. Hingewiesen sei jedoch auf die (anscheinend unausrottbare) Schreibung „Probst“ (69) und „Probstei“ (105) statt „Propst“ und „Propstei“ (abgeleitet von lat. „praepositus“ und „praepositura“).

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ PADBERG LUTZ E./FÜRSTENBERG MICHAEL (Hg.), *Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte (Amateca-Repertoria Bd. 1)*. Bonifatius, Paderborn 1999. (245) Geb. DM 49,80/S 364,-/sFr 47,30.

Das kleine Buch wird sich vor allem für Anfänger des Theologiestudiums als nützlich erweisen. Mit seiner Hilfe werden sie sich in der praktisch unübersehbaren Literatur zur Kirchengeschichte leichter zurechtfinden. Bei dem Werk handelt es sich nicht nur um eine Bibliographie, da zumindest die grundlegenden Sammelwerke auch durch knappe Hinweise auf Inhalt und Eigenart näher erschlossen werden. Als Beispiel darf in dieser Zeitschrift auf die kompetent gewürdigte, von Josef Lenzenweger u.a. herausgegebene „Geschichte der Katholischen Kirche“ verwiesen werden (37), war doch der 1999 verstorbene Professor der Kirchengeschichte in Wien 19 Jahre lang Mitredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift. (Übrigens wurde 1999 eine Sonderausgabe des erwähnten Buches vorgelegt; drei Übersetzungen in Fremdsprachen existieren bereits, drei weitere Übertragungen sind in Vorbereitung). Bei den Abschnitten über „andere Länder und Kontinente“ (222ff) vermisst man bei Österreich das Werk von G. Reingrabner: „Protestanten in Österreich“ (1981). Bedauerlich ist es, dass sich keine Rubriken zu „Papsttum“ und „Hagiographie“ finden. Da viele der verzeichneten Bücher noch käuflich sind, wäre auch die Angabe der Verlage wünschenswert gewesen. Ebenso hätte man sich für die aufgenommenen Werke ein Autorenregister gewünscht. Bei einer Neuauflage sollten diese Mängel in dem sonst sehr brauchbaren „Wegweiser“ behoben werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

 KIRCHENRECHT

■ VERAJA FABIJAN, *Heiligsprechung*. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis. Resch, Innsbruck 1998. (205) Geb. DM 48,-.

Zu keiner Zeit wurden derart viele Menschen als beispielhafte Zeugen des Glaubens auch der jüngeren Vergangenheit den Christen vor Augen gestellt. Papst Johannes Paul II. firmiert mit der Anzahl der Selig- und Heiligsprechungen sogar im Guinness-Buch der Rekorde, versteht dies aber als herausragendes Merkmal einer überzeugenden (und gerade im Martyrium auch ökumenischen) Glaubensbotschaft für die Kirche des angebrochenen dritten Jahrtausends (vgl. *Tertio millennio adveniente*, 37). Durch die mediale Verbreitung der Feierlichkeiten am Ende eines Kanonisierungsverfahren ist zwar das Faktum der kirchlichen Anerkennung von Seligen und Heiligen bekannt, nicht so sehr aber der mühsame Vorgang der Prüfung und Bewertung der Lebensgeschichte dieser außergewöhnlichen Persönlichkeiten des Glaubens.

Da Heilige jedoch gleichsam „von der Basis“ her berufen werden über die Zeichen der Verehrung und Bewunderung durch Christen (und auch Nicht-Christen) aus allen sozialen Schichten, erscheint es nicht nur für Proponentenkomitees hilfreich, sich von einem Praktiker der Römischen Kurie, der dafür informatives Detailwissen und pragmatische Hinweise zur Verfügung stellt, über den konkreten Ablauf eines Seligsprechungsprozesses informieren zu lassen.

Der Autor hat das Buch bereits 1992 in italienischer Sprache vorgelegt, und es wurde nun übersetzt von Andreas Resch (als Ergänzung zu dessen Schriftenreihe über „Wunder von Seligen und Heiligen“, wovon der 1. Bd. „Wunder der Seligen 1983–1990“ mit der Wiedergabe zentraler Texte aus den Verfahrensakten 1999 erschienen ist). Als jahrzehntelanger Mitarbeiter der Kongregation für Selig- und Heiligsprechung wirkte F. Veraja wesentlich an der Neugestaltung der Gesetzgebungsreform in diesem Bereich (1983) mit und legt in diesem Band einen kenntnisreichen und insbesondere für die Akteure einer Diözesanuntersuchung überaus hilfreichen Kommentar vor (im Anmerkungsapparat finden sich zudem gelegentlich auch ausführliche lokale Bezüge, etwa auf die Causa des Berthold von Garsten; 120f Anm. 26–27).

Mehrere Musterbeispiele für die Befragungen im Rahmen der notwendigen Untersuchungen sowie die (lat.-dt.) Gesetzestexte und Verfahrensnormen in den Anhängen vervollständigen das

Buch ebenso wie die umfangreiche Bibliographie. Ein Namens- und Sachregister unterstützt die Handhabung dieser sowohl für Interessierte wie von Amts wegen mit Kanonisierungen Betraute sehr brauchbaren Studie.

Linz

Severin Lederhilger

 LEXIKON

■ LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, Bd. 8. Herder, Freiburg 1999.

Der soeben erschienene 10. Band des Lexikons für Theologie und Kirche markiert gleichermaßen den Abschluss eines großen theologischen Projektes in Wissenschaft und Verlagswesen. Die für den Leser beeindruckende Vielfalt der Wahrnehmungsfelder theologischer Reflexion und kirchlicher Entwicklung im Gesamtwerk soll zum Anlass genommen werden, aus pastoraltheologischer Perspektive die Weiterentwicklung der 3. Auflage dieses lexikalischen Werkes im Unterschied zur vorherigen Auflage von 1964 deutlich zu machen. Dabei bietet sich exemplarisch das Studium des 8. Bandes an. Es liegt nahe, vom hier behandelten Buchstaben P (vgl. diesbezüglich bereits Bd. 7, Sp. 1434) aus zunächst einmal die Bedeutungsfelder zu erkunden, die sich um den theologischen Begriff der Pastoral und der davon ausgehenden verschiedenen praktischen Handlungsbereiche ergeben.

So kommt der Darlegung dessen, was sich mit dem Begriff und der Lebenswirklichkeit der „Pfarrei“ verbindet, erwartungsgemäß im 8. Band des neuen LThK eine breite Aufmerksamkeit zu. Hier schon lässt sich beobachten, dass im Unterschied zur vorherigen Auflage sowohl in kirchenrechtlicher als auch in praktisch-theologischer Hinsicht eine Differenzierung vorgenommen wird, die gerade auch den jüngeren Veränderungen des gemeindlichen Lebens durch neue gesellschaftliche Herausforderungen, wie zum Beispiel Säkularisierung, Privatisierung, Individualisierung und Mobilität Rechnung trägt. Pastorale Weiterentwicklungen im Kontext von Gemeindebildung sind hier ebenso berücksichtigt (vgl. zum Beispiel das Stichwort Pfarrverband, Pfarrgemeinderat), wie auch die traditionellen Lebensbereiche, die sich mit dem pfarrlichen Leben verbinden (vgl. zum Beispiel Pfarrhaus, Pfarrseelsorge, Pfarrvermögen etc.). Die jüngere Diskussion um neue Denkansätze der Gemeindebildung im ‚pastoralen Raum‘ konnte allerdings noch nicht aufgenommen werden. Im Zusammenhang der trotzdem erkennbaren Weiterentwicklung pfarrlicher Glau-

bens- und Lebenskontexte (vgl. Sp. 165, 166) lesen sich dann die Ausführungen zum Stichwort „Planung“ (vgl. Sp. 343, 344) mit besonderem Interesse. Nicht vorschnelle pragmatische Wirklichkeitsbewältigung im Sinne pastoraler Machbarkeitsstrategien wird hier vertreten. Vielmehr verbirgt sich hinter diesem Begriff eine definitivische Perspektiverweiterung, die in sozialwissenschaftlicher Hinsicht eine Vorgehensweise erschließt, in theologisch-ethischer Ausrichtung eine Kriteriologie für verantwortliches Handeln skizziert, um in praktisch-theologischer Hinsicht Schrittfolgen eines „gedeihlichen Wandels“ (P.M. Zulehner) von heute nach morgen aufzuzeigen. Dass hier mit J. Moltmann „Die Hoffnung als geistliche Schwester der Planung“ (vgl. Sp. 244) apostrophiert wird, macht an dieser lexikalischen Begriffsklärung stellvertretend deutlich, wie sehr eine verantwortete Definition immer auch eine Vision für den konkreten Orientierungsbereich beinhalten kann, in dem der Leser eine Klärung „nachschielen“ möchte.

Neu ist im Horizont der pastoralen Begrifflichkeiten auch das Interesse an jenen Kulturwelten, die zum Seismographen für Lebens- und Glaubensausdruck in einer bestimmten Zeit werden können (vgl. zum Beispiel die differenzierten Ausführungen zum Stichwort „Popkultur“ beziehungsweise „Popularkultur“, Sp. 420f). Dass auch in pastoraltheologischer wie religionspädagogischer Ausrichtung über die Konsequenzen solcher Stilwelten nachgedacht wird, zeigt das Bemühen des Lexikons für Theologie und Kirche, theologisch verantwortet und praktisch ausgerichtet die Anschlussfähigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen für die christlich-kirchliche Verkündigung als neue missionarische Herausforderung zu begreifen. Solche Aufgaben gehören inhaltlich zum Bereich einer „Präevangelisierung“ beziehungsweise „Präkatechese“ (vgl. Sp. 486, 487). Die damit erkennbare konzeptionelle Breite der lexikalischen Information im praktisch-theologischen Kontext beweist zusätzlich, dass auch die neueren Fragestellungen im Bereich der Katechese in diesem Werk eine profunde Berücksichtigung gefunden haben (vgl. die Ausführungen zur SakramentenKatechese beziehungsweise Sakramentenpastoral, Sp. 1459, 1460). Im weiteren Sinne sind darunter auch die Ausführungen und Fragestellungen zum Religionsunterricht zu fassen, wie sie in historischer, rechtlicher und praktisch-theologischer Ausrichtung entfaltet werden (vgl. Sp. 1074–1079).

Alle genannten Begriffsklärungen weisen damit exemplarisch den hermeneutischen Verständnis-horizont aus, der dem pastoraltheologischen Strang im neuen LThK insgesamt eigen ist. An den unterschiedlichen Begrifflichkeiten prakti-

scher Glaubensverortung und -weitergabe wird durchbuchstabiert, dass Pastoraltheologie in der inhaltlichen Akzentuierung des II. Vatikanums eine Handlungswissenschaft darstellt, die in konkreten Bezügen des Lebens das Handeln Gottes und die Berufung des Menschen zur Antwort erkundet und benennt. Diese deutlich wahrnehmbare Aufwertung pastoral-theologischer wie -praktischer Begriffe im neuen LThK (insgesamt 9,5 Prozent aller behandelten Stichwörter) unterstreicht in der je konkreten Definition, dass Praxis nicht einfach die Anwendung einer systematischen Theorie beinhaltet. Wenn „Praxis“ an einer Stelle im 8. Band des neuen LThK (vgl. Sp. 522) als das „zwischen Glaube, Kirche und Gesellschaft sich erstreckende Beziehungsnetz“ verstanden wird, lässt sich im Vergleich zur zweiten Auflage von 1964 dankbar feststellen, dass hier viele neue zusätzliche Fäden aufgenommen und verknüpft worden sind, die dieses Netz feinmaschiger und damit tragfester machen.

Münster

Franz-Peter Tebartz-van Elst

LITURGIE

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

Der Autor (1951), Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn mit den Riten des östlichen Christentums als einem Schwerpunkt, dürfte gegenwärtig der fruchtbarste theologische Publizist sein: zwischen 1991 und 1999 acht Opera mit weit über 4000 Seiten. Auf die „Laiendogmatik“ von 1998 folgt 1999 die „Laienliturgik“. „Lai“ ist gewiss assertiv, nicht exklusiv zu verstehen. Denn gerade wir älteren und ältesten Kleriker haben einen Nachholbedarf, weil es „damals“ eher Rubrizistik gab (der Autor weiß darum, 169) und wir nach dem Konzil eher „von der Hand in den Mund“ lebten. Die zahlreichen Anmerkungen nach jedem der 30 Kapitel enthalten minutiöse Angaben von Quellen und Literatur, Skizzen und Illustrationen sowie mehrstimmig gesetzte Lieder.

Der theologischen, liturgiewissenschaftlichen und anthropologischen Grundlegung – Liturgie als Dienst Gottes am Menschen und als Dienst des Menschen – folgt zentral „die Feier der Eucharistie“, dann die Feier der Sakramente, die Feier der Liturgia Verbi (Stundengebet und Wortgottesdienst) und des Herrenjahres. Einige eher

wahllos herausgegriffene „Rosinen“: Gottesdienst ist primär Dienst Gottes an den Menschen (50). Die Erlösung ist nicht das Kreuzesleiden allein, sondern ist es ineins mit der Auferstehung (84). Die Liturgiewissenschaft soll nicht ständig neue Gestaltungsvorschläge vorlegen, sondern mehr zu ihrer originären Aufgabe zurückkehren, zur inneren Aneignung der gemeinsamen Liturgie der Kirche (260). Für die Gemeinden sind an Stelle der Vorleser, Messdiener und Kommunionsspendler Akolythen und Lektoren, auch Frauen, durch den Bischof zu beauftragen (262f). Die Krankensalbung ist keine Todesweihe (460). Gegen ihre Spendung durch Laien: sie wäre dann kein Tun und keine Feier der ganzen Kirche mehr, wenn auf den amtlichen Vertreter verzichtet würde (464).

Es gibt auch Anfragen. Nur wenige von ihnen seien herausgegriffen. Selbstverständlich ist der Blick auf die Liturgie der Kirchen des Ostens instruktiv, interessant und willkommen, wenn sie nicht vom Komplement zur maßgeblichen Ikone hochstilisiert wird. Führt auch bei ihr das Kriterium der tätigen Teilnahme aller zu einer permanenten Liturgiereform (171)? Von persönlichen Erlebnissen her ist dies aufrichtig zu wünschen. Verschwindet das Kreuz mit dem ihm eigenen furchtbaren Gewicht nicht zu schnell hinter dem Glanz des Himmels? Für die Deutung des Kreuzes Christi als Opfer ist das „anapherein“, „nach oben tragen“ (86 und passim) als biblisches Fundament ergänzungsbedürftig. Nur Hebr 7,27 heißt es, dass er sich selbst als Opfer „hinaufgebracht“ habe, nämlich auf den Altar. Als „pros-phora“ (Darbringung) und noch öfter als „thysia“ (etymologisch aromatisches Räucherwerk) hat sich Christus nach Eph und Hebr geopfert. In der Ölbergzene Mk 14 überlässt und übergibt er sich selbst, sein Scheitern und sein sinnloses Gemartertwerden, von seinen Mitmenschen ihm angetan, seinem Abba-Vater, stellt es ihm zur Verfügung, damit dieser daraus etwas mache fürs Kommen seines Reiches.

Eine zweite Anfrage. Zutiefst bedauert Kunzler, dass wir die ostkirchliche Einheit der drei Initiationssakramente nicht haben: Taufe, Firmung (das Sakrament des Geistes), Kommunion (dieses „normalerweise“, also doch auch in zeitlichem Abstand, 428). Die „Zerstörung der im Geheimnis der Dreifaltigkeit verwurzelten Ordnung der Erlösung“ sei als Fehlentwicklung klar erkannt und müsse endlich überwunden werden (426ff). Dieses Problem überlässt R. den Liturgen. Erinnert sei, dass unser gegenwärtiger Firmgottesdienst aus der Erneuerung des Sakramentes der Taufe und aus dem Sakrament der Firmung und aus dem Sakrament der Eucharistie besteht: die eine Initiation nicht mehr nur in

einer stufenweisen Einheit, sondern auch in zeitlicher Einheit und in ostkirchlicher Reihung. Die Bibel selbst kennt Nuancen.

Linz

Johannes Singer

■ GAFUS GEORG, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung*. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonntagen und Feiertagen. (EHS 23/687) Peter Lang, Frankfurt/Main u. a. 2000. (301) Brosch. DM 89,-/S 600,-. ISBN 3-631-35251-4.

In seiner Dissertation (1998 in München bei Prof. Manfred Görg) untersucht Georg Gafus die derzeitige römisch-katholische Lesungsordnung für die Messfeier an Sonn- und Feiertagen. Während Elmar Nübolds Interesse 1986 vor allem den Evangeliumssperikopen galt und Heinrich Schürmann Vorschläge für die nichtevangelischen ntl. Lesungen entwickelt hat, widmet sich diese Arbeit den atl. Texten.

Nach einer Einleitung, die über die Entstehung der postkonziliaren Perikopenordnung und die bisherige Forschung informiert (17–32), fragt G. nach dem Vorkommen eines jeden atl. Buches (33–71). Seine quantitative Analyse, die den Anteil der Bücher und Schrift-Gruppen (Geschichtsbücher, Propheten, Lehrweisheit, deuterokanonische Schriften) innerhalb der Perikopenordnung im Verhältnis zu ihrem Anteil am AT beziehungsweise der christlichen Bibel erhebt, leidet darunter, dass der Antwortpsalm, der ja auch als atl. (Psalm-) Lesung verstanden werden kann, nicht integriert wird (die damit verbundenen inhaltlichen Probleme ahnt G. offensichtlich; vgl. 168 Anm. 713).

Im Blick auf die konkrete Perikopierung werden jene Texte untersucht, bei denen einzelne Verse im Textcorpus ausgelassen wurden (73–142). Seine eigenen Abgrenzungsvorschläge zeigen, dass von der Sache her eigentlich alle atl. Lesungen hätten einbezogen werden müssen, da auch der Umfang (Beginn und Ende) für das Verständnis bedeutsam ist. Es fällt freilich auf, dass G. für Auslassungen überhaupt kein Verständnis hat und deshalb in der Regel weit längere Perikopen für angemessen hält. Ob diese exegetisch verständliche Entscheidung auch feierpsychologisch, homiletisch und rezeptionsästhetisch (um das weite Wort „pastoral“ etwas zu konkretisieren) immer richtig ist, wäre wohl doch noch in einem eigenen Gang zu überprüfen.

Dies ist allerdings nicht als Widerspruch zu den inhaltlichen Beobachtungen zu verstehen, die in der Tat Einseitigkeiten und Desiderate erkennen lassen. So fällt nicht nur auf, dass etwa die Prophetenbücher am stärksten aufgegriffen werden,

sondern auch, „dass nicht die historische Person der einzelnen Propheten oder ein repräsentativer Querschnitt ihrer ursprünglichen Botschaft oder der Botschaft des jeweiligen Buches im Vordergrund der Textauswahl stehen, sondern fast ausschließlich jene Abschnitte, die in der kirchlichen Tradition messianisch-christologisch gedeutet wurden“ (63). G. resümiert: „Die Auswahl betont in der Tora die Einzelfiguren Abraham und Mose, in den Geschichtsbüchern David und die Propheten Elija und Elischa, bei den Schriftpropheten messianisch-eschatologische Passagen, in der Weisheit Personifikationsaussagen. Weitgehend ausgeblendet bleiben die Geschichte des Volkes Israel und seines Stammvaters Jakob, die Weisungen der Tora, die kritische Botschaft der Propheten und die Lebenshilfe der Weisheit. Themen wie Politik, Umgang mit Macht, Herrschaftskritik, Sexualität und Israel als Adressat der biblischen Botschaft fehlen weitgehend“ (70f).

Aus formalen und inhaltlichen Gründen ist es also sachgerecht, wenn G. die bisherigen Reformvorschläge (Becker, Braulik, Schürmann; vgl. ThPQ 149. 2001, 119f) vorstellt und kritisch befragt (143–159). Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Sachgemäßheit der Kategorie „Heilsgeschichte“ (zum Vorschlag Beckers) unterbleibt leider. Trotz bestehender Bedenken empfiehlt G. (184) deren Erprobung genauso wie der Erprobung einer Tora-Bahnlesung (Vorschlag Braulik).

G. fragt nach Kriterien für eine bibeltheologisch verantwortbare Perikopenauswahl (161–176) und geht dabei dem Eigenwert des AT nach. Hier wünschte sich Rez. freilich eine eigenständigere Darstellung (164–166 fast zwei Seiten Zitat!). Nicht sachgerecht dürfte es im übrigen sein, ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission als lehramtlich zu qualifizieren (171).

Angerissen wird schließlich die Fragestellung, ob und wie atl. Lesungen für den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier angemessen sind (177–182). Die theologisch wichtige Aussage, dass Jesus Christus gegenwärtig ist „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (SC 7), hätte hier sinnvollerweise aufgegriffen und für die Fragestellung fruchtbar gemacht werden können.

Nach einer Zusammenfassung (183f) und einem Nachwort (185f: in seiner pastoralen Praxis haben G. die viel gescholtenen „pastoralen Gründe“ eingeholt) folgen Materialien. Zuerst die vollständigen Texte, wo die Lesungsordnung einzelne Verse ausgelassen hat (187–248), sodann zahlreiche Tabellen (249–276). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (277–280 beziehungsweise 281–301) beschließen die Studie.

Ohne Zweifel hat G. noch einmal auf die „alttestamentlichen“ Grenzen der gegenwärtigen Perikopenordnung aufmerksam gemacht. Bis zu einer überzeugenden Lösung werden freilich noch weitere Überlegungen notwendig sein.

Linz

Winfried Haunerland

■ RATZINGER JOSEPH KARDINAL, *Der Geist der Liturgie*. Eine Einführung. Herder, Freiburg 2000. (208) Geb. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-.

Schon mit dem Titel seines Buches zeigt der Präfekt der Glaubenskongregation an, dass er anknüpfen möchte bei Romano Guardini und dessen Büchlein „Vom Geist der Liturgie“, aus dem geradezu eine Programmschrift der Liturgischen Bewegung wurde. Ist die Ausgangslage auch heute wesentlich anders, so geht es doch Ratzinger ähnlich wie einst Guardini „um eine Hilfe zum Verstehen des Glaubens und zum rechten Vollzug seiner zentralen Ausdrucksform in der Liturgie“ (8), „nicht um Anleitung zur liturgischen Praxis, sondern um Einsichten in den Geist der Liturgie“ (178). In der Sache greift er damit das wichtige, leider aber so schwierige Anliegen einer liturgischen Mystagogie auf – und zeigt über weite Strecken, wie ein solches Eindenken und Einleben in den Gottesdienst der Kirche aussehen kann.

Im ersten Teil spricht R. „Vom Wesen der Liturgie“ (11–43), im zweiten Teil geht es um „Zeit und Raum in der Liturgie“ (47–96), der dritte Teil handelt über „Kunst und Liturgie“ (99–134), bevor abschließend die „Liturgische Gestalt“ zum Thema wird (137–192). Nicht nur das große Anliegen sollte Zustimmung finden. Rez. hat nicht wenige Passagen notiert, die in einfacher und treffender Sprache auf wichtige Dimensionen hinweisen und von denen nur wenige Beispiele genannt werden können. Dass Liturgie ohne Kreuz und Auferstehung nichtig ist (49), kann nicht oft genug in Erinnerung gerufen werden. Instruktiv auch der Hinweis, dass eine Theologie der Liturgie eine Theologie der Symbole sein muss, „die uns dem Verborgenen-Gegenwärtigen verbinden“ (53). Und zum Verständnis der Liturgie in ihrer gewordenen und geordneten Gestalt ist von großer Bedeutung, wenn Ritus im Bereich der christlichen Liturgie als „gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns“ (143) bestimmt wird. Wo das verstanden ist, wird man auf andere Weise über „verschiedene Formgebungen“ und „lebendige Entwicklung“ nachdenken können und dennoch nicht in eine gottesdienstliche Beliebigkeit verfallen.

Wenn dennoch die Lektüre des Buches Fragen aufwirft, dann liegt dies zuerst einmal am Liturgiebegriff selbst. Es dürfte kein Zufall sein, dass R. häufig vom christlichen Kult spricht (vgl. aber 41 die semantische Selbstkorrektur: „oder besser: die Liturgie des christlichen Glaubens“). Der Begriff „Kult“ – so wird man nach dem II. Vaticanum sagen dürfen – bezeichnet nur die anabatische Dimension der Liturgie, die in der Tat ihren höchsten Ausdruck in der Anbetung und im Opfer findet. Diese einseitige Begrifflichkeit gefährdet den Blick dafür, dass Gott der Ersthandelnde in der Liturgie bleibt und diese Liturgie insofern zu unserer Heiligung dient (katabatische Dimension). Natürlich leugnet R. das nicht, doch bleibt der Eindruck, dass der Vorrang des Kultischen prägend ist.

Zu fragen ist auch, ob R. sein eigenes Ziel aus dem Auge verliert, wenn er doch Anleitungen zur liturgischen Praxis gibt und dabei auch vor einseitigen Argumentationen nicht zurückschreckt. Natürlich ist R. beispielsweise zuzustimmen, wenn er im Blick auf die Zelebrationsrichtung sagt: „Nicht der Blick auf den Priester ist wichtig, sondern der gemeinsame Blick auf den Herrn.“ (71) Aber mit keinem einzigen Wort erwähnt R., dass der Altar selbst als Christus-Symbol verstanden wird und das gemeinsame Stehen um den Altar die Versammlung um den Herrn ist. Ob ein Kreuz auf dem Altar diese Symbolik stärkt oder schwächt, darüber wird man streiten können. Auch wenn man nicht auf die anspruchsvolle Theologie von SC 7 verweisen will, nach der sogar im vorstehenden Priester Christus selbst gegenwärtig ist, wird man also sagen müssen, dass nicht erst mit dem Kreuz auf dem Altar die Ausrichtung auf den Herrn ihren symbolisch-sinnenfälligen Ausdruck findet.

Das Beispiel mag als Illustration dafür genügen, wo die methodische Anfrage des Rez. liegt. Eine mystagogische Durchdringung wird notwendigerweise immer auch subjektive Züge haben, nicht zuletzt weil sie – was erfreulich ist – auch aus eigener Spiritualität schöpfen muss. Ein solcher Aufweis der Sinnhaftigkeit bedeutet aber noch nicht logische Notwendigkeit.

Versuche, die Einsicht in das liturgische Geschehen zu fördern, werden sich vermutlich leicht um ihre Früchte bringen, wenn sie der Versuchung nicht widerstehen, auch in Kontroversen einzusteigen und vermeintliche oder auch tatsächliche Missbräuche anzugreifen. Vielleicht wäre es nicht das Schlechteste, Mystagogie mit großer Gelassenheit zu betreiben und auch hier von Guardini zu lernen, wenn er schreibt: „Die Wahrheit ist eine Macht; aber nur wenn man von ihr keine unmittelbare Wirkung erwartet... wenn man überhaupt nicht an Wirkungen denkt...

Wenn irgendwo, dann ist hier die Absichtslosigkeit die größte Kraft“ (R. Guardini: Berichte über mein Leben. 3. Aufl. Düsseldorf 1985, 109f).

Linz

Winfried Haunerland

■ HEUEL ULI, *Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Hochfeste, für Taufe, Trauung, Requiem*. Styria, Graz 1995. (176) Geb. S 298,-.

Der Journalist und Songschreiber (u.a. für Udo Jürgens) Uli Heuel hat für die Liturgie der Gemeinde und der Kunststation St.Peter/Köln (Pfarrer Friedhelm Mennekes SJ) Fürbitten und Einführungsworte verfasst. Bei Styria ist daraus ein das liturgische Jahr durchlaufender Zyklus erschienen.

Die Einleitungsworte wie die Fürbitten sind vom Eröffnungsvers her gedacht (und nicht etwa vom Evangelium) und daher für jedes der drei Kirchenjahre geeignet. Das ist einerseits durchaus eine Erweiterung des thematischen Blickwinkels, es läuft aber andererseits doch etwas gegen die gängige Praxis der Wortgottesdienstkonzepktion. Bezüge zum Evangelium – wie zum Beispiel am 4. Sonntag der Osterzeit („Guter Hirte“) oder am 6. und 7. Sonntag der Osterzeit („Abschiedsreden“) – sind in den Einleitungsworten also selten. Die Einleitungen an Festtagen führen in die Festthematik ein.

Die Fürbitten der Sonntage im Jahreskreis haben die Form von „Für-andere-Bitten“ (Kirche, Politik, Notleidende, eigene Gemeinde). Teilweise sind sie thematisch geprägt (zum Beispiel „Dein Reich erblühe“, Geduld, Gerechtigkeit), teilweise sind sie allgemein gehalten. Obwohl sich manche auf die Einleitung beziehen, sind sie prinzipiell als untereinander austauschbar gedacht. Die Fürbitten der Festkreise und Feste (von Heuel als besondere Gedenktage bezeichnet) sind allesamt vom Festinhalt geprägt und fast ausschließlich als „Für-uns-Bitten“ aus dem Blickwinkel der Gemeinde formuliert. Der Autor sieht darin die Möglichkeit, in den Fürbitten die Festinhalte aufzugreifen, ohne in sprachlich „halsbrecherischen Konstruktionen“ (6) Brücken schlagen zu müssen zum Beispiel zwischen „Dreifaltigkeit“ und Politikern und Notleidenden. Er reflektiert darin ein durchaus nicht unerhebliches Problem, ob aber seine Position tatsächlich gut begründet ist, das ist eine andere Frage. Es ist nicht zu übersehen, dass auch die „Für-uns-Bitten“ eine Weltperspektive implizieren und ein tatkräftiges christliches Welt-Engagement ins Auge fassen.

Uli Heuels Texte lesen sich im Vergleich mit vielen anderen Vorlagen dieser Art als angenehm zeitgemäß und anregend. Abgegriffene Floskeln und leere Klischees versucht er zu vermeiden.

Seine Sprache atmet sowohl Glaubenstiefe als auch zeitgemäße Sensibilität in Glaubensfragen, sowohl Wachheit für soziale Verantwortung als auch Sinn für die mystische Dimension der Liturgie. Wer meint, Heuel würde als Songtexter vielleicht zu grellen sprachlichen Bildern oder modischen Wendungen greifen, kann beruhigt sein, er tut es nicht. Für ihn ist Liturgie kein Ort flotter Sprüche. Viel eher überraschen vielleicht einzelne traditionelle, „fromme“ Formulierungen: „Mitten in dunkler Schlucht willst du uns als Heiland zur Seite sein. ... und wenn Todesschatten uns streifen, dann lass uns jenseits des dunklen Tales schon das Morgenrot erblicken, und lass uns überwinden, wie du Sünde, Hölle und Tod überwunden hast.“ Oder: „... Begleite uns mit deiner Barmherzigkeit hier im Tal der Tränen, lass auch uns barmherzig zu den Mitmenschen sein und im Gericht lass uns Barmherzigkeit finden und ewiges Leben.“ (4. Sonntag der Osterzeit) Dass eine große Anzahl von Fürbitten (vor allem der Festkreise) die Anliegen allgemein formuliert und eine Konkretisierung vermeidet, hat zwei Seiten: Sie macht sie einerseits einem größeren Adressatenkreis zugänglich, erschwert aber andererseits manchmal doch auch die Identifikation. Betont werden muss, dass die weit-aus-meisten Formulierungen wohlthuend unverkrampft und frei von liturgischer Konventionalität sind.

Wer sich von der Vorstellung befreien kann, dass ein vorgeschlagenes Formular dieser Art eins zu eins in die liturgische Praxis übernehmbar sein müsste, dem kann die vorliegende Sammlung nur sehr empfohlen werden.

Linz

Christoph Baumgartinger

■ TESTA BENEDETTO, *Die Sakramente der Kirche*. (AMATECA; Lehrbücher zur katholischen Theologie IX). Paderborn 1998. (346) Hardcover. DM 74,-.

Der Verfasser Benedetto Testa (Professor für Dogmatische Theologie und Sakramententheologie unter anderem an der Theologischen Fakultät von Lugano) legt hier eine einbändige Sakramententheologie vor. Schon vom Anspruch der Reihe her wird deutlich, dass dieser Band als Lehrbuch gedacht ist und somit Studierenden der Theologie einen umfassenden Einblick in den gegenwärtigen Stand der Sakramententheologie bieten soll. Bereits vorweg kann gesagt werden, dass der Band Testas dieser Aufgabe leider nicht gerecht wird.

Testas Darstellung bewegt sich weitgehend im Rahmen der klassischen neuscholastischen Schultheologie, verbleibt freilich auch in deren Grenzen. So untergliedert Vf. sein Buch in zwei

Teile: Zunächst einen ersten Teil, die allgemeine Sakramentenlehre mit dem Titel „Das sakramentale Heilsgeschehen“, sodann als zweiten Teil die spezielle Sakramententheologie, in der er die einzelnen Sakramente behandelt. Es ist im Folgenden nicht möglich, auf alle Anfragen, auf die Rezensent gestoßen ist, einzugehen. Dennoch seien einige schwerpunktmäßig genannt.

Zunächst ist zu fragen, ob ein Buch, das ja (bei aller Internationalität der Reihe) auch für den deutschen Markt gedacht ist, es sich erlauben kann, sämtliche aktuellen deutschsprachigen theologischen Publikationen zur Thematik zu ignorieren. Wenn Vf. zum Beispiel auf S. 208 die Grundlagenliteratur zum Thema Eucharistie angibt, so findet sich hierin kein einziger Titel, der nach 1990 erschienen ist. Kann denn allen Ernstes einem Studierenden der Theologie heute geraten werden, sich als Grundlagenliteratur (!) zur Eucharistie zunächst einmal mit den Questiones 73–83 aus dem dritten Band der Summa theologica des Thomas von Aquin beschäftigen? Des weiteren ist auffällig, dass Vf. kaum auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgreift. Bei der Frage nach dem Verständnis der Eucharistie als „Sakrament des Opfers Christi“ (S. 193ff) referiert Vf. äußerst brav die Aussagen des Konzils von Trient, des weiteren ein oben schon erwähnten Abschnitt aus einer *Questio summa theologica* des Thomas von Aquin und – man möchte sagen als theologische Spitzenaussage – einen Abschnitt aus der Enzyklika „*Mediator Dei*“ (immerhin bereits 1947 erschienen). Entsprechend theologisch dürftig fallen denn auch die Aussagen Vf.'s zur Opferthematik aus. Weder die aktuellen ökumenischen Konsentexte noch die aktuellen Versuche katholischer Theologen, eine ökumenisch sensibilisierte Opfertheologie zu entwickeln, die zudem der Tradition gerecht wird, werden dargestellt.

Generell fällt auf, dass die Liturgie, also die konkrete Fei ergestalt der Sakramente, für den Vf. selten in den Blick gerät. Sonst wäre es wohl kaum möglich, immer noch völlig abstrakt in der allgemeinen Sakramententheologie (S. 58ff) seitenweise den Unterschied zwischen Spender und Empfänger des Sakramentes zu definieren oder sich in Unkenntnis über die aktuelle liturgiewissenschaftliche Forschung auf S. 196ff über die theologische Bedeutung der „Konsekrationsworte“, die Bedeutung der Epiklese und den Priester als „Vollzieher der Eucharistie“ auszulassen.

Wenn Vf. sich hier zu Aussagen hinreißen lässt wie: „Heute kann man mit größter Zuverlässigkeit die Ansicht vertreten, dass die Epiklese ursprünglich nicht erst auf die Konsekration folgte“, so möchte man als Liturgiewissenschaftler eigentlich diese Sakramententheologie frus-

triert beiseite legen. Ist es doch ein breiter theologischer Konsens, dass das gesamte – vom Priester vorgetragene, von der Gemeinde mit dem „Amen“ ratifizierte (so schon Justinus Martyr in seiner Apologie) – Eucharistische Hochgebet „konsekratorisch“ wirkt. Insofern ist auch die Frage, ob die Epiklese den Einsetzungsworten vorangestellt wird oder ihnen folgt, nur dann von Belang, wenn man den Einsetzungsworten (die Vf. dann ja auch innerhalb seines theologischen Ansatzes konsequent als „Konsekrationsworte“ bezeichnet) allein eine konsekrierende Bedeutung beimisst. Eine Fragestellung freilich, die der Alten Kirche (bis hin zu Ambrosius) völlig fremd war, wie sich am Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* zeigen ließe, das nur eine ungeteilte Epiklese enthält, und zwar nach (!) den Einsetzungsworten.

Es bleibt dem Rezensenten unklar, warum dieser Band, der so deutlich der klassischen neuscholastischen Schultheologie verhaftet bleibt, Aufnahme findet in eine Reihe, die sich an zeitgenössische Studierende der Theologie wendet. Unklar ist weiterhin, warum ein systematischer Theologe im Bereich der Sakramententheologie die liturgische Feierform – jene Liturgie also, von der das letzte Konzil ausgesagt hat, sie sei „Quelle und Höhepunkt“ (SC 10) allen kirchlichen Tuns – völlig ignoriert.

Zu einer Zeit, in der mehrere deutschsprachige Sakramententheologien „auf dem Markt“ sind, die es in hervorragender Weise verstehen, die Tradition der Kirche in Verbindung mit der gefeierten, durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten, Liturgie darzustellen, kann dieser Band Studierenden der Theologie nicht ohne weiteres empfohlen werden. Zu sehr bleibt er aufgrund des theologischen Ansatzes in den selbstgesteckten engen Grenzen verhaftet, zu wenig gelingt es dem Vf., eine Sakramententheologie für das Hier und Heute zu entwerfen.

Münster

Martin Stuflesser

MISSION

■ HARTWICH RICHARD, *Steyler Missionare in China*, Bd. VI: Auf den Wogen des Bürgerkrieges 1924–1926. Beiträge zu einer Geschichte. (Studia Instituti Missiologici Verbi Divini, Nr. 53). Steyler, Nettetal. (713) Kart.

In gewohnt gekonnt bearbeiteter Manier liegt nun Band VI über die Tätigkeit der Steyler Missionare in China vor. Es handelt sich um die mühselige Zeit des Bürgerkriegs; es kam in diesen Jahren zu einer Umgruppierung der politi-

schen Kräfte, nicht aber zu einer Neuordnung. Das führte letztlich dazu, dass China in die Hände Japans fiel.

Die Darstellung folgt dem bisherigen Schema: Überblick, Personalstand und zahlreiche direkte Bericht- und Briefzitate. Damit wird ein plastisches Bild nicht nur der Mission, sondern auch des mühseligen Lebens während der Phase der großen Kriegsherren geliefert. Behandelt werden die Steyler Missionsgebiete Südshantung (bedeutendstes Gebiet), Kansu und Sinkiang.

Vor allem fasziniert die Mission in Westchina, wo die Missionare spürten, dass der Weg über Russland nach Europa wesentlich kürzer gewesen wäre als über Shanghai oder Beijing (Peking). Wenn allerdings im Inhaltsverzeichnis und in der Titellei von „Steyler in Fernost-China 1924“ die Rede ist, so dürfte ein Missgeschick passiert sein, da es sich um den fernen Westen Chinas handelt, der gerne von einer Missionsgesellschaft an eine andere weitergereicht wurde. Diese Position war äußerst schwierig, kam man doch mit dem erlernten Chinesisch nicht durch (vorherrschend ist die Turksprache Uigurisch); auch waren die Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen übermäßig groß.

21 Photos setzen den Arbeitern im Weinberg des Herrn ein kleines Denkmal, zwei Karten informieren teilweise über die Missionsgebiete. Ein eigenes Kapitel ist den Schwierigkeiten der Zusammenarbeit zwischen den Missionaren verschiedener Nationalitäten gewidmet.

So gelungen und informativ der umfangreiche Band auch ist, so sind doch auch einige Wünsche anzubringen. Es geht dabei um die Wiedergabe der Ortsnamen, die aus dem Chinesischen sowieso ein Problem für sich darstellen. Es ist aber für den Benützer des Buches doch erschwerend, dass im Index etwa die Stadt mit der heutigen offiziellen Schreibweise *I-ning* dort zum Teil unter *Ili* und zum Teil unter *Kuldja* aufscheint, ohne dass es einen Querverweis gibt. Dies gilt auch für *Urumtsi (Tihwa, Dihna)* und einige andere Orte.

St. Pölten

Friedrich Schragl

■ BOCKWINKEL JUAN, *Steyler Indianermission in Paraguay 1910–1925*. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 55). Steyler Verlag, Nettetal. (179) Kart. DM 26,-.

Wenn auch nur sehr sekundär damit verbunden, gehört diese Studie zu den zahlreichen Werken, die anlässlich des Jubiläums 1492–1992 erschienen sind. Wie schon aus dem Titel hervorgeht, handelt es sich um ein kurzfristiges und letztlich gescheitertes Unternehmen, das man vergessen könnte. Dem ist aber nicht so. 300 Jahre zuvor

hatten die Jesuiten bei den Guaranivölkern erfolgreich gewirkt, mussten diese Mission aber aus den bekannten politischen Gründen 1768 aufgeben. 1811/12 verselbständigte sich der Staat Paraguay, hatte aber immer eine politisch unruhige Geschichte. Die kirchlichen Verhältnisse konsolidierten sich erst unter Bischof Juan Sinforiano Bogarín (1894–1949), dem das ganze Land unterstellt war. Dieser bemühte sich nicht nur um die Seelsorge, sondern auch um die Mission bei den Indios. Schon 1902 wandte er sich an P. Arnold Jansen mit der Bitte um Missionare, die aber den Adressaten nie erreichte. Doch brachten die Kontakte mit SVD, die bereits in der argentinischen Grenzstadt Posadas tätig waren, endlich den Durchbruch. Ab 1907 begann die nähere Planung. Doch dauerte es bis 1910, bis endlich zu der Gründung einer Missionsstation am Rio Monday geschritten werden konnte. Statt der angegebenen 40- bis 50000 Einwohner fanden sich in dem Gebiet aber nur etwa 3000. Groß war der Einsatz der Laienbrüder und Schwestern, die Landwirtschaft und Schule aufzubauen suchten. 1920 schritt man zum Aufbau einer zweiten Station sechs Tagreisen weiter nördlich in Caruperá, die etwas besser gedieh.

Es stiegen aber die Zweifel, ob sich ein so großer Einsatz an Menschen und Material lohne. Schwere Herzens beschloss der Generalrat des Ordens am 26. Juni 1924 die Aufhebung dieser beiden Missionen. Die Gesellschaft übernahm dafür die Pfarre Encarnacion im Süden des Landes.

Soweit die äußeren Fakten. Das Werk liefert aber auch einen guten Einblick in die politische, wirtschaftliche und religiöse Situation im Paraguay dieser Jahrzehnte. Es veranschaulicht die rechtlose Stellung der Indios, die skrupellose Ausbeutung des Landes durch einige Unternehmer und die letztlich kirchenfeindliche Haltung der führenden Kreise. Es singt aber auch ein Heldenlied auf die Missionare, die hier in der unmittelbaren Heidenmission ihre ursprüngliche Aufgabe sahen.

Dass das Unternehmen letztlich gescheitert ist, hatte mehrere Ursachen: die politisch unruhige Lage, das Klima, die Krise durch den Ersten Weltkrieg und auch die menschliche Überforderung der Teilnehmer. Dank einer glücklichen Quellenlage gelang hier ein sehr informatives Werk, das nicht nur den unmittelbaren Einsatz, sondern auch das schwierige Umfeld bestens aufzeigt.

St. Pölten

Friedrich Schragl

der Schweizerischen Ostasien-Mission von Andreas Feldtkeller. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 107). Peter Lang, Frankfurt 1998. (187) Kart.

Werner Kohler wurde 1920 in Solothurn (Schweiz) geboren; nach dem Studium der evangelischen Theologie war er von 1954–1969 als Dozent und Missionar in Kyoto (Japan) tätig. 1969 übernahm er eine Professur für Missionswissenschaft in Berlin, 1974 an der Universität Mainz. 1984 starb Kohler in Chur. Frucht seines Lebens, das der Begegnung zwischen der „Religion des Wortes“ und der „Religion der Stille“ (9) gewidmet war, sind u.a. mehrere Publikationen, die sich in religionstheologischer und missionswissenschaftlicher Hinsicht mit der Präsenz und Verkündigung des Christentums in Japan auseinandersetzen. Andreas Feldtkeller hat vierzehn Aufsätze Kohlers aus den Jahren 1959–1980 zusammengestellt und herausgegeben, um ein Stück weit – wie er es in seiner Einleitung (9–18) formuliert – Werner Kohlers „stellvertretende Horizonterweiterung“ (12) für Kirche und Theologie zugänglich zu machen.

Die vorliegenden *Beiträge* (19–171) sind von einer nüchternen und selbstkritischen Haltung geprägt, die den Dialog des Christentums mit anderen Religionen konsequent an das ekklesiologische Selbstverständnis rückbindet; „Mission“ bedeutet in erster Linie nicht eine Strategie zur Gewinnung Andersgläubiger, sondern eine Herausforderung für die Kirche selbst: „Die ‚Bekehrung‘ der Christen ist die Voraussetzung der ‚Heidenbekehrung‘“ (176). Von daher wird deutlich, inwiefern die Aufgabe der Mission mit dem Grundverständnis des Glaubens überhaupt zusammenhängt: „Die Kirche wird sich zu entscheiden haben, ob sie für sich selbst oder für die Welt da sein will, ob sie ihren Zweck in sich selbst oder in der Welt sieht“ (28).

Werner Kohler bringt den Religionen Asiens, insbesondere dem Zen-Buddhismus, aufrichtige Wertschätzung entgegen, plädiert aber gerade aus diesem Respekt vor fremden Lebens- und Glaubenshaltungen für ein ehrliches Bekenntnis zu den bleibenden theologischen Differenzen: „Wir tun einander einen schlechten Dienst, wenn wir auf unwissenschaftliche Weise hinter allen Ausdrucksformen der historisch gewachsenen Religionen dieselbe Wirklichkeit behaupten“ (69). Nicht die Auflösung der Religionen ineinander, sondern die „gemeinsame Aufgabe der Theologie in Japan und im Westen“ (156) in einer Dialektik von Analogie und Widerspruch sieht Kohler als glaubwürdig an. Am Ende dieses wirklich lesenswerten Sammelbandes findet sich der Beitrag „Im Dialog mit Japan – Werner Kohler“ (172–179) – verfasst von Markus

■ KOHLER WERNER, *Unterwegs zum Verstehen der Religionen*. Gesammelte Aufsätze. Hg. im Auftrag der Deutschen Ostasien-Mission und

Himmelmann – sowie ein Namens- und Begriffsregister (180–187).

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ JONGENEEL JAN A.B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*. A Missiological Encyclopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission. (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 92). Peter Lang, Frankfurt 1995. (XXIII und 403) Ln.

Vorliegendes Werk ist das Ergebnis von zehn Jahren intensiver Forschung, die der Autor an der Universität Utrecht (Abteilung für Kirchengeschichte) durchführte. Jan Jongeneel ist Pastor der Niederländischen Reformierten Kirche und setzte sich sowohl als Missionar in Indonesien als auch als Theologieprofessor in Utrecht mit Fragen der Missionstheologie auseinander.

Der Wert dieser Studie liegt in der sorgfältigen Dokumentation und Systematisierung missions-theologischer Literatur, aufgearbeitet anhand der – im Titel ersichtlichen – Kriterien philosophischer, (empirisch-)wissenschaftlicher und theologischer Betrachtungsweisen des Phänomens „Mission“. Das Buch hat fünf Abschnitte: 1. *Introduction* (1–13); 2. *Names of missiology* (15–70) – eine ausführliche Begriffsklärung; 3. *Concepts of missiology* (71–174) – eine Auseinandersetzung mit Theorien missionarischen Handelns, die immer auch theologische Grundlagenfragen betreffen; 4. *Methods of missiology* (175–183) – eine Reflexion auf „induktive“ beziehungsweise „deduktive“ Denkformen; 5. *Branches of missiology* (185–359) – eine detaillierte Darstellung der Vielfalt missionswissenschaftlicher Disziplinen aus den Bereichen „philosophy of mission“ (Erkenntnistheorie, Phänomenologie, Ontologie und Axiologie) und „science of mission“ (Linguistik, Geschichte, Geographie, Statistik, Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Recht, Ökonomie, Psychologie und Pädagogik). Am Schluss finden sich ein *Namens-* (361–381) sowie ein *Sachregister* (381–403).

Jongeneels Studie ist sowohl ein wertvolles Nachschlagwerk – man beachte die umfangreichen Literaturhinweise, die einen beträchtlichen Teil des Buches ausmachen! – als auch ein hilfreicher Beitrag zur theologisch-systematischen Verortung der Missionswissenschaft. Wenn der Hinweis Martin Käblers stimmt: „*Mission is, the mother of theology*“ (117), darf und muss das Projekt der christlichen Mission als unverzichtbare Herausforderung systematischer Theologie betrachtet werden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

ÖKUMENE

■ KÖRTNER ULRICH H.J., *Reformiert und ökumenisch*. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart. (STS, Bd 7). Tyrolia, Innsbruck 1998. (191) Kart. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50.

Ulrich Körtner, seit 1992 Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, hat durch mehrere Veröffentlichungen einen wichtigen Beitrag zur theologischen Diskussion in Österreich und darüber hinaus geliefert. Der hier vorliegende Sammelband „möchte Einblick in Geschichte und Gegenwart reformierter Theologie in Österreich geben“ (Vorwort, 11) und „zur Standortbestimmung reformierten Glaubens und reformierter Theologie im ökumenischen Gespräch der Gegenwart beitragen“ (Einleitung, 13).

Die zehn Beiträge des Buches stammen aus den Jahren 1993–1998 und gehen auf die Präsenz reformierter Kirche und Theologie in Österreich, auf grundlegende Anliegen der Reformatoren, auf aktuelle Fragen (Ökumene, Kirchenreform, Spiritualität, Pluralistische Religionstheologie) sowie auf das Verhältnis zum Judentum ein. Sehr aufschlussreich sind etwa die Überlegungen Körtners zur „Fortführung der Reformation“ als einer ökumenischen Aufgabe, die sich in der Ausbildung einer Kultur der gegenseitigen Korrektur der verschiedenen Kirchen konkretisiert, weil „die Glaubwürdigkeit der Kirche unteilbar ist“ (118). Bedenkenswert ist auch der spezifisch rechtfertigungstheologische Ansatz einer Vermittlung von Exklusivismus und Inklusivismus in der Begegnung mit anderen Religionen; die Konfrontation mit fremden Glaubensformen muss weder zu einer fundamentalistischen Abwehr noch zu einer generalisierenden „Erklärung“ führen, sondern kann eine authentische Haltung der Toleranz ausbilden: „Im Wissen um das bedingungslose eigene Anerkanntsein durch den Gott Jesu Christi ist auch derjenige, welcher meinem eigenen Glauben explizit oder implizit durch die Praxis seiner eigenen Glaubensweise widerspricht, anzuerkennen als jemand, dem wie mir selbst die bedingungslose Anerkennung durch Gott verheißen ist“ (159).

Dieses Büchlein ist ein Beispiel dafür, wie profilierte christliche Theologie, Treue zur eigenen Kirche und Konfession sowie Offenheit für Fragen der Ökumene und der Gesellschaft zu einer bemerkenswerten Synthese finden; es kann allen theologisch Interessierten wirklich empfohlen werden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

PASTORALTHEOLOGIE

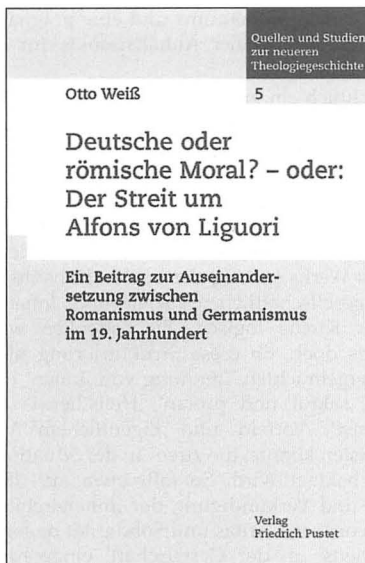
■ PRUDKÝ LIBOR / ARAČIĆ PERO / NIKO-DEM KRUNOSLAV / SANJEK FRANJO / ZDANIEWICZ WITOLD / TOMKA MIKLÓS, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, (Reihe ‚Gott nach dem Kommunismus‘). Schwabenverlag, Ostfildern 1999. (388) Pb. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

Tschechien, Kroatien, Polen – auf den ersten Blick könnten die Kontraste kaum größer sein, was das kirchliche Leben betrifft. Auf der einen Seite das urkatholische Polen, wo 91% der Bevölkerung angeben, an Gott zu glauben, und 53% wöchentlich den Gottesdienst besuchen; Kroatien steht diesbezüglich mit Werten von 81% und 25% nicht weit nach. Auf der anderen Seite Tschechien, mit nur 9% wöchentlichen

Gottesdienstbesuchern und 28% an Gott Gläubenden eines der am stärksten säkularisierten Länder Europas.

Der vorliegende Band aus der Publikationsreihe des Forschungsprojekts ‚Aufbruch‘ wirft einen Blick hinter diese nackten Zahlen, und da verliert die Lage ihre vordergründige Eindeutigkeit. Während etwa in Polen und Kroatien Religion und Kirchlichkeit vor allem in Bevölkerungsschichten mit niedrigem Bildungsniveau vorhanden sind, ist in Tschechien gerade die Intelligenz religiös aufgeschlossen. Hier wird auch in erstaunlichem Ausmaß Interesse an öffentlichen Aussagen der Kirche zu gesellschaftlichen Fragen geäußert, während die Polen und Kroaten offensichtlich für ‚Nichteinmischung‘ der Hierarchie plädieren und die Kirche im wesentlichen auf den engeren religiösen Bereich und karitative Aufgaben beschränken wollen. Von einem „politischen Antiklerikalismus weiter katholischer Kreise“ (341) sprechen polnische Soziologen.

Ein spannender Streitfall mit Gegenwartsbezug



Der „Fall Liguori“: Ein sprechendes Beispiel der allgemeinen Konfliktsituation bei der Begegnung der modernen deutschen religiösen Kultur mit der retardierenden religiösen Kultur im Mittelmeerraum.

Ein hervorragender Einblick in einen wesentlichen Aspekt des 19. Jahrhunderts, dessen Hypothesen uns heute noch belasten.

Otto Weiß

Deutsche oder römische Moral? oder: Der Streit um Alfons von Liguori

Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jh.

317 Seiten, kart.

DM 78,-

ISBN 3-7917-1744-8

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

Gerade aus österreichischer Sicht ist das hier behandelte Länderspektrum historisch interessant, lagen doch alle drei Länder (zumindest teilweise) jahrhundertlang im Einflussbereich der Habsburger-Monarchie. Diese Zeit scheint auch einen erheblichen Einfluss auf die aktuelle Situation von Religion und Kirche ausgeübt zu haben, denn die gemeinsamen vierzig Jahre kommunistischer Herrschaft können ja die großen Unterschiede zwischen den Ländern offensichtlich nicht erklären. In Polen und Kroatien war die katholische Kirche und Hierarchie jahrhundertlang Kristallisationspunkt des nationalen Selbstbewusstseins und der Nationwerdung. In Tschechien dagegen standen Klerus und Hierarchie seit der Gegenreformation auf Seiten und unter dem Schutz der österreichischen Herrscher, wurden als Unterdrücker der nationalen Selbstbestimmung erlebt. Libor Prudkýs Beitrag über Tschechien mit seinen aufschlussreichen geistesgeschichtlichen Einblicken zählt zweifellos zu den bisherigen Höhepunkten in der gesamten Publikations-Reihe. Interessant liest sich auch die Darstellung der Geschichte des kroatischen Katholizismus. Schade, dass über Polen nur das aktuelle statistische Material ausgewertet wurde. Insgesamt vermittelt auch dieser Band wieder einen faszinierenden Einblick in die Vielfalt des kirchlichen und religiösen Lebens der Nachbarn in Ost(Mittel) Europa.

Linz

Markus Lehner

■ MÁTE-TÓTH ANDRÁS / MIKLUSCÁK PAVEL, *Nicht wie Milch und Honig*. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas (Reihe ‚Gott nach dem Kommunismus‘). Schwabenverlag, Ostfildern 2000. (220) Paperback. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

Kein Zweifel, das Leben der Christen in Osteuropa unter der kommunistischen Herrschaft war kein Honiglecken. Doch auch die Hoffnungen auf den ‚Einzug ins gelobte Land‘ nach der politischen Wende von 1989 haben sich nicht erfüllt. Diesen Weg der Kirchen zu reflektieren und zu fragen, welche Lernerfahrungen sich daraus ergeben, haben sich Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen aus dem ost(mittel) europäischen Raum zur Aufgabe gesetzt. Das vorliegende Werk, verfasst vom ungarischen Pastoraltheologen und Religionswissenschaftler András Máté-Tóth und vom slowakischen Theologen Pavel Mikluscák, basiert auf drei Symposien und schriftlichen Vorarbeiten einer breitgestreuten Gruppe: Der Anhang (S. 184–219), in dem die 25 am Projekt beteiligten Personen samt Bibliographie vorgestellt werden, gibt einen interessanten Einblick in diese Szene.

Der erste Teil ist einem Rückblick auf die Zeit der Kirchen unter dem Kommunismus gewidmet. Diese Bilanz weist zum einen auf bis heute nachwirkende Defizite hin, etwa die Gefahr einer Gettoisierung der Kirche und einer Privatisierung des Glaubens. Sie weist aber auch die Zeit der Verfolgung als Chance für die Pastoral aus, etwa das Erlebnis der Kirche als Raum der Freiheit, das Entstehen einer geschwisterlichen Kirche und einer lebensnahen Theologie. Mit großem Feingefühl wird der Wert dieser Erbstücke für die Zeit nach dem Umbruch analysiert. Die Wertschätzung für diese Erfahrungen verbindet sich mit einem kritischen Blick darauf, ob sie den Kirchen unter den gegenwärtigen Herausforderungen einer freien pluralistischen Gesellschaft hilfreich oder hinderlich sind.

Für die Struktur des Hauptteils stehen zwei zentrale Dokumente des Zweiten Vatikanums Pate: Zunächst die Pastoralkonstitution, anhand derer Überlegungen zum gesellschaftlichen Dienst der Kirche angestellt werden, bis hin zu konkreten Fragen wie der Medienpräsenz und dem Verhältnis der Kirche zur politischen Macht; dann die Kirchenkonstitution, wobei unter der Überschrift ‚Zur Innenarchitektur der Kirche‘ Fragen des Verhältnisses von Klerus und Laien, unterschiedlicher Gemeinschaftsformen, der Sakramentenpastoral, der Katechese oder auch der Kirchenfinanzierung und Wallfahrtsseelsorge abgehandelt werden. Meist folgt einem Rückblick auf die Erfahrungen ein Verweis auf theologische Impulse des Zweiten Vatikanums und eine prägnante Formulierung einzelner Anhaltspunkte für die künftige Praxis.

Es ist sichtlich ein großes Interesse der Autoren, eine Hilfestellung zur Überwindung der mangelnden Rezeption des Zweiten Vatikanums in den Kirchen Ost(Mittel)Europas zu geben. Zu diesem Zweck ist auch eine Übersetzung des Werks in die Sprachen der beteiligten Länder geplant. Aus dieser Sicht erscheint die Gliederung des Werks entlang der beiden Konstitutionen in ‚gesellschaftlichen Dienst‘ und ‚Innenleben‘ der Kirche logisch. Zu bedenken wäre allerdings doch, ob diese Strukturierung nicht der althergebrachten Trennung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘, ‚sakral‘ und ‚profan‘, ‚Heildienst‘ und ‚Weltdienst‘, ‚Vorfeld‘ und ‚Eigentlichem‘ Vorschub leisten könnte, die zuvor in der Situationsanalyse beklagt wird. So fällt etwa auf, dass Liturgie und Verkündigung der ‚Innenarchitektur‘ zugeordnet, Caritas und Solidarität dagegen beim ‚Dienst an der Gesellschaft‘ eingeordnet sind und damit tendenziell als nicht im selben Maße zentral für die Kirche betrachtet werden könnten.

Doch derartige konzeptionelle Überlegungen wollen in keiner Weise den Wert dieses Bandes schmälern, sondern eher Anstoß zur Diskussion sein. Denn dass dieses Projekt, als dessen Initiator sich der Wiener Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner zweifellos große Verdienste erworben hat, die so notwendige theologische Diskussion zwischen West und Ost beleben wird, ist zu hoffen. In diesem Sinn ist dieses Buch all jenen wärmstens zu empfehlen, die einmal einen Blick über den Zaun der deutschsprachigen Kirchen hinaus wagen wollen – sie werden es bereichert zur Seite legen.

Linz

Markus Lehner

■ KRIEGER W./SIEBERER B. (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*. Echter, Würzburg 2001. (134)

Es scheint schwerer geworden zu sein, Menschen über längere Zeit hinaus an die Gemeinde zu binden. Auswählen und selbstbestimmt unverbindlich bleiben, gilt als eine besondere Qualität des Lebens. Es erfordert immer mehr Kraft und Phantasie, sich im passageren Verhalten der Menschen so zu platzieren, dass das Besondere der christlichen Botschaft wahr- und aufgenommen werden kann. Im Salzburger Bildungshaus St. Virgil hat sich im Jänner 2000 eine interessierte und engagierte Schar von Teilnehmer/innen zur traditionsreichen Österreichischen Pastoraltagung zusammengefunden, um mit den Referenten und Praktikern zusammen aus ihrer Sicht und ihrem Erfahrungshorizont Spuren zu legen, die eine fruchtbare Weiterentwicklung in Sachen Gemeinde anregen wollen.

Jürgen Werbick entwirft in seinem Einleitungsreferat eine gleichermaßen visionäre wie bodenständige Ekklesiologie und klopft die biblischen Gemeindebilder, die das II. Vatikanum wiederentdeckt hat, auf ihre Ambivalenz ab, indem er sie aus der Watte der Erbaulichkeit befreit und ihr Profil mit ihren Kanten aufzeigt. Tapfer widersteht er der Versuchung, mit dem Goldhintergrund dieser Kirchen-Bilder die armselig-alltägliche Wirklichkeit zu übertünchen oder sie ideologisch zu missbrauchen. Vielmehr ist das Zusammenhalten von Vision und Wirklichkeit ein Grundvollzug des Glaubens, sowohl individuell als in Gemeinschaft. Wolfgang Schwens und Franz Weber skizzieren die Pfarr-Gemeinden Österreichs und die Gemeindeerfahrungen der Weltkirche. Ottmar Fuchs zieht aus den Grundvollzügen der Gemeinde – Martyria, Koinonia, Diakonia, Liturgia – praktisch-theologische Impulse. Denn die Gefahr ist bei allem

pastoralen Handlungen und Planungen groß, dass sie selbstläuferisch entarten und dann immer inhaltsresistenter werden, sowohl gegenüber den Inhalten der Menschen wie auch gegenüber den Inhalten des Evangeliums. Ein Referat, das viel Zündstoff und viel Hoffnungspotential enthält für die künftige Pastoral in der Pfarrgemeinde und darüber hinaus und das höchst notwendige Warntafeln aufstellt sowohl vor einer hurtigen Demontage der ereignisnahen und klein-beweglichen „Ortschaftigkeit“ der Pfarreien wie vor einer neugierde-losen und ausgrenzenden Bunkermentalität. Walter Kirchschräger lässt sich in seinem Abschlussreferat von der lukanischen Methodik einer Relektüre der Geschichte im Blick auf die Gegenwart Gottes anregen (in der Apostelgeschichte) und zeichnet den Weg einer christlichen Gemeinde in Spannung zwischen dem „Schon“ und „Noch-Nicht“, zwischen der Treue zur Jesusverkündigung und der Erfahrung eigener Fragilität und eigener Defizite. Mit dem starken Bild einer gespannten Feder, die an beiden Enden befestigt bleiben muss und nur so vibriert, lebendig und dynamisch ist, markiert er einen Blick in die Zukunft unserer Gemeinden.

Natürlich vermag ein Tagungsbericht mit den theologischen Hauptreferaten des Kongresses wenig vom lebendigen und quirligen Austausch und vom intensiven Suchen und tastenden Versuchen auf der Tagung wiederzugeben. Andererseits laufen auch die berühmtesten Vorträge und Vorlesungen ins Leere, wenn es nicht einen Ort gibt, an dem die großen Worte der Theologie real gelebt werden und der gemeinsam gelebte Glaube die Theologie trägt. Das war das Spannende und Hoffnungsvolle dieser Begegnung, bei der auch das Benennen von Unklarheiten, Einseitigkeiten, Defiziten und Aporien nicht zu frustrierendem und frustrierendem Krankjammern führte. So ist es für die Teilnehmer mehr als eine nostalgische Erinnerung an den guten Geist von St. Virgil, wenn sie die Grundsatzreferate noch einmal bedenkend nachlesen können und für die, die nicht dabei waren, eine Einladung, aufmerksam, realistisch, gelassen und zuversichtlich auf das zu hören, was „der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,7).

Linz

Peter Hofer

■ MANFRED ENTRICH, *Ins Wort genommen*. Ein Leitfadens für den Prediger. Styria, Graz 1997. (169)

■ ERICH GARHAMMER, *Verkündigung als Lust und Lust*. Eine praktische Homiletik. F. Pustet, Regensburg 1997. (190)

■ KLAUS MÜLLER / BERTRAM STUBEN-
RAUCH, *Geglaubt – Bedacht – Verkündet*. Theolo-
gisches zum Predigen. F. Pustet, Regensburg
1997. (255)

Es fällt auf, dass die als hoffnungslose Kommuni-
kationsform schon öfter totgesagte Predigt kräf-
tige Lebenszeichen gibt, vor allem was die homi-
letische Grundbesinnung auf ihre theologischen
Fundamente und die Anregungen aus der Be-
schäftigung mit der zeitgenössischen Literatur
betrifft. Die Auseinandersetzung damit ist nüt-
zlicher und wichtiger als ein hurtiger Blick auf die
vorfabrizierten Secondhand-Schreibbisch-Predigen
diverser Druckerzeugnisse oder das Schielen
nach dem neuesten didaktischen Kick.

Der Direktor der Zentralstelle Pastoral der Deut-
schen Bischofskonferenz in Bonn und des von
Dominikanerinnen und Dominikanern getra-
genen Instituts für Pastoralhomiletik Manfred
Enrich legt mit seinem „Leitfaden für den Predi-
ger“ einen Grundpfeiler mit Fundament, wenn
er ein kenntnis- und geistreiches Plädoyer hält,
die Wirklichkeit zuzulassen, und vertrauensvoll
dem „Wort“ nachspürt, das das Schweigen über
die Entdeckung Gottes im eigenen und fremden
Leben bricht. Im zweiten Teil des Büchleins
kommt als Lehrmeister Albertus Magnus, der
begnadete Prediger, ein außerordentlich welt-
offener Theologe und Meister des geistlichen
Lebens, einfühlsam und distanziert zu Wort.
Insgesamt eine heilsame Besinnung auf das We-
sentliche, auch wenn im Detail manche Fehler
unterlaufen (zum Beispiel wird der Name des
evangelischen Altmeisters der Homiletik Dan-
nowski konsequent falsch geschrieben).

E. Garhammer, der neue Würzburger Pastoral-
theologe und Homiletiker, legt eine praktische
Homiletik vor, die aus der Spannung zwischen
Zeugnis und Zeitgenossenschaft, zwischen Got-
teswort und Menschenwort, zwischen Heiliger
Schrift und Erfahrungstext lebt. Als studierter
Germanist und Theologe beleuchtet er den Um-
gang von Schriftstellern (Brecht, Döblin, Handke
u.a.) mit der Heiligen Schrift und skizziert dann
den heutigen Kontext der Mediengesellschaft
und das Diktat der Zeit. Den Abschluss bildet ein
Kapitel, das am Beispiel der Beerdigungsrede
aufzeigt, wie die Biographien der Menschen mit
dem Glauben in gelingendem Austausch zu brin-
gen sind. Diese anregende Schrift weist Garham-
mer als würdigen Nachfolger des unermüdlichen
Anregers der katholischen Homiletik Rolf
Zerfaß aus.

Wer hat das noch nicht feststellen können: dass
ein theologischer Sachverhalt, in Fundamental-
theologie, Dogmatik, Exegese längst aufgearbei-
tet, in einer verständlichen Verkündigungsspra-
che zu Wort gebracht heftigste Reaktionen

auslöst. Der vorliegende Band des Münsteraner
Professors für Philosophische Grundfragen der
Theologie – auch Verfasser einer originellen Ho-
miletik – Klaus Müller und des Wiener Dogmati-
kers Bertram Stubenrauch ist ein erfrischendes
Beispiel für das Bemühen, eine geistliche Theo-
logie zu entwickeln, die ihre Stärke aus dem Den-
ken bezieht und das Niveau zeitgenössischer
theologischer Reflexion nicht unterschreitet. Ge-
rade darin entsteht eine Verkündigungsform, die
zu Herzen geht und auch kritischen Anfragen
standhält. Das immer noch in der Homiletik
herumgeisternde Verbot, die Anstrengung des
Begriffs auf sich nehmen und den Zuhörern
zuzumuten, widerspricht dem Gebot der intel-
lektuellen Redlichkeit und vertieft die Kluft zwi-
schen Theologie und Verkündigung. In diesem
vorliegenden Band werden die Fragen kritischer
Menschen – Kann man vernünftigerweise noch
an Gott glauben? Und wenn ja, an welchen?
Gibt es eine Auferstehung und ein Leben nach
dem Tod? Jesus – was soll's? Kirche – wozu?
Warum denn Gebote? – sehr ernst genommen
und in verständlicher Verkündigungssprache be-
handelt. Das schon in den späten 30er Jahren in
Innsbruck (J. A. Jungmann) formulierte Anliegen
einer „Verkündigungstheologie“ wird aufgegrif-
fen und temperamentvoll eingelöst.

Linz

Peter Hofer

■ HANGLBERGER MANFRED, *Signale des
Unbewussten*. Ängste verstehen und bewältigen.
(Topos plus Taschenbücher; Bd. 312) Friedrich
Pustet Regensburg 1999 (120) Kart.

HANGLBERGER MANFRED, *Die Geburt des
ICH*. Wie die Seele „zur Welt kommt“. (Topos
plus Taschenbücher; Bd. 354) Friedrich Pustet
Regensburg 2000 (180) Kart. DM 16,80/S 123,-.

Manfred Hanglberger reiht sich in die Vielzahl
derer ein, die als Seelsorger und als Therapiepe-
uten tätig sind. Der Autor dieser beiden Tas-
chenbücher ist Pfarrer, Familientherapeut und
auch in der Erwachsenenbildung tätig. Diese jah-
relang geübte Praxis in der therapeutischen und
spirituellen Begleitung von Menschen in schwie-
rigen Phasen ihres Lebens und die Tätigkeit als
Vortragender sind das unverkennbare Stilmerk-
mal seiner beiden Bücher.

Im dem Büchlein ‚Signale des Unbewussten‘ geht
der Autor im ersten Kapitel auf jene Form der
Angst ein, die mit der „Ich-Entwicklung“ (14)
und dem Selbstwertgefühl (dem ungesunden
und bedrohten) in Zusammenhang steht. Im
zweiten Kapitel stellt er Umgangsformen vor,

wie Menschen mit der Angst umgehen, „nichts wert zu sein“ (35). Die Formen reichen von ‚Nivellieren‘ (Andere abwerten), über den ‚Rückzug‘ bis hin zur Angstbewältigung durch Leistungsanspruch, der sowohl ‚weltlich‘ als auch ‚religiös‘ sein kann. Diese Umgangsformen bewertet der Autor in der Hinsicht als negativ, da sie „destruktiv“ wirken – auf sich selber und auf andere. Im letzten Kapitel zeigt der Autor „die große Alternative der Botschaft Jesu“ (82) auf, sich von hohem Leistungsanspruch oder den destruktiven Gottesbildern zu befreien – eigentlich: „...sich erlösen (zu lassen“ (86). Es geht dem Autor um ‚Heil‘-machen des Abgewerteten, ums Aufrichten und um die Verantwortung, verletzende und angstmachende Strukturen in sich und um sich zu verändern. Am Ende des Buches findet sich ein hilfreicher Raster der dargestellten Umgangsformen mit der „Angst, nichts wert zu sein“ (112f), praktische Ratschläge und ein persönliches „therapeutisches Glaubensbekenntnis (119f).

Das zweite Buch ‚Die Geburt des ICH‘ von Hanglberger ist der Versuch, dem Leser/der Leserin nahe zu bringen, dass es ohne „seelische(r) Arbeit“ (10) keine gelungene Menschbeziehungswise ICH-Werdung geben kann. So stellt der Autor im ersten Kapitel die verschiedenen Dimensionen des Ichs dar (vom ‚Staunen können‘ bis zum ‚Unbewussten‘). Im zweiten Kapitel entdeckt der Autor „Bilder aus der Biologie“ (21), die als Symbol beziehungsweise als Gleichnis für das Wachsen und Reifen der Seele gesehen werden können. Es geht konkret um das Phänomen des ‚Atmens‘ und um die Bedeutung der ‚Haut‘ für Mensch und Tier. Das Kapitel drei ist der Hauptteil des Buches, in dem es um die emotionale und seelische Entwicklung des Kindes geht. Hanglberger zieht verschiedene Typisierungen heran, um Entwicklungen und mögliche Fehlentwicklungen aufzuzeigen (zum Beispiel die ‚Enneagramm-Typen‘; die ‚Charaktertypen‘; Sehnsuchtsformen der Kinder; die destruktive Wirkung unbewusster Liebe...). Vielfältig und in der Wirkung dramatisch sind die „...problematischen Rollen, in die ein Kind geraten kann“ (92). Hier zeigt Hanglberger ein breites Feld möglicher Rollenzuteilung (meist unbewusst) der Eltern beziehungsweise der Familie bezüglich einem Kind auf. Im abschließenden Kapitel geht der Autor den Spuren einer gesunden Entwicklung nach, einer befreienden Form und der Entlastung im Umgang von Eltern gegenüber Kindern und im Umgang mit sich selber. Diese festgehaltenen Erfahrungen kommen von der Praxis der systemischen Familientherapie und von der Familienaufstellung, wie Hanglberger es auch im Schlusswort benennt.

Die beiden Bücher fallen am übervollen Markt der psychologischen und spirituellen Ratgeberliteratur kaum ins Gewicht. Das liegt zum einen an der sehr allgemeinen Form der Beschreibung der Themen (es wird zum Beispiel kein/e andere/r Autor/in zitiert und auch keine andere Literatur angegeben) und zum anderen an den kurzen und undifferenzierten Darstellungen von großen Themenkomplexen wie ‚Angst‘, ‚Ich-Bewusstsein‘, ‚Rollen im Familiensystem‘... Als eine kurze und leicht zu lesende Einführung in die familientherapeutische Methode im Umgang mit den oben genannten Themen kann die Lektüre hilfreich sein. Wer sich aber vertiefen möchte oder eine differenziertere Darstellung wünscht, der greife zu einschlägigen Werken!

Linz

Helmut Eder

■ POPP-BAIER ULRIKE (Hg.), *Religiöses Wissen und alltägliches Handeln* – Assimilationen, Transformationen, Paradoxien. (Empirische Theologie, Bd. 2) Lit, Münster 1998. (167) Kart.

Wir Theologen sind spezialisiert auf den Sonntag. Wir lieben das „Ganz Andere“ und gerade nicht das Gewöhnliche, das Alltägliche. Das Eigentliche der Theologie beginnt für uns jenseits des Alltags. Diese etwas plakativ formulierte Behauptung lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Schwachstelle in der Theologie: die Alltagsforschung spielt innerhalb der Theologie eine untergeordnete Bedeutung.

Deshalb ist es sehr erfreulich, dass der zweite Band der Reihe „Empirische Theologie“, das Verhältnis zwischen religiösem Wissen und alltäglichem Handeln in einer „globalen Kultur“ behandelt und dies in sehr kompetenter Weise, das sei gleich zu Beginn vermerkt. Was heißt global? Diese Wortverbindung aus Globalisierung und Lokalisierung meint, dass das Globale und Lokale sich nicht ausschließen, ganz im Gegenteil. Das Lokale muss als Aspekt des Globalen verstanden werden und umgekehrt. Globalisierung, dieses ganz Große, das Äußere, das alles andere zu erdrücken scheint, wird fassbar im Kleinen, Konkreten, im Ort, im eigenen Leben. Alles trägt die Signatur des „Globalen“. Die Autoren dieses Bandes gehen davon aus, dass die interdisziplinären Untersuchungen des Verhältnisses zwischen religiösem Wissen und alltäglichem Handeln „religiöse“ Dimensionen der Orientierungskonflikte in einer globalen Kultur transparent machen können. In sechs exemplarischen religionssoziologischen und religionspsychologischen Studien werden wichtige Aspekte dieser Frage behandelt. Besonders hervorheben möchte ich drei Aufsätze.

Sandra Veens Einzelstudie „Der Islam sitzt in Deinem Herzen und nicht in Deinem Kopf. ‚Wissen‘ und ‚Handeln‘ im Leben einer Amsterdamer Muslima“ analysiert ein biographisches Interview mit der 20 Jahre alten Habiba. Dabei wird deutlich, welche vielfältigen Bedeutungen mit dem Kopftuch als kulturellem Symbol verbunden sind, das eine muslimische Frau aus Glaubensgründen tragen oder auch nicht tragen kann. Habiba unterscheidet sowohl in den Niederlanden als auch in ihrer Heimat Marokko zwischen Orten, an denen sie ein Kopftuch trägt, und Orten, an denen sie keines trägt. Wie komplex die Kopftuchfrage ist, verdeutlicht Veens dadurch, dass sie die Perspektive Habibas mit dem dominanten Bildern über den Islam in den Medien vergleicht, in denen das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung und Unmündigkeit steht.

Ulrike Popp-Baiers Studie „Beten und Handeln – Religion im Alltag von charismatisch-evangelikal orientierten Frauen“ untersucht mittels komparativer Analyse biographische Interviews und sogenannte Lebenszeugnisse von charismatisch-evangelikalen Frauen einer deutschen Großstadt. Dabei entwickelt sie für den Sprechakt des Gebets im Kontext alltäglicher Handlungszusammenhänge folgende deskriptive Typologie: das „banale“ Bittgebet, das Frage-Antwort-Gebet, das „expressive“ Gebet, Gebet um Heilung und das „kommunikative“ Gebet. Die Analyse macht die vielfältige Verbindung zwischen religiösem Wissen und alltäglichem Handeln deutlich: disparate Ereignisse und Handlungen des Alltags werden zu einem temporalen Sinnzusammenhang verknüpft, Entscheidungsfindung erleichtert, „Innerliches“ sprachlich artikuliert und Leiden prozessual bewältigt.

Jakob A. Van Belzen wendet in seiner Studie „Psychopathologie und Religion. Kulturpsychologische Notizen zu einem Totschlag im geisteskranken Zustand“ den Ansatz einer narrativen Kulturpsychologie an. Van Belzen wählt für seine Studie einen extremen Fall aus der Geschichte des niederländischen Pietismus: Im Jahr 1900 tötete in einem Dorf A. ein Landwirt seinen Knecht, weil er diesen vom Teufel besessen wähnte. Anschließend wurde die Leiche von den Anhängern des „tiefgläubigen“ Landwirts noch grausam verstümmelt. Die Analyse des religiös-spirituellen Hintergrunds dieses Falls macht deutlich, dass diese „ver-rückte“ Geschichte nicht nur psychiatrisch zu begreifen ist. Van Belzen kommt zu dem Schluss, dass es in weniger extremen Fällen sehr schwierig ist, die Grenze zwischen „psychischer Krankheit“ und „Gesundheit“ zu ziehen und wie wichtig, auch eine psycho(patho)logische Kritik von Spiritualität beziehungsweise Religiosität zu entwickeln.

Die kurze Beschreibung der drei Studien deutet schon die Qualität dieses Bandes an: die Transparenz und Genauigkeit der angewandten Methoden und die interdisziplinären Perspektiven der Forschungsarbeiten. Eine allgemein verständlichere Sprache würde den Lesegenuss noch entscheidend erhöhen.

Linz

Hermann Deisenberger

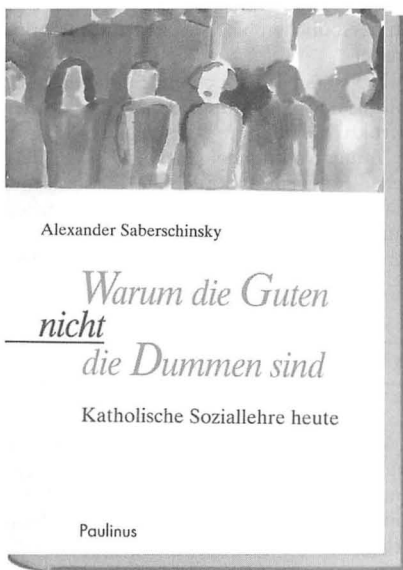
■ MÖDL LUDWIG (Hg.), *Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes*. Don Bosco, München 1997. (190)

Aus einer Seminarübung zum Thema „Kreuzverehrung“ und dem Bemühen, eine alte Kreuzwallfahrt für heute pastoral fruchtbar zu machen, entstand dieses Buch. Bei aller Zufälligkeit, die den einzelnen Themen anhaftet, ist der innere Konnex deutlich: die Botschaft von Kreuz und Auferstehung und die pastoraltheologische Bedeutung des Symbols Kreuz. In der Tat ist eine auf die Gegenwart bezogene Reflexion des Leidens und Sterbens Jesu immer neu notwendig, die einem naiven Nacherzählen der biblischen Geschichten ebenso widersteht wie einer Neuaufgabe von Mythen. Auch die existentielle Deutung als Chiffre für das private Selbstverständnis der dem Tode verfallenen Existenz oder die futurische Auslegung der Verheißung einer zukünftigen leid-, schuld- und todfreien Zukunft holt das biblische Kerygma nicht ein.

Kurt Koch, der Bischof von Basel, erweist sich wieder einmal als origineller Vermittler komplizierter theologischer Höhenflüge und deutet die stellvertretende Sühne Christi am Kreuz aus seiner Nähe zur Gottesherrschaft gegenüber alten und neuen Missdeutungen und gegenüber dem vielfältigen Missbrauch, der mit der Kreuzesbotschaft in der Geschichte getrieben wurde und noch immer getrieben wird. Die neutestamentlichen Entwürfe des Passions- und Ostergeschehens zeichnet Manfred Diefenbach nach, während Heribert Wahl dem Symbolgehalt des Kreuzes nachspürt.

Die eher pastoral-theologischen Konsequenzen ziehen dann Karl Bopp („Prophetisches und pathisches Bezeugen“), Ludwig Mödl („Das Kreuz-Zeichen als Lebenshilfe“), Thomas Luksch („Von der Notwendigkeit und der Möglichkeit, am Karfreitag spannungsvoll zu predigen“) und Ehrenfried Schulz („Lernen unter dem Kreuz – ein unverzichtbares Thema der Religionspädagogik“), während Michael Sievernich und Ottmar Fuchs die Widersprüchlichkeit zwischen der Verkündigung des Kreuzes Christi und der Lebenspraxis der Entdecker und Missionare der Neuen

Neues zur Katholischen Soziallehre !



Alexander Saberschinsky

Warum die Guten nicht die Dummen sind *Katholische Soziallehre heute*

184 Seiten, kartoniert
24,80 DM / öS 181,-* / sFr 23,50
ISBN 3-7902-0086-7

Vier Problemfelder stehen hier auf dem Prüfstand: Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Arbeitslosigkeit, Globalisierung

Heinrich Hamm

Christliche Gesellschaftslehre im wirtschaftlichen Unternehmen

Soziale Kompetenz

108 Seiten, kartoniert
22,80 DM / öS 166,-* / sFr 21,60
ISBN 3-7902-0088-3

Die Katholische Soziallehre beantwortet die Frage nach dem Menschen und seinen sozialen Verflechtungen aus dem christlichen Glauben und dem Naturrecht.



Heinrich Hamm

Christliche Gesellschaftslehre im wirtschaftlichen Unternehmen

Soziale Kompetenz

Paulinus

* unverbindliche Preisempfehlung

Paulinus Verlag GmbH – Postfach 30 40, 54220 Trier
Telefon 06 51 / 97 99-162 – Telefax 06 51 / 97 99-165

Auslieferung Schweiz: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1
Telefon (0 61) 8 27 90 60 – Telefax (0 61) 8 27 90 67

Welt beziehungsweise die Identifikation der Leidenden Südafrikas darstellen.

Verkündigung, Predigt und Katechese sind etwas anderes als Wissenschaft, als Theologie oder Historie. Sie werden sich immer wieder die wissenschaftliche Überprüfung gefallen lassen müssen und eine solche nicht ungestraft vernachlässigen, doch ihr Ziel und ihre Sprache wird eine andere sein. Diese zu suchen und nicht nur abstrakt über das Kreuz Jesu Christi zu theoretisieren oder zu diskutieren, ermutigt das Buch und regt an, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung neu zu hören, zu reflektieren und ins Leben umzusetzen. Schade nur, dass eine ausführlichere kritische Demaskierung sublimen Missverständnisse der Kreuzespredigt im europäischen Kontext – etwa der Ausbeutung der Leidensgeschichte Jesu für masochistische Wehleidigkeit, mangelnde Solidarisierung mit den Gequälten und Geängstigten – ausbleibt.

Linz

Peter Hofer

■ LAMP IDA / MEURER THOMAS, *Abschied – Trauer – Neubeginn*. Erfahrungen mit Tod und Trauer, Begleitung auf dem Trauerweg. Topos, Kevelaer 1997. (159)

Es scheint, dass die allgemeine Sprach- und Hilflosigkeit der post-modernen gesellschaftlichen Mentalität, die um Tod und Sterben einen weiten Bogen macht, sich auch in Seelsorge und Liturgie zunehmend breitmacht. Weithin sind – gewiss auch aus Überforderung – die liturgischen Feiern nur noch die einzige Heilssorge christlicher Gemeinden um die Trauernden. Der diakonale Dienst der Trauerarbeit, die über den Gottesdienst hinausgehende Zuwendung und Begleitung, fällt vielfach aus oder wird in die Zuständigkeit von Professionalisten verwiesen. Das zentrale Element christlicher Existenz – immerhin zählte der Auftrag, Trauernde zu trösten, zu den „Sieben Werken der Barmherzigkeit“! – verlagert sich immer mehr in den Bereich der psychologischen Beratung. Impulse von Seiten der Gesprächstherapie, etwa einer klientenzentrierten Trauertherapie, finden kaum Beachtung. Diese Lücke möchte das Buch zweier Theologen, die beide vielfältige Erfahrungen in der Beratung Trauernder mitbringen, schließen und einen Brückenschlag leisten zwischen religiöser und psychologischer Beratung in der Auseinandersetzung mit Tod und Trauer, und dies nicht für Fachleute, sondern im Blick auf eine breitere Leserschaft. Einfühlsam werden die kostbaren Riten im Umkreis des Todes, die Erfahrungen mit Abschied und Weiterleben, die Andeutungen

von Ästhetik und Form in Stein und Lied, die heiligen Zeichen und Bräuche und – besonders sei es erwähnt – die existentiellen Todes- und Trauererfahrungen, die sich im Ersten Testament niedergeschlagen haben, ausgedeutet und für den persönlichen Nachvollzug unpräzise aufbereitet.

Und so ist ein Trostbuch entstanden, das sich als einfühlsame Begleitung für die Trauernden, als instruktive Hilfe zur Auseinandersetzung mit der Trauer und dem eigenen Tod sowie als praktischer Ratgeber für alle, die in der professionellen wie ehrenamtlichen Beratungsarbeit mit Trauernden stehen, empfiehlt.

Linz

Peter Hofer

PATRISTIK

■ ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN. *Bibliographie*. Redigiert von Christel Butterweck (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 90). Westdeutscher Verlag, Opladen 1995 (408) Kart.

Athanasius von Alexandrien (295–373) ist zweifellos eine der bedeutendsten Gestalten der Kirche des Ostens und des Westens. Hier liegt nun eine sorgfältig redigierte Personalbibliographie vor, die sowohl die Schriften des Athanasius in Editionen und Übersetzungen als auch die Sekundärliteratur umfassend erarbeitet. Teil A enthält in chronologischer Reihenfolge Ausgaben der Athanasius-Schriften, die Pseudoathanasiana werden gemäß dem derzeitigen Stand der Forschung eigens angeführt. Das chronologische Editionenverzeichnis im Anschluss ist besonders übersichtlich. Die in Teil B angeführte Sekundärliteratur macht die vorliegende Bibliographie für den Kirchen- und Dogmenhistoriker weit über die Person des Athanasius hinaus interessant. Aufgrund des Wirkens und der Bedeutung des Kirchenvaters sind verschiedene Themenkomplexe des 4. Jhs., wie etwa der Arianische Streit, Marcell von Ancyra, Apollinaris von Laodicea, das Mönchtum (*Vita Antonii* etc.), die Opposition westlicher Bischöfe (Hilarius etc.) mitberücksichtigt. Teil C ordnet ausgewählte Athanasiusliteratur verschiedenen Schlagworten zu und erleichtert das Auffinden der gewünschten Literatur. Es bleibt bei derart umfangreichen Bibliographien lediglich zu fragen, ob die darin enthaltene Information nicht über einen elektronischen Datenträger (CD-Rom) mit einem entsprechenden Suchprogramm besser und schneller zugänglich wäre als in Buchform.

Graz

Dietmar W. Winkler

PHILOSOPHIE

■ BLUM PAUL RICHARD (Hg.), *Philosophen der Renaissance*. Eine Einführung. 1999. (243)

■ KREIMENDAHL LOTHAR (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Eine Einführung. 1999. (267)

■ KREIMENDAHL LOTHAR (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Eine Einführung. 2000. (251)

■ FLEISCHER MARGOT / HENNIGFELD JOCHEM (Hg.), *Philosophen des 19. Jahrhunderts*. 1998. (261) Alle Bände bei Primus, Darmstadt. Geb. Je Band DM 58,-/S 423,-/sFr 52,50.

Der hier angezeigten Reihe kann man anhand dieser Bände sozusagen beim Werden zusehen. Dabei war der Band über das 19. Jahrhundert bezüglich der Ausstattung ein Versuch, in den folgenden Bänden hat man sich dann auf eine bestimmte Art derselben festgelegt. So findet sich für das 19. Jahrhundert noch eine Zeittafel, die die Erscheinungsdaten wichtiger Bücher der besprochenen Autoren auflistet. Dafür sucht man Angaben über die Verfasser der Beiträge vergeblich, und beim Register wird nur einer der Namen geliefert.

In den später erschienenen Bänden hat man sich dann auf Folgendes festgelegt: Hier findet man nun Angaben zu den Verfassern und darüber hinaus sowohl Namens- als auch Schlagwortregister. Die Hinzufügung des Schlagwortregisters vereinfacht zweifellos den Umgang. Außerdem wurde den Bibliographien zu den einzelnen besprochenen Philosophen mehr Platz zugestanden: so findet man dort nicht nur die gängigsten Ausgaben der Werke aufgelistet, sondern auch Sekundärliteratur. Besonders ausführlich und hilfreich sind die bibliographischen Angaben zu den Einleitungen in das jeweilige Jahrhundert geworden. Sind die Artikel zu den einzelnen Philosophen, wie immer in solchen Sammelbänden, von unterschiedlicher Qualität, so lassen sich die Einleitungen, die ein Porträt der Epoche liefern, mit Nachdruck empfehlen.

Die Artikel selbst haben den Anspruch, auf rund zwanzig Seiten in das Denken einer bestimmten Person einzuführen. Manchen gelingt dies geradezu meisterhaft, wie zum Beispiel Klaus Düsing zu Kant, anderen weniger gut. Auch über die Auswahl der besprochenen Philosophen lässt sich immer trefflich streiten: So wird der philosophisch-theologisch interessierte Leser im Band zum 17. Jahrhundert Pascal vermissen. Aus all dem heraus wird deutlich, dass diese Bände auch nicht einfach die zahlreichen anderen Sammelwerke ersetzen, die dieser Konzeption folgen.

Die Reihe ist übrigens inzwischen vollständig erschienen. Seit kurzem liegen auch die Bände

zum Altertum und zum Mittelalter vor, der zum zwanzigsten Jahrhundert ist schon seit längerer Zeit zu haben.

Linz

Michael Hofer

■ RUFF GERHARD, *Am Ursprung der Zeit*. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“. (Philosophische Schriften, Band 23). Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1997. (162) Kart. DM 96,-/S 701,-/sFr 87,-.

Vorliegende Studie wurde 1996 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau eingereicht und setzt sich zum Ziel, „phänomenologisch einsichtige Ansätze“ (147) aufzuzeigen, um theologische Grundbegriffe (vor allem den der „Offenbarung“) in einer „ursprünglichen“ Weise zu reformulieren.

Ruff konzentriert sich in seiner Untersuchung auf die frühen Vorlesungen Heideggers über die Phänomenologie, die er 1919 bis 1923 als Assistent Edmund Husserls in Freiburg hielt. In den Texten dieser Vorlesungen (veröffentlicht in GA [= Gesamtausgabe der Werke Heideggers] 56–63) wird spürbar, wie sehr sich Heidegger – langsam, aber mit ungeheurer Radikalität – von Husserls Konzept einer „strengen Wissenschaft“ löst. Die Eigenart des phänomenologischen Rückgangs erweist sich für Heidegger nicht als „theoretische Einstellung“, sondern als „Ur-haltung‘ des Erlebens“ (38). Diese Differenz zwischen Heidegger und Husserl – die zweifellos zu den faszinierendsten Auseinandersetzungen der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts gehört – hat Gerhard Ruff präzise auf den Punkt gebracht: „Erste Aufgabe einer solchen Philosophie darf nicht der Entwurf eines erkenntnistheoretischen Schemas, sondern muss der Aufweis jener vortheoretischen Dimension sein, in welcher phänomenologisches Denken seinen Anfang nehmen darf“ (38).

Heideggers Zugang zur Theologie, den Ruff sorgfältig und präzise rekonstruiert, orientiert sich nicht am Modus der Wahrheitsfrage als eines „Aussagesatzes“, sondern erfolgt in einer „existenzialen Explikation“ (137), als Eröffnung einer radikalen Fraglichkeit, in der erst eine Aneignung von Welt und Dasein möglich wird. Was Heideggers Suchbewegung für die *Form* theologischer Reflexion bedeuten könnte, wird in einer These deutlich, die als Resümee für die gesamte Untersuchung gelten kann: „Nicht die Aussage-wahrheit bestimmt also die ‚Evidenz‘ hermeneutischer Intuition, sondern vielmehr der einsichtige Nachvollzug einer Haltung, die aus einer Differenz gegenüber allen umweltlichen Bedeut-

samkeiten ihr Selbstseinkönnen empfängt und offenhält für die Zuschickung des ihr nicht verfügbaren *λογος* des eigenen Seins“ (138).

Ruffs Studie ist eine sorgfältige und hilfreiche Einführung in eine Thematik, die häufig nur mit Schlagwörtern abgehandelt wird; wer sich für die Philosophie- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts interessiert, wird dieses Buch mit großem Gewinn lesen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ SEPP HANS RAINER (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie*. Dreizehn Stadien von Husserl aus. (Phänomenologie. Kontexte, Band 7) Karl Alber, Freiburg 1999. (338) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

Die Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938) hat dem Denken des 20. Jahrhunderts – weit über die Philosophie hinaus – entscheidende Impulse vermittelt. Dieser Band zeigt auf eindrückliche Weise, auf welch vielfältige Weise der phänomenologische Diskurs weiterentwickelt wird – nicht selten in kreativem Widerspruch zum „Meister“ Husserl selbst. In diesem Sinn gehen die einzelnen Beiträge auf Problem- und Aspekte der Phänomenologie ein, wie sie bei Kitarō Nishida, Hans Lipps, Edith Stein, Alfred Schütz, Jean-Paul Sartre, Semen L. Frank, Eugen Fink, Jan Patočka, Emmanuel Lévinas, Ferdinand de Saussure, Paul Ricoeur, Michel Henry, Heinrich Rombach und natürlich Martin Heidegger entfaltet werden.

Dabei zeigt sich etwas Interessantes: Zum einen führt die phänomenologische Fragestellung auf das Grundlegende zurück: Sie „geht davon aus, dass der Anfang der Philosophie nicht in philosophischen Konstruktionen oder Erfindungen liegt, sondern in Wesenseinsichten, die zumindest im Prinzip jedem Menschen zugänglich sind“ (*Nenon*, 177). Phänomenologie hat von daher – wie Eugen Fink treffend formulierte – „das Triviale zu sagen“ (*Lembeck*, 54). Zum anderen eignet der phänomenologischen Forschung ein ungemein kritisches Moment, weil sie das „Natürliche“ seiner Selbstverständlichkeit beraubt und auf andere Horizonte hin aufbricht. Darin liegt eine besondere philosophische Qualität, wie Sepp bereits in der Einführung klarstellt: „Nur solche auf Abweichendes sich einlassende Erfahrung vermeidet die Gefahr, Differentes einzebnet, vermeidet Homogenisierung und eklektizistische Aneinanderreihung“ (23).

Gewidmet ist dieses Buch *Meinolf Wewel*, dem früheren Leiter des Verlags Karl Alber (1969–1994) und engagierten Förderer phänomenologischer Philosophie. Neben vielen anderen Fachrichtungen dürften die vorliegenden Bei-

träge gerade für die Theologie sehr interessant sein, geht es doch nicht zuletzt darum, auf die „bis heute nicht zur Ruhe gekommene (geistes- wie realgeschichtliche) Entzauberung (die ‚Entsubstanzialisierung‘) des platonisch-christlichen Ideenhimmels“ (Seubold, 309) eine tragfähige Antwort zu finden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ NOTA JAN H., *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*. Aus dem Englischen und Niederländischen übersetzt von Melanie Adamczewska und vom Verfasser. Börsig-Verlag, Frdingen a. D., 1995. (215) Kart.

Jan H. Nota SJ (1913–1995) dozierte in den Niederlanden, in Kanada und in den USA Philosophie und setzte sich vor allem mit Fragen der Phänomenologie auseinander. Vorliegendes Buch ist die deutsche Übersetzung einer niederländischen (1979) und englischen (1984) Ausgabe und versucht eine Darstellung von Leben und Werk *Max Schelers* (1874–1928), der durch seinen Entwurf einer Person- und Wertphilosophie Bedeutung erlangte.

Leider erweist sich diese Untersuchung als philosophisch unbefriedigend. Schon die eingangs formulierte Absicht, „seine [= Schelers] fortschreitende Philosophie auf Grund der Bewegungen in seinem eigenen Herzen zu verstehen“ (13) macht etwas stutzig. Dazu kommt eine – für den Rezensenten – nicht auflösbare Vermischung von biographischen Anekdoten, persönlichen Einschätzungen, allgemeinen Hinweisen zur Philosophie und religiös-bekenntnishaften Einschüben. Die deutsche Übersetzung wirkt klobig, die Zitation ist nicht standardisiert (vgl. S. 59: „Sein und Zeit“ von Heidegger wird einfach ohne Bezug auf eine bestimmte Ausgabe zitiert; auf derselben Seite – und diesen Stil verwendet Nota durchgehend – heißt es [ohne jegliche Zitation]: „Deshalb wundere ich mich doch sehr, wenn Manfred Frings ganz ruhig schreibt...“). Schelers Philosophie wird ständig gegen „Missverständnisse“ verteidigt, ja sogar die Werke anderer Autoren [im Literaturverzeichnis (212–215)] werden überwiegend negativ kommentiert. Von einer systematischen Aufarbeitung der Philosophie Schelers (etwa auf dem Problemhintergrund Husserls) ist – abgesehen von allgemeinen Hinweisen – leider nichts zu finden. Einige kurze Lichtblicke wie zum Beispiel die Hervorhebung der Personwürde, die auch für psychisch Kranke gilt (vgl. 61, 86) oder die Kritik einer einseitig technischen Zivilisationsform (vgl. 101, 187) können den enttäuschenden Gesamteindruck nicht revidieren. – Dieses Beispiel macht deutlich: Philosophie hat es mit rationalen und kommunizier-

baren Standards der Argumentation zu tun, auch wenn es – wie im Fall Schelers – um Fragen der Emotionen und Wertvorstellungen geht.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ RI JEMIN, *Harmonie und Konflikt*. Die Theologie des Hwajeng. (Theologie der Dritten Welt, 25) Herder, Freiburg 1999. (182) Kart.

Der fünfundzwanzigste Band der vom Institut Missio herausgegebenen Reihe „Theologie der Dritten Welt“ gibt Einblick in eine Sicht von Glauben und Kirche aus einem spezifisch *koreanischen* Blickwinkel heraus. Der Autor, Jemin Ri, studierte Theologie in seiner Heimat Korea, in Chur und in Graz. Nach seiner Priesterweihe 1980 promovierte er bei Elmar Klinger in Würzburg über den buddhistischen Mönch *Wonhyo*. Fünfzehn Jahre war Jemin Ri als Professor für Dogmatische Theologie am Priesterseminar in Kwangju tätig, bis er 1997 abberufen und zum Pfarrer ernannt wurde. Eine hilfreiche Einführung zur Verortung dieses theologischen Weges gibt der Beitrag von Georg Evers: „Koreanische Theologie im Asiatischen Kontext“ (11–34) zu Beginn des Buches.

Mit dem Begriff *Hwajeng* ist „der Urgrund und die Uratmosphäre der ursprünglichen koreanischen Spiritualität“ (50) angesprochen. Im Kontext der westlichen Kultur beziehungsweise der deutschen Sprache lässt sich nur annäherungsweise zum Ausdruck bringen, was diese Spannungseinheit von „Harmonie und Konflikt“ meint: Es geht um ein Prinzip der Erfahrung, welches ermöglicht, „das eigene Dasein von dem Anders-Sein her zu denken und mit dem Anders-Sein zusammenzudenken“ (56). Wo *Hwajeng* zum Tragen kommt, wird das „Mitgefühl“ (61) zu einer theologischen Haltung; nur so lässt sich „die Sprache des Herzens des Volkes“ (84) verstehen. *Hwajeng* ist von daher „das Prinzip des Dialogs und zugleich der Inbegriff der Religion“ (103), ja sogar „das Prinzip des Reiches Gottes“ (145). Auf diesem Hintergrund lässt sich Ris Kritik an gewissen Fehlentwicklungen der Kirche Südkoreas verstehen: „Es fehlt eindeutig an einer Spiritualität der Armut und einer pastoralen Gesinnung“ (83).

Fundamentaltheologisch interessant ist Jemin Ris Analyse der Kontextualität des Glaubens. Zum einen sind nichteuropäische Kulturen nicht nur „Kontext“ des christlichen „Textes“, sondern Ort des Evangeliums, das sich in seinen jeweiligen Kontext hinein verändert und verwandelt (vgl. 88). Zum anderen muss gewährleistet sein, dass

„über der Beschäftigung mit Kontexten und Inkulturation die Bindung an den zu vermittelnden ‚Text‘ nicht verlorengeht und dieser ‚Text‘ die Mitte theologischen Bemühens bleibt“ (90). Die fundamentaltheologische Konsequenz liegt auf der Hand: „Die Geschichte der Kontextualisierung des Christentums darf nicht mit der Kontextualisierung in Europa zu Ende gehen; sie muss bis zum Ende der Geschichte fortgesetzt werden“ (91).

Jemin Ris Beitrag einer „Theologie des Hwajeng“ ist einer westlichen Sichtweise vermutlich *nur zum Teil zugänglich*, zeigt aber kritisch-inspirierend neue Wege des Denkens auf.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandte 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

■ ALTHANS KATHRIN / MÄDLER INKEN / SCHOPPELREICH BARBARA, *Inmitten von Lust und Last*. Frauenalltag und Religiosität. (Topos plus 322) Don Bosco, München 2000. (166) TB.

FRANKEMÖLLE HUBERT (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ Bonifatius, Paderborn 2001. (312) Kart.

HERMS EILERT (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*. Die Beiträge des X. Europäischen Theologenkongresses in Wien. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 17) Chr. Kaiser, Gütersloh 2001. (560) Kart. DM 98,-/S 715,-/sFr 85,-.

HOTTINGER ARNOLD, *Gottesstaat und Machtpyramiden*. Demokratie in der islamischen Welt. Schöningh, Paderborn 2000. (467) Geb. DM 68,-.

PRÖPPER THOMAS (Hg.), *Bewusstes Leben in der Wissenschaftsgesellschaft*. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich – Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. (MthA 64) Oros, Altenberge 2000. (93) Kart. DM 19,80.

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Gott oder Mammon*. Christliche Ethik und die Religion des Geldes. 2. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2000. (Linzler Philosophisch-Theologische Beiträge; Bd. 3) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 2001. (222) DM 59,-.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ GARHAMMER ERICH, *Am Tropf der Worte – Literarisch predigen*. Bonifatius, Paderborn 2000. (170) Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

BIBELWISSENSCHAFT

■ FUHS HANS F., *Spruchwörter*. (Die Neue Echter Bibel AT 35) Echter, Würzburg 2001. (189) Brosch. DM 39,-/S 285,-/sFr 37,-.

KINET DIRK, *Geschichte Israels*. (Die Neue Echter Bibel AT Erg. 2) Echter, Würzburg 2001. (239) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

ZAPFF BURKARD M., *Jesaja 40–55*. (Die Neue Echter Bibel AT 36) Echter, Würzburg 2001. (341) Brosch. DM 34,-/S 248,-/sFr 32,-.

DOGMATIK

■ BÖHNKE MICHAEL, *Einheit in der Mehrsprünglichkeit*. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle. (BDS 33) Echter, Würzburg 2000. (291) Brosch. DM 39,-/S 285,-/sFr 37,-.

MÜLLER JUDITH, *In der Kirche Priester sein*. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. Echter, Würzburg 2001. (384) Brosch. DM 39,-/S 350,-/sFr 37,-.

SCHEUER MANFRED, *Weiter-Gabe*. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftcommentaren des Thomas von Aquin. (StSth 32) Echter, Würzburg 2001. (364) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINERT WOLFGANG, *Tod und jenseits des Todes*. Bd. 355. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. (147) TB.

BRANTSCHEN JOHANNES, *Leben vor und nach dem Tod*. Die Hoffnung der Christen. Bd. 326. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. (120) TB.

BUDI KLEDEN PAULUS, *Christologie in Fragmenten*. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz. (Religion – Geschichte – Gesellschaft/Fundamentaltheol. Studien Bd. 21) Lit, Münster 2001. (448) Brosch. DM 79,80.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BAUER OTTO, *„Religion als Privatsache“*. Der Weg zur demokratischen Freiheit. Insitut für Kirchliche Zeitgeschichte/Geyer-Edition Wien-Salzburg 2001. (182) Kart. S 280,-.

CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter 1536–1570* (MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 14) (An. Cart. 100:36; 184); DEVAUX AUGUSTIN u.a., *Les 30 Chartreux déportés en Espagne (1792–1800)* u.a. Beiträge (An. Cart. 173; 97); HOGG JAMES (Hg.), *Scala Die Primera Cartoixa de la Península Ibérica i l'Orde Cartoixa*. (Actes del Congrés Internacional Setembre 1996) (628, Abb. Brosch.); STEYN FRANCES C., *Three Unknown Carthusian Liturgical Manuscripts with Music of the 14th to the 16th Centuries in the Grey Collection*, South Africa, Cape Town (An. Cart. 167; Bd. 1: 195; Bd. 2: 237); THIR K./SIDL F./HEINRICH W./AIGNER Th./HOGG J ROSSMANN H., *Die Kartause Aggsbach* (An. Cart. 169; 360, Abb.). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 2000.

FRANZEN AUGUST, *Kleine Kirchengeschichte*. (Bis ins Jahr 2000 aktualisierte und erweiterte Neuauflage) Herder, Freiburg 62000. (474) Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 32,50.

VONDERAU DAGOBERT, *Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preußenkonkordat (1929)*. (Fuldaer Studien 10) Herder, Freiburg 2001. (XIV + 589) Ln. DM 128,-/S 934,-/sFr 113,-.

LITURGIE

■ GAFUS GEORG, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung*. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen. (Europ. Hochschulschriften XXIII/687) Peter Lang, Frankfurt/M. 2000. (300) Kart. S 600,-.

ÖKUMENE

■ BAUER J. B./JENSEN A./LARENTZAKIS G., *Ökumenisches Forum Nr 21 Graz 1998* (300); *Ökumenisches Forum Nr 22 Graz 1999* (331). Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene. Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie d. Theol. Fakultät und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“, Graz. Kart. Je S 150,-.

LÜNING PETER, *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Bd. 357. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. (167) TB.

PASTORALTHEOLOGIE

■ FRIELINGS DORF KARL (Hg.), *Hier will ich sein*. 25 Jahre pastoraltherapeutische Arbeit in Positano. Grünewald, Mainz 2001. (175) Kart. DM 25,-.

GILL ELIANA, *Dem Schmerz entwachsen*. Ein Buch für und über Missbrauchsoffer. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 351. (86) TB DM 16,80/S 123,-.

GÖRRES ALBERT, *Das Kreuz mit dem Glauben*. Kritische Gedanken eines Therapeuten. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 359. TB DM 16,80/S 123,-.

HANGLBERGER MANFRED, *Die Geburt des ICH*. Wie die Seele „zur Welt kommt“. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 354. (180) TB DM 16,80/S 123,-.

JACOBS CHRISTOPH, *Salutogenese*. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 19) Echter, Würzburg 2000. (XIII + 718) Brosch. DM 80,-/S 584,-/sFr 76,-.

LEHNER MARKUS/MANDERSCHIED MICHAEL (Hg.), *Anwaltschaft und Dienstleistung*. Organisierte Caritas im Spannungsfeld. (Hg. im Auftrag des Zentralratsausschusses Theologie und Ethik des Deutschen Caritasverbandes) Lambertus, Freiburg i. Br. 2001. (208) Kart.

RUDOLPH MONIKA, *Es gibt Augenblicke*. Begegnungen einer Krankenhauseelsorgerin. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 343. (120) TB DM 14,80/S 108,-.

SCHERER-RATH MICHAEL, *Lebenssackgassen*. Herausforderung für die pastorale Beratung und Begleitung von Menschen in Lebenskrisen. Lit-Verlag, Münster 2000. (288) Kart. DM 39,80.

SCHNEIDER SEBASTIAN, *Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit*. Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektfördernde Seelsorge. (S.Th.P.S. 44) Echter, Würzburg 2000. (319) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

STRÄTLING-TÖLLE HELGA, *Übergänge*. Geschichten vom Leben und Sterben. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 346. (142) TB DM 14,80/S 108,-.

PHILOSOPHIE

■ SCHOLZ OLIVER R., *Verstehen und Rationalität*. (Philosophische Abhandlungen Bd. 76) Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 22001. (357) Brosch. DM 48,-.

STRASSER PETER, *Der Weg nach draußen*. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken. (Edition suhrkamp 2177) Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000. (269) TB. DM 21,90.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ PORZELT BURKARD/GÜTH RALPH (Hg.), *Empirische Religionspädagogik*. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte. Lit-Verlag, Münster 2000. (248) Kart. DM 39,80.

SPIRITUALITÄT

■ AUGUSTINUS, *Die Unruhe zu Gott*. Kommentiert und hg. von Otto Karrer. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 353. (189) TB DM 16,80/S 123,-.

BOHL CORNELIUS, *Geistlicher Raum*. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg. (Franziskanische Forschungen, Heft 42) Dietrich Coelde, Werl/Westfalen 2000. (451) Kart.

CAFFAREL HENRI, *Hinführung zum inneren Gebet*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2000. (111) Kart. DM/sFr 18,-/S 131,-.

DELBREL MADELEINE, *Die Liebe ist unteilbar*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2000. (118) Kart. DM/sFr 28,-/S 204,-.

ELISABETH VON DIJON, *Der Himmel im Glauben*. Eine Auswahl aus ihren Schriften. (Christliche Meister 51) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2000. (106) Kart. DM/sFr 17,-/S 124,-.

EWALD GÜNTER, *Gibt es ein Jenseits?* Auferstehungs-glaube und Naturwissenschaften. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 350. (111) TB DM 14,80/S 108,-.

HARNONCOURT PHILIPP, *Kostbar ist der Tag*. Schnider, Graz 2000. (208) Brosch.

JACOBI PAUL (Hg.), *Liebeserklärungen an meinen Gott*. Gedichte werden zu Gebeten. Bonifatius, Paderborn 1999. (191) Geb. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,80.

KNOPP ROBERT L., *Unser heilender Gott-mit-uns*. Das Matthäus-Evangelium. (Das Evangelium beten) Bonifatius, Paderborn 1999. (243) Kart. DM 29,80/S 218,-/sFr 28,30.

MAGIRIUS GEORG, *Gott spricht kunterbunt*. Reden und Geschichten gegen die grauen Kanzelworte. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 344. (54) DM 9,80/S 72,-.

MENKE KARI-HEINZ, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 331. TB (197)

MÜLLER WUNIBALD, *Liebe und Zölibat*. Wie eheloses Leben gelingen kann. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 352. (160) TB DM 16,80/S 123,-.

PEIKERT-FLASPÖHLER CHRISTA, *Du träumst in mir, mein Gott*. Frauen beten. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 349. (95) TB DM 12,80/S 93,-.

RIEBL MARIA, *Bergpredigt*. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 361. (88) TB DM 12,80/S 93,-.

SCHAEFER HANS, *Gott im Kosmos und im Menschen*. Gedanken eines Naturwissenschaftlers. Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer u.a. 2000. Bd. 360. (272) TB DM 16,80/S 123,-.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Wem nützt das Kirchenrecht?
Leo Karrer:	Pastoral in der Spannung zwischen Realität und Kirchenrecht
Eva Drechsler:	Kirche zwischen gesellschaftlichem Anspruch und privater Religiosität
Severin Lederhilger:	Kontextuelles Kirchenrecht
Wilhelm Zauner:	Taube hören – Seelsorge mit Gehörlosen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch- Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156, email: thpq@ktu-linz.ac.at 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 und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz –
Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Jenseits von Jammern und Frustdiskurs

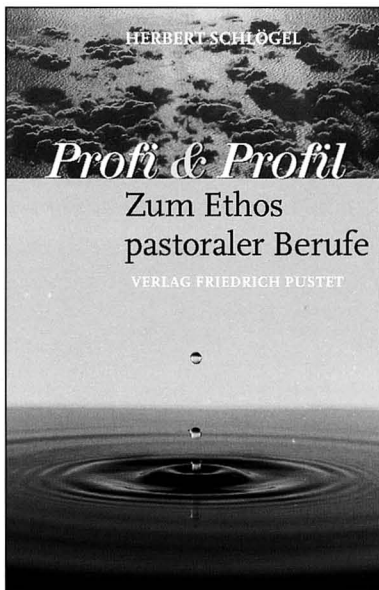


Nicht der Blick auf die Defizite in Theologie und Kirche, sondern auf deren Ressourcen und Möglichkeiten eröffnet zukunftsfähige Perspektiven für Theorie und Praxis in der Seelsorge. Als Antwort auf die Herausforderungen des neuen Jahrhunderts braucht die pastorale Tätigkeit heute beides: Profil und Offenheit. So könnte „zielsicher und menschenoffen“ das Programmwort für Theologie und Pastoral der nächsten Zukunft sein.

Erich Garhammer (Hg.) Zielsicher und menschenoffen Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge

123 Seiten, kart.
DM 24,80/sFr 23.50/*öS 181,-
(*empfohlener Ladenpreis)
ISBN 3-7917-1739-1

Selbstvergewisserung und Standortbestimmung



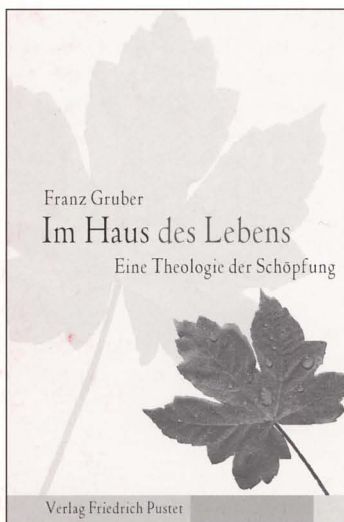
Hohe Anforderungen, teilweise unzureichend geklärte Aufgabenfelder, Kommunikationsprobleme und Konflikte führen häufig zu Frustration und Überlastung der pastoralen Tätigen. Zur Vorbeugung und Entlastung dieser Situationen bietet der Autor ethische und spirituelle Leitlinien für eine gelingende Zusammenarbeit der Mitarbeiter. Das Buch ist eine wertvolle Hilfe sowohl für Auszubildende in einem pastoralen Beruf als auch für Menschen mit langjähriger Berufserfahrung.

Herbert Schlögel Profi und Profil Zum Ethos pastoraler Berufe

126 Seiten, kart.
DM 24,80/sFr 23.50/*öS 181,-
(*empfohlener Ladenpreis)
ISBN 3-7917-1727-8

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

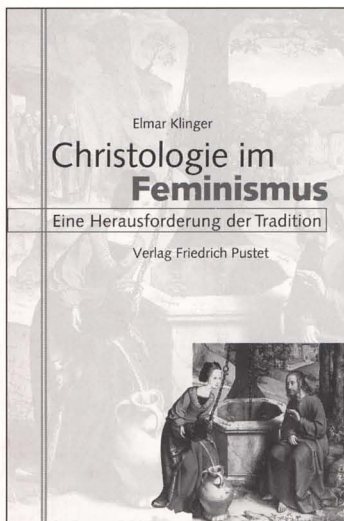
Im Dialog mit den life sciences



Franz Gruber
Im Haus des Lebens
Eine Theologie der Schöpfung
240 Seiten, kart.
DM 38,-/sFr 36,-/*öS 277,-
(*unverbindliche Preisempfehlung)
ISBN 3-7917-1740-5

Gentechnologie, Ökokrise und Globalisierung, die brisanten gesellschaftlichen Themen unserer Zeit, verlangen eine umfassende „Option für das Leben“. In seiner modernen systematischen Schöpfungstheologie zeigt der Autor, wie sich die Theologie den Herausforderungen der life sciences wie Neurophysiologie und Genetik stellen kann, ohne dabei die Differenzen der Fragestellung aufzuheben.

— Feminismus ernst genommen



Elmar Klinger
Christologie im Feminismus
Eine Herausforderung der Tradition
303 Seiten, kart.
DM 48,-/sFr 45.50/*öS 350,-
(*unverbindliche Preisempfehlung)
ISBN 3-7917-1742-1

Die traditionelle Christologie sieht sich durch die feministischen Fragestellungen herausgefordert: kirchliche Traditionen werden in Frage gestellt, Grenzen patriarchalen Denkens überschritten und Tabus gebrochen. Doch gerade diese Kritik eröffnet die Chance, eigene Begrenztheiten zu erkennen und veränderte Wirklichkeiten wahrzunehmen. Ein spannender Perspektivenwechsel des renommierten Fundamentaltheologen Klinger.

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg www.engagementbuch.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

WEM NÜTZT DAS KIRCHENRECHT?

Karrer · Ius sequitur vitam

Drechsler · Wahrnehmen kirchlicher Ordnung

Demel · Schutzmantel oder Zwangsjacke?

Lederhilger · Kontextuelles Kirchenrecht

Zauner · Taube hören

Gewalt · Schwerhörigenseelsorge

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Im Haus des Lebens (J. Sander)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Festschrift,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht,
Kunst, Literatur, Liturgie, Mariologie, Ökumene, Pastoraltheologie,
Patristik, Philosophie, Religionswissenschaft, Spiritualität

4 2001

149. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2001

Schwerpunktthema: Wem nützt das Kirchenrecht?

Leo Karrer:	Ius sequitur vitam. Pastoral in der Spannung zwischen Realität und Kirchenrecht	339
Eva Drechsler:	Zwischen gesellschaftlichem Anspruch und privater Religiosität. Zur Wahrnehmung kirchlicher Ordnung in der Gegenwart	350
Sabine Demel:	Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen? Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren des kirchlichen Rechts	361
Severin Lederhilger:	Universale Ordnung und partikulare Vielfalt. Zur Bedeutsamkeit eines kontextuellen Kirchenrechts	375
Abhandlungen:		
Wilhelm Zauner:	Taube hören. Seelsorge mit Schwerhörigen	388
Dietfried Gewalt:	Schwerhörigenseelsorge. Praktisch-theologische Reflexionen im Blick auf die Gemeindefarbeit	396
Bericht:		
Severin Lederhilger/ Herbert Kalb:	Römische Erlässe	407
Literatur:		
	Das aktuelle theologische Buch – Joachim Sander: Im Haus des Lebens (Franz Gruber)	412
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (413), Bibelwissenschaft (414), Festschrift (417), Fundamentaltheologie (418), Kirchengeschichte (419), Kirchenrecht (424), Kunst (425), Literatur (425), Liturgie (427), Mariologie (428), Ökumene (428), Pastoraltheologie (430), Patristik (433), Philosophie (434), Religionswissenschaft (436), Spiritualität (436)	
	Eingesandte Schriften	438
	Universitätsnachrichten	442
	Register	444
	Impressum	448

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
email: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Univ.-Prof. Dr. Dr. habil. Winfried Haunerland (*Chefredakteur*),
Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*),
Univ.-Ass. Mag. Franz Böhmisch,
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber,
Univ.-Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger (*Redakteure*)

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Sabine Demel, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg
Mitarbeiter: Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Pastor Dr. Dietfried Gewalt, Alsterdorfer Str. 299, D-22297 Hamburg
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. Dr. Leo Karrer, Miséricorde, CH-1700 Fribourg
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
PD Dr. Joachim Sander, Sanderring 2, D-97070 Würzburg
em. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

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 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!

Spannungen zwischen Pastoral und Recht dürfte es zu allen Zeiten in der Kirche gegeben haben. Aber mehr und mehr verstärkt sich der Eindruck, dass die kirchenrechtlichen Normierungen im pastoralen Alltag ausgeblendet und manchmal bewusst, immer häufiger aber auch unbewusst, das heißt schlichtweg aus Unkenntnis, ignoriert werden. Mag dem Kirchenrecht im Kanon der theologischen Fächer auch eine gewisse Bedeutung zukommen und mag es die notwendige Basis für die Arbeit in den diözesanen Offizialaten und Generalvikariaten sein, für die pfarrliche Praxis erscheint es den meisten irrelevant. Einen Nutzen für die Pastoral und die Menschen heute erwarten wohl wenige vom Kirchenrecht.

Der ehemalige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart und jetzige Kurienkardinal Walter Kasper spricht von seiner bischöflichen „Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen. Viele Gläubige und Priester können manche universalkirchliche Regelungen nicht mehr verstehen und setzen sich darüber hinweg“ (StdZ 218. 2000, 795). Es dürfte den meisten leicht fallen, mit mehr oder weniger gewichtigen Beispielen diese Beobachtung zu bestätigen.

Nicht schwer wäre es auch, die Bemühungen der römischen Kirchenleitung zu illustrieren, durch immer neue Dokumente auf bestehende Vorschriften hinzuweisen und diese durchzusetzen. Besondere Aufmerksamkeit fand seinerzeit etwa die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der

Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997, die von nicht weniger als acht Kongregationen und Räten verantwortet wurde. Die weitgehend ausgebliebene Rezeption dieser Instruktion und der von ihr eingemahnten Bestimmungen zeigt, dass problembeladene Situationen durch rechtliche Erinnerungen allein kaum mehr einer Lösung zugeführt werden können.

Welche Zwangsmittel könnten und wollten denn auch die Bischöfe anwenden, um Rechtsnormen durchzusetzen, deren Praktikabilität von vielen bezweifelt wird? Ungeachtet ihrer gesamtkirchlichen Verantwortung sehen doch auch sie die zahlreichen Dilemmata, vor denen die Kirche steht und die allein nach Recht und Ordnung offensichtlich nicht zu lösen sind. Da aber das Heil der Seelen auch in der katholischen Kirche das oberste Gesetz sein soll (vgl. can. 1752 CIC), finden sich fast immer gute Gründe, auf die Durchsetzung konkreter Normen zu verzichten, um nicht größeren Schaden zu provozieren.

Natürlich ist es gut, dass das Leben und auch das Leben der Kirche nicht nur vom Recht bestimmt wird. Insofern steht es der Kirche durchaus gut an, dass dem Recht nur ein relativer Wert zukommt. Doch welche Folgen wird es langfristig haben, wenn aus der Relativierung des Rechts dessen schleichende Auflösung wird? Es dürfte ein unrealistischer Traum sein, dass wachsende Eigenverantwortung automatisch größere Situationsgerechtigkeit hervorbringt. Vielmehr ist zu befürchten, dass die Ignorierung verbindlicher Rechtsordnungen langfristig dem Recht des Stärkeren Tür und Tor öffnet. Offen mag im Moment noch

sein, wer dann die Stärkeren sein werden. Vielleicht sind es die Meinungsführer in kirchlichen Gremien oder die hauptberuflichen „Funktionäre“, vielleicht aber auch diejenigen, von deren finanziellen Ressourcen die Gemeinden und Diözesen leben. Wer aber wird dann noch die Schwachen in der Kirche schützen? Und wer schützt das, was sich selbst nicht schützen kann?

Vermutlich wäre es nicht das Schlechteste, wenn intensiver und genauer nach dem Zweck und dem Nutzen des Kirchenrechts und seiner einzelnen Normen gefragt würde – von denen, die die Gesetze machen, und von denen, die sich im Alltag an seinen Konkretionen reiben. Vielleicht ergänzen sich dann auch Perspektiven, die

der Praxis der Kirche auf allen Ebenen nützen könnten. Mit ihren nüchternen Bestandsaufnahmen und den Überlegungen für eine sachgerechte und praktikable Weiterentwicklung der rechtlichen Ordnung der Kirche wollen die Aufsätze dieses Heftes einen Beitrag dazu leisten.

Neu eingetreten in die Redaktion der ThPQ ist der Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber. Er nimmt den Platz von Honorarprofessor DDr. Markus Lehner ein, Direktor des Institutes für Caritaswissenschaft an der KTU Linz, dessen sachkundige und engagierte Mitarbeit neun Jahre viele Hefte mitgeprägt hat.

Ihre Redaktion

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Katholischen Bibelwerkes, des Verlages Friedrich Pustet sowie ein Hinweis auf die Bestellmöglichkeit eines Geschenkabonnements der Theologisch-praktischen Quartalschrift bei.

LEO KARRER

Ius sequitur vitam

Pastoral in der Spannung zwischen Realität und Kirchenrecht

Während römische Verlautbarungen immer wieder kirchenrechtliche Festlegungen einmahnen, wächst in vielen konkreten seelsorglichen Handlungsfeldern der Eindruck, dass die Wirklichkeit längst die kanonistischen Grenzen weit hinter sich gelassen hat. Denn die Pastoral – so sagen nicht wenige – solle doch den Menschen dienen und nicht einer Ordnung, die immer weniger akzeptiert werde. Wo die Ursachen dieser Entwicklung liegen und wie eine Zukunft aussehen könnte, in der kirchliches Recht und pastorale Wirklichkeit wieder stärker aufeinander bezogen sind, versucht unser Autor, Professor für Pastoraltheologie in Fribourg/Schweiz, aufzuzeigen. (Redaktion)

I. Zwischen Aktualität und Desinteresse

Sowohl das Kirchenrecht als auch die Pastoraltheologie sind dem Handeln der Kirche verpflichtet. Trotzdem gibt es zwischen beiden Disziplinen eine gewisse Funkstille und gesonderte Wege. Ist das ein Echo auf eine allgemeine Bewusstseinslage innerhalb der Kirche?

1. Entfremdungen?

Die Situation ist mehr als schillernd und widersprüchlich. In letzter Zeit verschärft sich m.E. die Entfremdung der katholischen Kirchenbasis von den vorgegebenen kirchlichen Strukturen. Viele ehemals aktive Laien ziehen sich aus Räten und Kommissionen zurück. Sie sind nicht mehr bereit, Sachverstand und persönliches Engagement einzubringen, „weil es doch nichts bringt“ und der Pfarrer letzten Endes alleine entscheidet. Es gibt einen Rückzug aus den beratenden Gremien in die Bereiche der operationellen Ebenen vor Ort oder in Einzelprojekte. Die alljährliche Tagung der Laientheologen und –innen im Bistum Basel findet aus mangelndem Interesse kaum mehr

statt. Die „Tagsatzung“ des Bistums Basel im Mai 2001 (ein diözesanes Treffen, das von der Basis in Absprache mit der Bistumsleitung organisiert worden ist) konnte statt der erwarteten 300 Frauen und Männer gerade deren Hälfte begrüßen. Die Unlust bei vielen Laien wächst, weil sie ihre freiwillige Mitarbeit als belanglos für Entscheidungen erleben. Entscheide, die anderswo gefällt werden, nur zur Kenntnis zu nehmen, produziert Kirchenverdrossenheit. Vielfach ist zu hören: „Die da oben machen doch nur, was ihnen passt.“ Manche werden kirchlich passiv. Dafür engagieren sie sich in zivilen Projekten, „bei denen man sieht, was herauskommt, und wo man mitverantwortlich entscheiden kann“. Im Blick auf die innerkirchlich heißen Themen gibt es eine schwer zu definierende „Endzeit-Stimmung“. Eine diffuse depressive Stimmung ist viel schwerer zu diagnostizieren als eine offenkundige Krankheit oder eine Trauer über einen Verlust. Manche sind überzeugt, dass das herkömmliche System der Kirche zusammenbricht und in dieser Form keine Zukunft hat, außer am Rande noch in sektenhafter Form. Dies hat zum Teil ohne Zweifel

mit der resignativen Stimmung beim Seelsorgepersonal zu tun und mit dem Gefühl, in einem sinkenden Boot um das Überleben zu kämpfen. Und dies erweckt nicht gerade Motivation und Lust, in der Kirche mitzuarbeiten. Vor Schwarz-Weiß-Malerei ist indessen zu warnen. Zu beachten sind Basisprojekte, Arbeitsgruppen und Initiativen, die sich stärker an den Erwartungen der Menschen orientieren und dem einzelnen Subjekt zuwenden wollen, statt die Kräfte für Strukturfragen und institutionelle Veränderungen sinnlos verpuffen zu lassen. Interessant ist die Beobachtung, dass zur Zeit in den großen Verbänden (wie zum Beispiel Frauenverbände) und in den staatskirchenrechtlichen Gremien der Schweiz, wo echte Entscheidungskompetenz und Haftung vorhanden sind, die Laien viel mehr Power und Stoßkraft an den Tag legen als in den pastoralen Gremien wie Pfarrgemeinderat, Seelsorgerat usw.

2. Historische Trends?

Ohne Zweifel hängen diese innerkirchlichen Tendenzen mit gesamtgesellschaftlichen Tendenzen (Politikmüdigkeit, Singularisierung, Privatisierung der Religion usw.) zusammen, aber ebenso mit enttäuschenden Erfahrungen vieler noch interessierter Menschen mit den Spannungen in der Kirche und der zentralistischen Bevormundung durch die Kirchenleitung(en).¹ Bei vielen klischeeartigen Vor-Urteilen in diesem Zusammenhang wird leicht übersehen, was alles an Positivem tagtäglich selbstverständlich geschieht und dass sich die Zukunft gleichsam unter der Hand dennoch einzuspielen beginnt, auch

wenn diese zarten Pflanzen noch keine laute Presse gefunden haben. – Insgesamt führen diese Tendenzen dazu, die kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen zu vernachlässigen und einem kontextuellen Pragmatismus Vorschub zu leisten.

3. Intergenerationeller Pluralismus

In diesem ganzen abbruchartigen Umbruch und Aufbruch ist ein Gesichtspunkt nicht außer Acht zu lassen: die gleichzeitige Ungleichzeitigkeit der Ängste, Befürchtungen, Kirchenbilder und Einstellungen, der Sehnsüchte und Erwartungen. Nicht nur die Gesellschaft, sondern unter ihren Bedingungen auch die Kirche ist pluralistischer geworden. In den Pfarreien und im kirchlichen Leben ist anstelle des früheren Gewichts der Tradition so etwas wie ein intergenerationeller Pluralismus festzustellen – auch in der Theologenzunft und im internationalen Spektrum der Pastoraltheologen/-innen.

Noch finden wir die vom Zweiten Vatikanischen Konzil unmittelbar inspirierten Pastoraltheologen, die im Gefolge der 68er Generation gleichsam die kirchliche Variante einer Aufklärungsphase (Aggiornamento) miterlebt und mitgetragen haben. Es war eine Zeit boomender Bildungsveranstaltungen; Christentum und Kirche wurden unter gesellschaftlichen Bedingungen interessiert thematisiert; man diskutierte auch engagiert Fragen der kirchlichen Strukturen und Gremien und hoffte auf einen Reformdurchbruch. Politische Theologie, Basisgemeinden, Befreiungstheologie und feministische Theologie, das Erwachen der Laien (Synodengeschehen in den 1970er Jah-

¹ Vgl. die Ausführungen des Verfassers in: Stunde der Laien, Freiburg 1999, 131–146. In jüngster Zeit ist an die Ablassverordnung im Heiligen Jahr 2000 oder an den Schock im Zusammenhang mit „Dominus Jesus“ zu erinnern.

ren) und die Differenzierung der pastoralen Dienste usw. sind nur einige Stichworte, die diesen Umbruch als Durchbruch markieren. Man stritt noch um die strukturellen Reformen.

Dieser Aufklärung folgte so etwas wie eine Romantik sowohl im gesellschaftlichen wie auch kirchlichen Bereich: die Hinwendung von den leidenschaftlich verfochtenen Strukturfragen zur Befindlichkeit und Ermächtigung des Subjekts. Diese Phase ist natürlich engstens mit den vorausgehenden „politischen“ Aufbrüchen verwoben, akzentuiert aber in durchaus ambivalenten Formen die Dimension der Freiheit und Erlebnisbedürftigkeit des einzelnen Menschen. Es ist bezeichnenderweise die Rede von der Erlebnis-Gesellschaft. Es ist auch die Phase, in der die in den 1960er Jahren aufgebrochene Diskussion um das erkenntnistheoretische Grundverständnis der Praktischen Theologie sich wieder stärker in die Diskussion um die praktisch-theologischen Einzeldisziplinen verzettelt. Ein Paradigmenwechsel nach dem anderen wird ausgerufen. Die Komplexität und Unübersichtlichkeit des Lebens löste bei allem technischen Fortschritt der Kommunikation viele Ängste im Subjekt und so genannte fundamentalistische Strömungen aus. Die fortschrittsgläubige Hochstimmung der späten 1960er und frühen 1970er Jahre hat sich in eine gegenteilige Stimmungslage verkehrt. Die Visionen wichen zusehends der Rationalität pragmatischer Problemlösung. Diese Phase stellt natürlich eine spezifische Generation von Theologen und zunehmend Theologinnen neben die Vertreter der früheren Generation (die nun zu den älteren oder jüngeren

Senioren zählen). Die kirchenrechtlichen Fragen interessieren eher unter pragmatischen Gesichtspunkten.

Wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns in einer neuen Phase, die mich zum Teil an Elemente der Biedermeier-Epoche erinnert: Restauration, Rückzug in den privaten Bereich, eher pragmatische Problemlösung und weniger große konzeptionelle Entwürfe und Visionen, Selbstthematisierung (zum Teil bis zur Wehleidigkeit) usw. Im kirchlichen Bereich sind parallel dazu restaurative Tendenzen (Re-Klerikalisierung) festzustellen sowie die Pflege der eigenen Gärten, wo es „für mich stimmt“. Man streitet weniger über grundsätzliche bedeutsame Fragen und noch viel weniger will man sich – eventuell in solidarischen Formen – für anstehende Veränderungen einsetzen. Aber man erwartet sie doch. Und man engagiert sich in hilfreichen Projekten im überschaubaren Rahmen im unmittelbaren Lebenskontext.

Natürlich muss man sich der Grobschichtigkeit dieser verwegenen Typisierung bewusst bleiben. Aber es zeigt sich, wie unterschiedliche Generationen – auch in der Praktischen Theologie – nebeneinander ausstrahlen und zum Teil gegensätzliche Wirkung auslösen. Die Pioniere der Konzilsphase kommen sich heute schon fremd vor und können mit ihren Anliegen auf die jüngere Generation durchaus befremdlich wirken.²

Diese drei typisierten Phasen möchten in etwa erklären, warum die Fragen nach dem kirchenrechtlichen Rahmen für manche uninteressant und zum Teil geradezu überflüssig geworden sind. Man verlegt sich eher auf das naheliegende und pragmatisch Handhabbare.

² Mühe bereiten mir die Ausführungen von P. M. Zulehner zur Pastoraltheologie, Aussterben oder Aufbrechen, in: Anzeiger für die Seelsorge 4/2001, 10–15, die zu pauschal sind, um hilfreich zu sein. Kritik ist als Kunst stets dann in Gefahr, wenn sich ihrer Techniker annehmen.

II. Zwischen pastoralem Alltag und kirchenrechtlichen Normen

Der eben skizzierte Hintergrund ist im Auge zu behalten, wenn wir das Verhältnis zwischen Pastoral und kanonischen Vorgaben nun anhand einiger konkreter Herausforderungen bedenken wollen.

1. *Pastorales Handeln der Kirche: Bezugspunkt für die Kirchenordnung*

Für die Kanonistik ist es selbstverständlich, dass rechtliche Normen nicht unmittelbar auf den Glaubensvollzug als Beziehung zu Gott zielen. Das Kirchenrecht muss sich gleichsam mit der Außenseite des kirchlichen Handelns begnügen und in diesem Sinn der Gemeinschaft der Glaubenden eine dienliche Rechts-Ordnung gewähren. Es handelt sich dabei um die gesellschaftlich verfasste Gemeinschaft der Glaubenden, das heißt um die empirische Kirche. Diese soll Zeichen und Ort der mystischen Dimension von Kirche sein. Sie vollzieht dies im Hören auf das Wort und im Empfangen der Botschaft von einem in Liebe zuvorgekommenen Gott, im Vollzug von konkreter Liebe und Solidarität sowie im gottesdienstlichen und sakramentalen Feiern. Dadurch eignet sich das kirchliche Leben als *communio*, gestaltet sich Gemeinschaft. Dieser Lebendigkeit dienen alle pastoralen Überlegungen und Instrumente. Damit ist der Bezugspunkt genannt, dem die Gebote und die Gesetze der Kirche im besten Sinn des Wortes funktional zu Diensten zu stehen haben. Grundsätzlich ist somit das Kirchenrecht vom seelsorglichen Handeln der Kirche her zu begründen. Es hat rechtliche Sorge zu tragen, dass die mystische Dimension von Kirche im Rahmen der empirischen Kirche at-

men, wachsen und sich entfalten kann. Wenn Kirche in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils als „Volk Gottes“ (*Lumen gentium* 9–17) unter gesellschaftlichen Bedingungen dazu berufen ist, „sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin auszubreiten“ (13), versteht sich von selbst, dass ihr Recht eine dynamische und dynamisierende Größe ist, die sich situativ und kontextuell, örtlich und historisch bewähren, anpassen und gegebenenfalls ändern muss. Nicht nur die geistliche Dimension ist ein Prozess, sondern auch die rechtliche Gestalt der empirischen Kirche. Insofern gehört stete Kirchenreform als inneres Moment zur Kirche als strukturierter Gemeinschaft. Eine zentralistische und formal unbewegliche Kirchensteuerung muss im kirchlichen beziehungsweise pastoralen Alltag zu Atembeschwerden führen. Damit sind aktuelle Spannungsherde zwischen kirchenrechtlichen Normen und pastoralen Erfordernissen impliziert. Dabei geht es nicht einfach um eine billige Anpassung an gesellschaftliche Trends, sondern um die Überwindung eines Entscheidungsstaus beziehungsweise von heißen Eisen, bei denen das theologisch Mögliche und das pastoral Notwendige zu Kriterien für die juristische Gestalt der Kirche werden.

2. *An Beispielen das Ganze verstehen – Situation der wiederverheirateten Geschiedenen*

Die Wirklichkeit belegt es millionenfach, dass traditionelle Ehekonzepte in Frage gestellt sind. Die schmerzlichen Prozesse von Scheidungen führen oft auch zur Entfremdung gegenüber Kirche, vor allem, wenn sich eine neue Partnerschaft ergibt. Die Seelsorger und Seelsorgerinnen können ganze Bände erzählen, wie gerade kirchlich

engagierte Leute sich von den diesbezüglichen Gesetzen der Kirche verletzt und gedemütigt fühlen. Die traditionelle Doktrin und in ihrem Gefolge das Kirchenrecht ignorieren das Scheitern und sind alles andere als eine pastorale Hilfe im konkreten Fall. So wird ein kanonischer Weg gesucht werden müssen, der einerseits der Unauflöslichkeit der Ehe gerecht wird, aber auch den wiederverheirateten Geschiedenen pastoral Rechnung trägt und sie nicht von der eucharistischen Kommunion ausschließt.³

– *Priestermangel und der Verlust der sakramentalen Tiefe*

Der Priestermangel und seine Auswirkungen auf das kirchliche Leben und auf das Profil der Pfarrgemeinden muss nicht eigens beschrieben und belegt werden. In den verschiedenen Diözesen und Ländern werden zum Teil recht unterschiedliche Wege beschritten, um ihn aufzufangen. Aber Notlösungen verharmlosen die Situation. Wenn immer mehr Frauen und Männer Aufgaben übernehmen, für die sie geweiht sein sollten, dann verbirgt sich dahinter nicht nur ein Personalproblem, sondern eine geistliche Aus hungerung der noch lebendigen Gemeinden.⁴ Was soll man tun, wenn immer mehr Eucharistiefeiern sonntags ausfallen oder gar zu verschwinden drohen? Kann man noch von Seelsorge sprechen, wenn ein gebrechlicher Priester über eine Gegensprechanlage zum Gespräch oder zum Messelernen eingeladen wird? In der Praxis ist es pastoral oft unsinnig, was den

bekümmerten Seelsorgern und -sorgerrinnen und vor allem den betroffenen Gläubigen zugemutet wird: herumtelefonieren, bis man Glück hat zu wissen, ob ein Priester für einen Sterbenden erreichbar ist; und der Tod wartet nicht, bis dem Kirchenrecht Genüge getan ist. Vor diesem Hintergrund schaukeln sich Notlösungen hoch, die immer mehr künstliche Konturen, aber nicht pastoral und kommunial hilfreiche Formen annehmen.

– *Pfarrer-Mangel und das Problem der Gemeindeleitung*

Der Priestermangel zeigt sich vor allem als Pfarrermangel. Die Konzepte der pastoralen Räume oder der kooperativen Seelsorge mögen im ersten Moment entlasten, können das Problem nicht aber echt lösen, weil die kirchenrechtlichen Grenzen nicht angetastet werden. Das ist darin begründet, dass die systembedingten Faktoren (Konstanten) wie Zölibat und Ausschluss der Frau von der Ordination und damit vom kirchlichen Leitungsdienst nicht in die pastorale Strategie einbezogen werden (können). Der Pfarrerbeziehungsweise Gemeindeleiternmangel wird weiterhin als Mangel verwaltet, aber nicht echt gelöst. Dadurch werden alle, die sich in solchen Notstandsmodellen für die Aufrechterhaltung der Seelsorge und des gemeindlichen Lebens einsetzen, zu „Platzhaltern“, wie Norbert Schuster zu Recht immer wieder betont.⁵ Wie die Praxis zeigt, bleibt der Bereich ihrer Verantwortlichkeit recht labil und damit unscharf im Vergleich zum sogenannten „richtigen

³ J. Bernhard, Über Eherecht und Rechtsprechung, in: *Concilium* 32 (1996) 449–453; vgl. auch R. Sebott, Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht, in: *Stimmen der Zeit* 108 (1983) 259–272.

⁴ Vgl. hierzu: Zukunft der Gemeindeleitung: *Diakonia* 32 (2001) Heft 1.

⁵ N. Schuster/M. Wichmann (Hg.), *Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern*, Mainz 1997.

Pfarrer“, wie es bei Martin Wichmann verräterisch heißt.⁶ Die Nomenklatur selbst dokumentiert die Verlegenheit, weil alle Sprachregelungen vermieden werden sollen, die dem Pfarramt beziehungsweise dem priesterlichen Dienst zu nahe kommen. In manchen deutschen oder österreichischen Diözesen wird zum Teil fast neurotisch der Begriff „Gemeindeleitung“ umgangen, also genau jenem Ausdruck, der das Problem beziehungsweise die Aufgabe beim Namen nennt.

Bezüglich der sogenannten „Platzhalter“ ist vom kanonischen Recht keine große Hilfe zu erwarten, wenngleich sich viele Diözesen hinsichtlich des Einsatzes von sogenannten „nicht-priesterlichen“ Gemeindeleitern und -leiterinnen – auch ein theologisches Un-Wort – am Canon 517 § 2 orientieren, wo es lapidar heißt: „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgeaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.“

Wie immer Wege aus der pastoral misslichen Lage gesucht werden, die Lösungsversuche reiben sich an gesamt-kirchlichen Rahmenbedingungen. Letztlich geht es um die Lebensform des Zölibats, also Zivilstand, und um den Ausschluss der Frauen vom ordinierten Amt, also um das Geschlecht. Haben wir somit Gesetze, wonach Gemeinden sterben sollen? Gibt es nicht eine Vielfalt von Berufungen, denen

die Kirche den Ruf versagt? Alle Lösungsversuche verleiten zur Quadratur des Kreises, wobei die autoritative Ausübung der kirchlichen Sendung Sache des Klerus bleibt und die „Laien“ nur im Ausnahmefall als Notlösung geduldet werden. Die Folgen sind unschwer auszurechnen. Die sogenannten Laien in den pastoralen Diensten empfinden sich in der Rolle von Nothelfern oder von geduldeten Gastarbeitern, deren pastorale Absichten zum Teil von einengenden kanonischen Rücksichten diktiert werden. Auch das Priester- beziehungsweise Pfarrerbild ist im Umbruch und verliert sein früheres Profil. Durch die angespannte Personalsituation verdunstet und verflüchtigt sich dieses Profil noch stärker, denn der Pfarrer wird vom Seelsorger und Priester am Ort zum verwaltenden und die Liturgie garantierenden Erzdekan einer ganzen Region. Und die Gemeinden – und die sind doch der entscheidende Horizont unserer Fragestellung – wissen auf die Dauer nicht einmal mehr, was ihnen an sakramentalem und gottesdienstlichem Reichtum abhanden kommt. Infolge des Pfarrermangels, der durch den Ausfall von Eucharistie und Sakramentenspendung definiert wird, vergisst man überdies, dass für das gemeindliche Leben (Koinonia) ebenfalls der ganze diakonische Bereich und die glaubenerweckende und -vertiefende Verkündigung unverzichtbare Dimensionen sind.

3. Entscheidungsstau führt zu heißen Eisen

Die Verzögerung einer theologisch sauberen und pastoral hilfreichen Lösung führt zu Zerreißproben. Die einen be-

⁶ M. Wichmann, Die Platzhalter-Innenansichten der Gegenwart einer Institution, in: N. Schuster/M. Wichmann (Hg.), a. a. O., 21.

rufen sich auf die Tradition und die kirchliche Rechtslage, wonach nur geweihte zölibatäre Priester Pfarrer sein können. Andere sehen den pastoralen beziehungsweise personellen Notstand in den Gemeinden und kritisieren, dass diese Fragen von der obersten Kirchenleitung nicht offensiv aufgegriffen, sondern „ausgesessen“ werden. Die Entscheidungsträger blockieren die Diskussion; und dies vergiftet die innerkirchliche Atmosphäre. Weil der kirchenrechtliche Rahmen für das inzwischen Gewachsene und für die theologisch möglichen und pastoral notwendigen Wege einer Problemlösung zu enge Vorgaben bietet, wird den Bistümern und Gemeinden eine Gratwanderung zwischen gesamt-kirchlicher Disziplin und lebendiger Gemeinde vor Ort zugesonnen. Im Canon 513 steht indessen zu lesen, dass „die Gläubigen das Recht haben, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen“. Die Verantwortlichen, das heißt die „geistlichen Hirten“ gewichten Grundsätze, die sie selber nicht erfüllen. Die Kirche nimmt ihr eigenes kanonisches Recht nicht ernst, wenn sie nicht alles tut, um volles gemeindliches Leben zu gewährleisten. Sie gehorcht damit ihren eigenen Prinzipien nicht. Und das verärgert und löst Resignation aus. Wenn von der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils die Rede ist, dann stellt sich die Frage, ob diese auf der Entscheidungsebene der Kirche wirklich geschieht.

Die Notlösungen mit ihren heimlichen Lückenbüßer-Modellen bergen viele Gefahren gegenseitiger Kränkung, auch wenn diese nicht beabsichtigt

sind. Zudem verleiten sie dazu, sich in lauter Binnenproblemen der Kirche zu verheddern und zu erschöpfen, statt die Kräfte für die Menschen und für die Hoffnung im Vertrauen auf den Gott Jesu unter den heutigen gesellschaftlichen Lebensbedingungen und im Sinne einer diakonischen Kirche einzusetzen. Dies scheint hintergründig die verhängnisvollste Art der Selbstblockierung der Kirche zu sein, nämlich der erschütternde Verlust an charismatischer Kraft zur Gestaltung künftiger Gemeinden angesichts der Herausforderungen des Lebens in unserer Gesellschaft.

Es ist zu fürchten, dass es zur schismatisierenden Selbsthilfe kommt, wenn das Kirchengesetz dem in den Gemeinden Gewachsenen nicht den nötigen Entfaltungsspielraum zumisst.⁷ Das heißt, die noch engagierten Gläubigen holen sich das, was ihnen vorenthalten wird. Damit wird die Kirchenordnung für das Handeln selbst aus den Angeln gehoben. Man weiß zwar darum, passt es aber nicht den neuen Gegebenheiten an. „De jure“ und „de facto“ klaffen auseinander. Das kann im Blick auf eine glaubwürdige Kirche weder gut gehen noch gut tun.

4. Grenzen für den ökumenischen Frühling?

Der ökumenische Bereich kann nur gestreift werden, wenn auch er es verdiente, mehr Raum einzunehmen. Seit „Dominus Jesus“ sind die Empfindlichkeiten bei den evangelischen Schwestern und Brüdern gestiegen; auf pfarrlicher Ebene ist es atmosphärisch nicht einfacher geworden. Konkrete Fälle wie beim Deutschen Katholikentag 2000 in Hamburg oder im Erzbistum Salzburg, als katholische Geistli-

⁷ Vgl. L. Karrer, Hören — und warten?, in: *Diakonia* 32 (2001) 35f.

che mit solchen aus anderen Kirchen zusammen Eucharistie feierten (konzelebrierten), zeigen, wie schnell hier die vom Kirchenrecht angedrohte „gerechte Strafe“ (Can. 1365) erfolgen kann, obwohl das „neue“ Kirchenrecht zur Förderung der Ökumene auch wieder ermutigt (Can. 755). Auch hier bestehen Spannungen zwischen den Ebenen „de jure“ und „de facto“.

III. Partizipation in einer synodalen Kirche

Natürlich sind die eben erwähnten Spannungsfelder zwischen Pastoral und Kirchenrecht eher aus dem operationellen Blickpunkt der unmittelbaren pastoralen Handlungsebene Pfarrei vorgenommen worden. Aber für diese unmittelbare Pfarrei- oder Dekanats-ebene wie für die eher „strategische“ mittlere Ebene der Diözesen oder Bischofskonferenzen oder auch für die weltkirchliche Ebene (wo die unverzichtbaren allgemeinen „Konzernziele“ definiert werden) gelten durchgehende Reformanliegen, die dem Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils Rechnung tragen.

1. Kluft zwischen Kirchenrecht und Realität und zivilem Rechtsempfinden

Seit der Zeit des II. Vatikanischen Konzils hat sich in unseren Ländern die Situation und das Gesicht der katholischen Kirche in einem Ausmaß verändert, wie dies vor einem halben Jahrhundert undenkbar gewesen wäre. Es sei an die bewusstseinsmäßigen Durchbrüche des Konzils erinnert, die sich für die formal doch weitgehend gleichgebliebene Kirchenordnung nun als Spätzünder erweisen. Zu denken ist dabei an den Übergang von einer juri-

dischen und klerikalen Kirche zum Kirchenbild des „Volkes Gottes“ und der *Communio* der Glaubenden; die Betonung der Gleichwertigkeit aller Getauften und Gefirmten vor allen innerkirchlichen Unterscheidungen; die dynamisierende Sicht der Kirche als Sakrament der Einheit mit Gott als auch für die Einheit der Menschheit (LG 1); die Wiederentdeckung der charismatischen Kraft der Laien; die Entdeckung der Einheit in wesentlichen Glaubensfragen mit den anderen Kirchen und der Verantwortung für die Welt usw.

Diesem bewusstseinsmäßigen „Durchlauferhitzer“ entsprach auf der Ebene des kirchlichen und pastoralen Handelns eine ungemein vielfältige und bereichernde Zunahme an Engagement von Frauen und Männern in praktisch allen Sparten des diakonischen, liturgischen, katechetischen, therapeutischen, pädagogischen, pastoralen und theologischen sowie administrativen Wirkens der Kirche.⁸ In dieser Zeitspanne differenzierten sich die pastoralen Dienste, wie oben schon erwähnt worden ist. Eigens erwähnt werden muss der Aufbruch der Frauen und die feministische Diskussion.

Das Grundproblem, das m.E. zu einem entscheidenden Konfliktfaktor der Kirche geworden ist, liegt darin, dass sich auf der Ebene des Bewusstseins und auf der Ebene des Handelns und konkreten Tuns die kirchlichen Realitäten zum Teil radikal geändert haben; aber rechtlich gilt noch die vorkonziliare Kirchen-Ordnung. Das kanonisch-juristische Gewand der Kirche einerseits und ihre im Sinn des Konzils proklamierten und praktizierten „Ideale“ klaffen auseinander, ja widersprechen sich in pastoral relevanten Bereichen.

⁸ Hierzu differenzierter: L. Karrer, *Stunde der Laien*, a. a. O., 95–145, 232–281.

Das führt zur Not künstlicher Lösungen und zur Verzögerung der im Gefolge des Konzils erwachten innerkirchlichen Naherwartungen. De facto ist die Rechtstreue und korrekte Einhaltung des de jure Geltenden gar nicht mehr „machbar“. Verschärfend kommt hinzu, dass eine zentralistische Übersteuerung der Kirche und die neuentdeckte Bedeutung der Teilkirchen als Ortskirchen sich gegenseitig gleichsam „beißen“ müssen, ebenfalls die im Verlaufe der Geschichte erfolgte innerkirchliche Enteignung der Laien und deren „Aufwertung“ durch das Konzil. Die mangelnde Transparenz bei kirchlichen Prozessen und vor allem beim Nihil-obstat-Verfahren bei Berufungen von Theologie-Professoren/-innen etc. sind nicht nur theologisch obsolet geworden, sondern sind auch im Vergleich zum zivilen Recht in unseren Ländern nicht mehr zielführend und zum Teil menschlich unwürdig. Die Diskrepanz wird vor allem in einem ausgesprochen föderalistischen und demokratischen Land wie zum Beispiel in der Schweiz empfunden. Im Vergleich zu den anderen Teilkirchen kennt man in der Schweiz eine personell wie finanziell hohe Pfarrei-Autonomie, Pfarrwahl (mit Wiederwahl) und in den staatskirchenrechtlichen Gremien der sogenannten Kirchgemeinden das passive und aktive Wahlrecht von Mann und Frau etc. Insofern ist das zugegebenermaßen eigenwillige staatskirchenrechtliche Gewand in der Schweiz eine zuverlässigere Garantie für Gleichberechtigung, Mitsprache und Mitverantwortung und damit natürlich auch für die Haftbarkeit als das kanonische Recht.

Viele Elemente des Kirchenrechts haben gesellschaftlich ihre Plausibilität verloren. Und allen, denen Kirche am Herzen liegt, muss es weh tun, wel-

chen Glaubwürdigkeitsverlust dies der Kirche einträgt, auch wenn sie medial durchaus eine gute PR-Chance hat. Die Mechanismen der kirchlichen „Öffentlichkeit“ sind noch all zu sehr von defensiver Abschottung und vom geschlossenen hierarchischen System geprägt, als dass sie einem modernen Öffentlichkeitskonzept entsprächen, wonach zum Beispiel der öffentliche Diskurs auch von der Organisation verfassungsmäßig geschützt ist. Das Rätssystem, die Konferenzen (wie zum Beispiel der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen), Hilfswerke und Kirchenvolksbegehren oder die Versuche einer Tagsatzung in der Schweiz könnten erste Schritte in diese Richtung bedeuten.

Es ist ja nicht zu übersehen, dass die Identifizierung mit der Kirche beziehungsweise die Distanzierung über das „öffentliche“ Bild der Kirche entscheidend beeinflusst werden. Denn auch die kirchliche Rechtsordnung, in der sich die Kirche öffentlich vermittelt, ist ein Faktor ihrer Selbsterfahrung und ihres Selbstverständnisses. Somit definiert sie ihr Bild auf praktischem Wege nachhaltiger als über Doktrinen und Dekrete.

Zusammenfassend kann man sagen: Zur Zeit befinden wir uns in der Kirche in einem tiefgreifenden Bewusstseinsprozess, der uns gleichzeitig mit verschiedenen und widersprüchlichen Kirchenbildern konfrontiert. Das bedeutet fast zwangsläufig Konflikt und Streit mit mühevollen Spannungen. Diese Bewusstseinschübe werden dadurch verschärft, dass in der kirchlichen Organisation weiterhin die strukturellen kanonischen Bedingungen aus der Zeit vor dem Konzil herrschen, die in den letzten Jahren (durch den Vatikan) noch eher verstärkt worden sind. Dadurch fällt es der Kirche schwer, ein

dynamisch verantwortliches Verhältnis zur eigenen Herkunft (Tradition) und zu ihrer Sendung in der heutigen Zeit beziehungsweise zur aktuellen Kultur und zu den gesellschaftlich brisanten Herausforderungen zu finden.

2. Partizipatorische Strukturen in einer synodal verfassten Kirche

Diese üppige Vielfalt und die veränderte Bewusstseinslage verlangen aber nach einer entsprechend tauglichen Kirchenordnung, die die Dienste der Einheit mit der Partizipation der ehrenamtlich oder beruflich engagierten Frauen und Männer in der Kirche verbindet. Es genügt nicht, nur zu sagen, was die Laien tun dürfen und wer sie theologisch sind; vielmehr muss in der empirisch-sichtbaren Kirche auch institutionell definiert werden, wer sie sind. Das ist das Anliegen einer synodalen Kirchenordnung, in der auf allen kirchlichen Ebenen die Repräsentanz der Einheit im Glauben und Beten mit der Repräsentanz des Volkes Gottes aufeinander bezogen und aneinander gebunden wären. Dafür sind bis jetzt aber noch keine institutionellen Rahmenbedingungen vorgegeben, womit sich das Volk Gottes Gehör verschaffen und sich gehört wissen kann. Ein Ventil für diesen wachsenden Druck sind ohne Zweifel die Kirchenvolksbegehren, Petitionen und Protesterklärungen weit über den deutschsprachigen Raum hinaus. Es zeigt sich damit an, dass ein rein zentralistisches Definitionsmonopol in der Kirche differenziert wird und sich pluralisiert. Das Volk Gottes bekundet somit auch innerkirchlich seine Zurechnungsfähigkeit. Insofern muss sich die Kirche auch institutionell beziehungsweise kirchenrechtlich auf den Weg von Reformen begeben, damit

auch die empirische Kirche eine Zukunfts-Dynamik freisetzt. Sonst versteift sie sich auf reine Machtfragen.

Beim synodalen Kirchen-Modell handelt es sich um eine gegenseitige Verschränkung und Bindung der charismatischen und lebendigen Vielfalt (Basis!) mit den unverzichtbaren Diensten der Einheit auf allen kirchlichen Ebenen (hierarchische Dienste: Pfarrer, Bischof, Papst), deren Profil bei allem aktuellen Wandel zu betonen ist. – Wenn jedoch das hierarchische System als Einbahnweg von oben nach unten sich synodal differenzierte (und damit Gegenverkehr zuließe) und den Teilkirchen mehr Eigenverantwortung zugemutet würde, wäre das gerade eine Profiloggewinn für die Einheitsdienste auf allen Ebenen. Sie gewännen an praktischer Bedeutung.⁹

Die synodalen Formen einer („zukünftigen“) Kirchenordnung hätten demnach zwei unverzichtbaren Kriterien zu entsprechen: der Einheit (Communio) im Glauben an Jesus Christus und in den sakramentalen Ausdrucksformen einerseits und der konkreten Einbindung dieser wesentlichen Einheit in die Organisationsformen echter und repräsentativer Mitverantwortung der getauften und gefirmten Kirchenmitglieder auf lokaler, teilkirchlicher und auf gesamtkirchlicher Ebene andererseits.

Dabei geht es um die in den unterschiedlichen Bereichen und auf den verschiedenen Ebenen der Kirche auszuprobierenden synodalen Strukturen der Mitverantwortung, deren Zweipoligkeit einer doppelten Repräsentanz oder „Stimme“ entspräche: jener der Einheit (Kollegialität der Bischöfe) und jener der praktischen und kontextuellen Vielfalt. Praktisch würde das

⁹ Zur theologischen Begründung s. a. a. O., 281–296.

heißen, die Kirche als gegliederte Gemeinschaft oder Organisation so zu gestalten, dass die Verantwortung der „Basis“ und die Verpflichtung der Dienstträger/-innen in der Kirche gegenseitig aufeinander bezogen und bei Entscheidungen aneinander gebunden wären. Es sind somit polare Gemeindemodelle, diözesane und weltkirchliche Strukturen gemeint, in denen zum Beispiel der Pfarrer beziehungsweise der Bischof und die Pfarrei beziehungsweise die Diözese in ihrer jeweiligen unübertragbaren Eigenständigkeit aufeinander verwiesen und miteinander verknüpft sind. Die Gemeinde beziehungsweise das Bistum ist eigenständiges Subjekt und das durch Ordination oder Beauftragung übertragene kirchliche Amt in ihr versteht sich von seinem ekklesialen Dienst her. Es ist in diesem Sinn nicht das Produkt einer demokratischen Mehrheit noch einer monokratischen Kirchenleitung. Es ginge somit um eine polare beziehungsweise elliptische Wechselseitigkeit.

Die Institutionalisierung von Dialog und kommunikativen Gesprächsinstrumenten (im Sinne synodaler Strukturen) schaffte Raum dafür, dass Erfahrungen, Fragen und Kritik gegenseitig zum Schlüssel würden. Das würde Dezentralisierung bedeuten, was aber einer Kirchenleitung inhaltlich noch mehr Gewicht gäbe, denn Differenzierung ist kein Verlust des Einheitsdienstes, sondern funktionaler Gewinn für ihn und die Teilkirchen. Ein kirchliches Grundgesetz, das den Rahmen für kontextuelle Kirchenrechte böte, führte zu einer dynamischeren Kirchenordnung als eine zentrale Kirchenleitung, die zum Teil bis in die „strategische“ und operationelle Ebene hineinredet und blockiert.

Im Alltag des kirchlichen Lebens stehen doch zumeist viele Sachfragen, Personalentscheidungen, pastorale Prioritäten, situationsbezogene Entschlüsse, gesellschaftspolitische und soziale Beschlüsse sowie administrative und verwaltungstechnische Fragen an, die vom Sachverstand abhängig sind. Dafür braucht es entsprechende Kommunikations- und Informationsstrukturen, die zentral gar nicht sinnvoll zu steuern sind und ohne die es zu katastrophalen Ergebnissen geradezu kommen muss, wie die Praxis beweist. – Damit ist ein Plädoyer abgelegt für eine synodale Kirche, die die Vielfalt des christlichen und kirchlichen Lebens mit den unverzichtbaren Einheitsdiensten auf allen Ebenen verbindet und dadurch die strukturelle Trennung von Kirchenvolk und Klerus institutionell überwindet.

Der Dienst des Amtes wird keineswegs nivelliert, wohl aber praktisch und strukturell auf die Gemeinde beziehungsweise auf das Volk Gottes bezogen. Sein Sinn liegt zutiefst darin, nicht alles selber zu tun, *was* Kirche ausmacht, sondern dafür autoritativ und kompetent Sorge zu tragen, *dass* Glaube, Hoffnung und Liebe gelebt werden. Der Dienst des kirchlichen Amtes und der Kirchenordnung erfüllt sich in der Aufgabe dafür, *dass* Martyria, Liturgia und Diakonia vollzogen werden und *dass* dadurch Menschen zur Koinonia gesammelt werden und zur Gemeinschaft finden. Dafür hat das Kirchenrecht einen kommunikativen Rahmen zu sichern, vielleicht als gesamtkirchliches Grundgesetz, das in den Teilkirchen entsprechend angepasst wird, damit das pastorale Wirken atmen kann und dem Leben und der Glaubensfreude der Menschen dient.

EVA DRECHSLER

Zwischen gesellschaftlichem Anspruch und privater Religiosität

Zur Wahrnehmung kirchlicher Ordnung in der Gegenwart

Fast ausschließlich in Konfliktsituationen machen Christen Erfahrungen mit dem kirchlichen Rechtssystem. Nicht die mangelnde Plausibilität einzelner Normen führt zu einem wachsenden Unverständnis. Das institutionelle Selbstverständnis der Kirche steht vielmehr in einer Grundspannung zur gesellschaftlich verbreiteten Erwartung, dass Religion Privatsache und die Kirche eine religiöse Dienstleisterin sei. Unsere Autorin, Juristin und Theologin in Linz, fragt, ob die Kirche um ihrer Sache willen zeitgerechter handeln müsste. (Redaktion)

I. Der gesellschaftliche Anspruch der Kirche

1. Hat die Kirche zu viel Einfluss?

Eine Meinungsumfrage der Österreichischen Gesellschaft für Meinungsforschung, durchgeführt im Frühjahr 2001, ist geeignet, Kirchenvertretern sämtliche Illusionen über die Autorität kirchlicher Lehrmeinungen zu rauben; und alle Vorstellungen von der gesellschaftlichen Relevanz der Kirche in Österreich obendrein.¹ Zwar gehörten 1999 etwa 72,6 Prozent der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche an, 16,7 Prozent der Katholiken nahmen regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teil. Doch bei der Meinungsumfrage sprachen sich – trotz ent-

schiedener und einhelliger Ablehnung durch Kirche und Politik – 52 Prozent der Befragten für aktive Sterbehilfe aus.² 56 Prozent sind gegen verpflichtenden Religionsunterricht,³ 51 Prozent teilen die Auffassung, dass die Kirche in Zukunft weniger Einfluss in Staat und Gesellschaft haben soll; nur sechs Prozent wünschen mehr Einfluss.⁴ 75 Prozent der Befragten wollen die Beibehaltung der geltenden Fristenlösung beim Schwangerschaftsabbruch.

Auf einen gewissen Rückhalt bei den Österreichern insgesamt und damit auch bei ihren eigenen Gläubigen kann die Kirche hingegen bei folgenden Fragen vertrauen: 58 Prozent sind gegen die Gleichstellung von Lebensgemein-

¹ Erhebung des Meinungsforschungsinstitutes OGM (Österreichische Gesellschaft für Meinungsforschung) im Auftrag des Magazins „profil“. Befragt wurden 600 Personen über 18 Jahre zu den Bereichen Kirche, Sexualität, Drogen, Ausländer, Sterbehilfe, Strafrecht und staatlicher Einfluss auf die Wirtschaft. Zitiert nach profil Nr. 22 vom 28. 5. 2001, 18–25.

² Die Frage lautete: „Sind Sie dafür, dass jeder Einzelne auf eigenen Wunsch hin Sterbehilfe in Anspruch nehmen kann, oder sind Sie gegen diese Möglichkeit?“ Nur dreißig Prozent sprachen sich dagegen aus, 18 Prozent hatten keine Meinung dazu.

³ Frage: „Sollte es in der Schule verpflichtend einen Religionsunterricht geben, oder sollte die Entscheidung Eltern und Schülern überlassen sein?“

⁴ Frage: „Soll die Kirche in Staat und Gesellschaft in Zukunft mehr, gleich viel oder weniger Einfluss haben als heute?“ Vierzig Prozent sprachen sich für gleich viel Einfluss aus.

schaften homosexueller Paare mit der Ehe; 56 Prozent – 67 Prozent der Landbevölkerung, aber nur 47 Prozent der Städter – sprechen sich für eine staatliche Regelung der Ladenöffnungszeiten aus. Bei ihrem Eintreten für den freien Sonntag hat die Kirche damit immerhin eine solide Mehrheit hinter sich.⁵

2. Antworten auf gestellte und ungestellte Fragen

Bei anderen Themen ist die Meinung der Kirche ebenfalls durchaus gefragt, wenn auch am ehesten von Bevölkerungsgruppen, die sich einer diffusen Gefahr ausgesetzt fühlen; was sie sich von intensivem kirchlichem Engagement versprechen, bleibt unklar. Folgende Probleme wurden in den letzten Monaten aber wiederholt genannt: Massentierhaltung, Atomkraftwerke, Bioethik, Gentechnologie, Sterbehilfe, Eintreten für sozial Schwächere, Globalisierung, Wirtschaftsprobleme, Arbeitsplatzsorgen. Derartige Fragen wurden von einzelnen Bischöfen auch aufgegriffen, es fehlte nicht an Kommentaren und Stellungnahmen, die sich allerdings nicht selten durch mehr guten Willen als durch besondere Kompetenz auszeichneten.⁶ Offen bleibt die Frage, welche Kompetenz der Kirche überhaupt zuerkannt wird. Und in welcher Rolle sie auftreten soll – als moralische Autorität, auf die nicht nur von ihren Anhängern zu hören ist?⁷ Als klassische Non-Profit-Organisation, die keine finanziellen Interessen, sondern nur das Wohl der Menschen im Blick hat? Als öffentlich-rechtliche Körperschaft, deren Stimme

nicht übergangen werden kann? In jedem dieser Fälle liegt die Problematik darin, dass die Kirche offensichtlich nur auf Fragen antworten soll, die ihr gestellt werden. Das ist wohl auch der Hintergrund der Meinung, die Kirche solle in Zukunft weniger Einfluss in Staat und Gesellschaft haben. Ungefragte Einmischung ist nicht erwünscht.

3. „Gelegen oder ungelegen“

Nun muss in einer Demokratie, die auf Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit großen Wert legt, freie Meinungsäußerung selbstverständlich auch für Religionsgemeinschaften möglich sein. Doch ist damit zu rechnen, dass derartige Stellungnahmen von den Medien keineswegs unkommentiert transportiert werden und die Skala der Kommentare von anerkennender Zustimmung bis zur blanken Häme reicht. Dafür nur die Medien verantwortlich zu machen, hieße die Problematik verkürzen; es setzen auch Vertreter der Kirche durchaus auf Provokation und führen dann gern das Bibelwort von der Verkündigung des Wortes, sei es „gelegen oder ungelegen“ (Tim 4,2), als Rechtfertigung an. Dass ihre Äußerungen nur den persönlichen Anhängern gelegen kommen, sonst aber massiven Schaden anrichten und das öffentliche Ansehen der Kirche beeinträchtigen, wird ausgeblendet.

4. Die Ermutigung zum Rückzug

Die Verdrängung der Kirche als gesellschaftliche Kraft geht aber auch Hand in Hand mit einer Tendenz zum frei-

⁵ Frage: „Sollen die Ladenöffnungszeiten staatlich geregelt oder vollkommen freigegeben werden?“ 32 Prozent der Landbevölkerung, aber 51 Prozent der Städter waren für die Freigabe. Nur sehr wenige der Befragten hatten zu diesem Thema keine Meinung. Zum Themenbereich vgl. Eva Drechsler, Der bedrängte Sonntag – verraten oder einfach verkauft?, in: ThPQ 145 (1997) 363–375.

⁶ Theodor Herr, Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung. Paderborn 2001, 103–107.

⁷ Ebd. 98f.

willigen Rückzug aus jenen Feldern, in denen die handelnden Personen und Institutionen dem rauen Wind öffentlicher Kritik ausgesetzt sind, in den geschützten Bereich der privaten Religiosität. Frömmigkeit wird in der Kirche öfter eingemahnt als gesellschaftliches Engagement; die in einem bestimmten kirchlichen Trend liegenden verschiedenen Movimenti, Gruppen und Grüppchen setzen großteils auf Verinnerlichung, Spiritualität, Rückzug aus der lauten, kalten, konsumorientierten Welt – und falls sie in die Welt hinausstreben, dann nicht immer mit der offenen Deklaration ihrer Ziele.⁸

Spätes Symptom dieses teils historisch bedingten, teils aber auch selbst verordneten Rückzugs ist die Diskussion um die Theologie als an staatlichen Universitäten gelehrte Wissenschaft. Ist sie überhaupt eine Wissenschaft? Warum werden ihre Professoren nicht allein vom Staat nach dessen Kriterien und ohne Mitwirkung der Kirche bestellt?⁹ Oder – und das ist die Gegenposition, die jedoch letztlich zum gleichen Ergebnis, nämlich dem Exodus der Theologie führen könnte – soll Theologie nicht besser von der Kirche genau definierte Aufgaben für genau definierte Zwecke unter kirchlicher Aufsicht und Anleitung erfüllen, wofür eine staatliche Universität allerdings nicht der geeignete Rahmen sein kann?¹⁰

II. Wie wird Kirche wahrgenommen?

Nicht zuletzt aufgrund von Meinungsumfragen wie der eingangs zitierten

stellt sich die Frage, ob und wie die Kirchen – wobei es in diesem Fall vorrangig um die römisch-katholische geht – in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden.

1. *Abschied von der Macht*

Zunächst ist festzuhalten, dass „die Kirche“ als solche in einer Informationsgesellschaft, wie oben bereits angedeutet, durch das Auftreten und durch die Stellungnahmen einzelner Vertreter ins Blickfeld rückt. Man identifiziert sie mit ihren Exponenten, und Aversion gegen einen von ihnen kann den Austritt aus der Religionsgemeinschaft oder zumindest den Rückzug aus der aktiven Teilnahme bedeuten. Das entspricht dem allgemeinen Trend zur Skepsis gegenüber Institutionen; ob Partei, Gewerkschaft, Verein oder eben Kirche – die Treue der Anhängerschaft ist nicht selbstverständlich, das Verhältnis der Mitglieder zur Gemeinschaft vielmehr ambivalent und leicht lösbar.

Die Kirche ist auch kein Machtfaktor mehr. Hielt sie im Mittelalter noch Kaiser und Reich eisern im Griff, so zerbrach dieser Machtanspruch seit der Reformation in immer kleinere Teile. Manchmal konnte dem Machtverlust für einige Zeit und in einigen Regionen scheinbar erfolgreich begegnet werden, das Bündnis von Thron und Altar, die Unterstützung bestimmter Herrscher oder Gruppen versprach Festigung und Sicherheit. Dennoch wurde die Trennung von Kirche und Staat allmählich unaufhaltsam, der weitgehende Rückzug in spirituelle Reservate irreversibel.¹¹

⁸ Ebd. 108f.

⁹ Stefanie Rotermann, Wozu (noch) Theologie an Universitäten? (TuP B 9), Münster 2001, 74–76, 88.

¹⁰ Ebd. 45–72.

¹¹ Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit. (Salzburger Hochschulwochen 2000) Innsbruck 2000, 34–37.

2. Rechtssystem oder Vereinsvorschrift?

Religion ist heute keine Staatsaffäre, sondern Privatsache.¹² Das heißt selbstverständlich nicht, dass sie keine öffentliche Bedeutung hätte; wohl aber, dass ihre umfangreichen Rechtsvorschriften für den Staat nur insofern relevant sind, als er seine Beziehungen zu Religionsgemeinschaften im Rahmen des Staatskirchenrechts auf verschiedenen rechtlichen Ebenen regelt. Dabei hat sich der Staat aber an den Interessen und am Wohl der Staatsbürger zu orientieren. Ob und wie weit diese die rechtlichen Regeln ihrer Religionsgemeinschaften befolgen, ist nicht seine Angelegenheit. „Der Staat kann und darf keinen Einfluss auf die religiösen Überzeugungen und die Religionspraxis seiner Bürger haben. Er ist religiös neutral, die Einzelnen sind in ihren religiösen Aktivitäten vor dem Staat geschützt. Im *grundrechtlichen Sinn* ist Religionsfreiheit die *Freiheit des individuellen Gewissens gegenüber staatlicher Bevormundung*.“¹³ Doch gibt es noch andere Ebenen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche: „Der Staat fördert die pluralen Interessen seiner Bürger um deren Freiheit und Selbstverwirklichung willen, und er hat die religiösen Interessen seiner Bürger auch und gerade im Hinblick auf eine umfassende (positive) Religionsfreiheit zu unterstützen. Durch deren Förderung stellt der Staat erst die Bedingung für eine adäquate Grundrechtsverwirklichung her.“¹⁴

Seit sich der Staat gegenüber den Religionsgemeinschaften weitgehend neutral verhält, hat das Kirchenrecht für den Einzelnen in seiner Rolle als Staats-

bürger die Bedeutung verloren. Er ist in ein staatliches Rechtssystem einbezogen, das seine öffentlichen und privaten Rechtsstellungen und Rechtsgeschäfte regelt, ihm Schutz gegen Übergriffe gewährt, aber auch Verstöße gegen die Normen mit Sanktionen belegt. Supranationale Normen nimmt der Bürger wohl kaum auf der Ebene des Kirchenrechts wahr, sondern viel eher als Bestimmungen der Europäischen Gemeinschaft – Vorschriften, die sein Leben entscheidend beeinflussen, kommen nicht mehr aus Rom; sie kommen aus Brüssel.

Ist es aber tatsächlich leicht vorstellbar, dass sich der Angehörige einer spirituell ausgerichteten Gesinnungsgemeinschaft als Adressat einer weitgehend vertikal ausgerichteten Rechtsordnung, deren Normen einige tausend Canones umfassen, begreift? Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft fällt in den Bereich privater Religiosität, ist Bestandteil des Privatlebens, so wie beispielsweise die Zugehörigkeit zu einem Verein, der übrigens, was Anwesenheitspflicht oder Ausschluss bei Nichtzahlung des Mitgliedsbeitrages und vereinsschädigendem Verhalten anbelangt, oft wesentlich schneller und rigorosere reagiert. Dementsprechend empfinden die Mitglieder die weithin unbekannt kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht als verpflichtende Normen, sondern eher als Vorschriften in einem privaten Bereich – angesichts des geringen Bekanntheitsgrades, ihrer Sanktionslosigkeit oder auch der Wirkungslosigkeit vorhandener Sanktionen werden sie je nach Grad der Bindung, die

¹² Vgl. Ingolf U. Dalferth, Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie, in: ThPQ 149 (2001), 284–297.

¹³ Ebd. 288f.

¹⁴ Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Religion und Kirche im Verfassungsstaat, in: ThPQ 145 (1997) 339–348, 346.

oft über ein nebelhaftes, von Gewohnheit und Rücksichtnahme auf Nahestehende dominiertes Gefühl kaum hinausgeht, befolgt, gebrochen oder ignoriert. Der Austritt aus der Kirche fällt vielen nicht allzu schwer; oft genügt ein minimaler Anlassfall. Das Informationsdefizit oder auch Desinteresse ist so groß, dass derartige Anlassfälle in einer der Kirchen regelmäßig auch Austritte bei anderen unbeteiligten Konfessionen nach sich ziehen.

III. Konfliktfelder

Dennoch ist unbestritten, dass die Kirche Normen braucht, die ihrer Selbstorganisation, der Lenkung ihrer Mitglieder, der Aufrechterhaltung ihrer Funktionen, der Durchführung ihrer vielfältigen Aufgaben, der Wahrung ihrer Kontinuität, dem Schutz vor Willkür dienen sollen. Die Frage, ob das Kirchenrecht einen Schutzmantel für die Schwachen oder eine Zwangsjacke in der Hand der Mächtigen darstellt,¹⁵ ist um eine zweite zu erweitern: Ob es als Skelett,¹⁶ also als überaus wichtige innere Stütze, unumgänglich notwendig für die Aufrechterhaltung des lebendigen Organismus Kirche ist oder ob gute Haltung und Stabilität nicht nach der Weise eines Korsetts erzwungen werden: Nämlich durch massiven Druck von außen, der die Frischluftzufuhr zugunsten der makellos ordentlichen Fassade, des schönen Scheins drastisch reduziert. Dabei ist außerdem festzuhalten, dass von den Gläubigen zwischen lehramtlichen Äußerungen und kirchenrechtlichen Bestimmungen meist nicht unterschieden wird.¹⁷ Eini-

ge Konfliktfelder, die zum Teil in genau dieser Grauzone der Erkenntnis liegen, zeichnen sich aber deutlich ab.

1. Die Spannung zwischen generell-abstrakter Norm und konkretem Schicksal

Die römisch-katholische Kirche erhebt nicht nur gesellschaftlichen Anspruch, sondern auch jenen der Universalität. Sie begreift sich als weltumspannende Gemeinschaft mit dem Auftrag, das Evangelium „allen Völkern“ (Mt 28,19f) zu verkündigen. Selbstverständlich transportiert sie das Kirchenrecht, das die authentische und geordnete Erfüllung ihres Auftrages ermöglicht und garantiert, ebenfalls in alle Weltgegenden. Dabei wird die zentralistische Komponente ungleich stärker betont als die Möglichkeit, durch ein überzeugend gestaltetes Ortskirchenrecht auf gewachsene Strukturen, Auffassungen, Traditionen und Entwicklungen einzugehen. Andererseits wäre es ein zumindest fragwürdiger Vorgang, für eine bestimmte Kultur maßgeschneiderte Regelungen wiederum auf die Gesamtkirche zu übertragen. Mit gutem Grund stimmten die Apostel ihre Besuche und ihre Briefe auf die jeweilige Gemeinde und ihre Situation genau ab. Das eurozentrische, nach wie vor stark vom antiken Römischen Recht geprägte System ist aber auch unter den europäischen Rechtsordnungen ein Fremdkörper, weil es zahlreiche im staatlichen Bereich längst selbstverständliche Entwicklungen nicht oder nur ansatzweise rezipiert hat.

Dieses Festhalten an Strukturen und Vorschriften, die in der staatlichen

¹⁵ Vgl. den Beitrag von *Sabine Demel*, Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen? Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren, in diesem Heft.

¹⁶ *A. Scheuermann*, Die Rechtsgestalt der Kirche, in: *Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen*. Würzburg 1978, 77.

¹⁷ *Demel*, 4f.

Rechtsordnung, in welche der Gläubige ja gleichzeitig eingebunden ist, keine Entsprechung haben oder im Widerspruch dazu stehen, löst Verständnislosigkeit aus. Als Staatsbürger mag er Gesetzen und Vorschriften mit Misstrauen begegnen – aber er hat, mag es ihm nun mehr oder weniger bewusst sein, an ihrer Erzeugung als Wähler zumindest indirekt mitgewirkt. Beim Kirchenrecht besteht diese Möglichkeit nicht. Gesellschaftliche Entwicklungen gehen teils spurlos an diesem vorüber, teils wird ihnen mit großer Verspätung Rechnung getragen. Das konkrete Schicksal findet kaum Berücksichtigung, der konkrete Mensch steht vor einem Monolith, der sich als erratischer Block erweist – in ferner Zeit geformt und transportiert und seitdem unverrückbar an seinem Platz. Schon kleine Erosionsvorgänge brauchen endlos lange. Selbstverständlich kann ein derartiges Gebilde in die Umwelt integriert und im Normalfall beinahe vergessen werden; aber bei mancher Gelegenheit wird man an seine Existenz erinnert.

2. *Das verweigerte Ritual*

Es sind häufig Gelegenheiten, die man auf den ersten Blick durchaus nicht mit gesetzlichen Vorschriften in Verbindung bringt – umso schmerzlicher ist der unvermutete Zusammenprall. Was Angehörige einer Religionsgemeinschaft von dieser heute oft erwarten, sind nämlich keine Vorschriften, sondern hilfreiche Rituale; am besten mit festlichem Charakter, unter Einbeziehung von Familien und Freunden. Die liebevoll gestaltete Taufe, Erstkommunion und Firmung oder Konfirmation, eine Trauung, an die man sich gern erinnert, ein würdiges Begräbnis für Menschen, die einem nahegestanden sind – das ist die anerkannte Kompe-

tenz der Kirche, von ihr werden die entsprechenden Dienstleistungen verlangt und erwartet.

Selbstverständlich stellen diese Anlässe auch große pastorale Chancen dar; sie bringen Menschen in die Kirche, die ihr sonst relativ fern stehen und nicht zu den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern zählen. Zeremonien dieser Art sind, vom ökonomischen Standpunkt aus betrachtet (und dieser ist keineswegs zu vernachlässigen), nicht selten die einzigen Gegenleistungen, die für die Zahlung des Kirchenbeitrages in Anspruch genommen werden. Dann aber, gerade im Augenblick einer asymptotischen Annäherung an die eigene Glaubensgemeinschaft, hören zu müssen, dass man aufgrund seiner Lebensumstände von der Kirche für ein Patenamnt nicht akzeptiert wird, nicht kirchlich getraut werden kann, dass dem übermütigen Kind die Firmung verweigert, dem nahen Verwandten kein kirchliches Begräbnis zugestanden wird – das kann Verletzungen verursachen, die nicht selten zum endgültigen Bruch führen oder zumindest zu heftigen Klagen über den uneinsichtigen Bischof oder Pfarrer und das unbarmherzige Kirchenrecht.

Denn Rituale sind unverzichtbar, auch wenn sie nicht als das Sichtbar- und Öffentlichwerden privater Religiosität interpretiert werden können; verweigert sie die Kirche, so wird nach Ersatz gesucht. Die „Jugendweihe“, in DDR-Zeiten erfunden, wird auch heute noch anstelle der Konfirmation zelebriert, die Trauung braucht mehr an Glanz und Segen, als das nüchterne Standesamt zu bieten vermag, und der Prunk, der bei religionsfreien Begräbnis- und Einäscherungsritualen entfaltet wird, erreicht bisweilen byzantinische Dimensionen. Ein weites Feld öffnet sich,

das die Kirche aufgrund ihrer rechtlich verankerten Überzeugungen und Lehren brach liegen lassen muss – und auf ihm tummeln sich viele, die es eben nicht so genau nehmen, vom modernen Druiden bis zum professionellen Grabredner.

3. Kirchenrecht und Pfarrgemeinde

Die Grenzen, die das Kirchenrecht zieht, mögen aus der Sicht der Amtsträger noch so wichtig und bedeutsam erscheinen: Aus der Perspektive der Betroffenen werden sie nicht selten als Schikane empfunden. Gefragt sind weder Norm noch Sanktion, sondern am ehesten noch der Ermessensspielraum. Wo aber hört dieser auf, und wo fängt die Willkür an, die Gegenspielerin des so oft als unflexibel und hart empfundenen Rechtes? Und setzt dieses nur dem unbotmäßigen Laien, nicht auch dem Pfarrer Grenzen, der in seiner Gemeinde Spaltung und Unfrieden verursacht, anstatt ausgleichend und einigend zu wirken?

Fallweise, wenn auch selten, ist die Versetzung eines Pfarrers oder zumindest der Versuch einer Versetzung nicht mehr zu umgehen. Der Vorgang erweist sich als mühevoll und schmerzlich, spaltet die betroffene Gemeinde vorübergehend noch stärker als zuvor und hinterlässt Wunden und Narben, die nur langsam heilen. Ohne die objektiven Normen des Kirchenrechts ließe sich die Situation überhaupt nicht bereinigen, weil jeder Schritt von den jeweiligen Gegnern als Willkürakt verstanden würde. So gerät jedoch anstelle der handelnden Personen die Rechtsordnung in die Schuss-

linie: „Als von den Bürgerinnen und Bürgern in Direktwahl bestätigter Bürgermeister bin ich jedenfalls froh, als Teil eines demokratisch aufgebauten Systems mein Amt ausüben zu dürfen und nicht dem mittelalterlichen Kirchenrecht mit seinen Strukturen und Entscheidungsritualen hinter verschlossenen Türen ausgesetzt zu sein. Als Jurist musste ich auch Kirchenrecht studieren und weiß, wovon ich rede“, lautete der offizielle Kommentar zu einem derartigen Problem.¹⁸

4. Ehrenamt und Bevormundung

Einen weiteren kritischen Punkt stellt das ehrenamtliche Engagement der Gläubigen dar. Zunächst überrascht der Umfang der Leistungen, die hier erbracht werden, und die steigende Bereitschaft dazu. Eine Untersuchung der Wirtschaftsuniversität Wien¹⁹ zeigt auf, dass 1982 fast 59 Prozent der österreichischen Bevölkerung zwischen 16 und 75 Jahren ehrenamtlich tätig gewesen waren, im Jahr 2000 jedoch nur noch 51,1 Prozent, die im Durchschnitt 5,07 Wochenstunden investierten (1982 waren es 6,22 Stunden). Das ist ein massiver Rückgang, der sich besonders in den wichtigsten Bereichen Nachbarschaftshilfe und soziale Dienste auswirkt. Lediglich bei den religiösen Diensten, die sich bei der Erhebung als klassische Frauenbereiche erwiesen, stieg die Zahl der Ehrenamtlichen von 389.624 auf 576.433 Personen (Maximalvariante der Hochrechnung), die auch noch mehr Zeit, nämlich 2,88 anstelle von 1,67 Wochenstunden, aufwendeten – das bedeutet 47.959 „Fiktive Ganztags-tätige“.²⁰

¹⁸ Herbert Sperl in: Gemeindebrief Leonding. Nachrichtenblatt der Stadtgemeinde Leonding, 31. Jg., Folge 147/Februar 2001, 3.

¹⁹ Christoph Badelt/Eva Hollerweger, Das Volumen ehrenamtlicher Arbeit in Österreich. Working Paper No. 6 der Abteilung für Sozialpolitik, Wien 2001, 6ff.

²⁰ Ebd. 11, 15–17.

„Auffallend ist die Zunahme des ehrenamtlichen Engagements im Bereich der religiösen Dienste. Das Volumen hat sich mehr als verdoppelt“, merken die Verfasser an. Generell nimmt ehrenamtliche Arbeit im Rahmen von Organisationen zu (im informellen Bereich geht sie zurück). „Besonders stark trifft dies auf Aktivitäten im Bereich der religiösen Dienste zu, was noch genauer zu hinterfragen sein wird. Für eine solche starke Veränderung gibt es auf den ersten Blick kaum eine plausible Erklärung. Die Entwicklung der Kirchenmitgliedschaften würde wohl eher Gegenteiliges erwarten lassen“, kommentiert die Studie.²¹

Immer stärker – nicht nur in den „religiösen Diensten“ – wird die Bereitschaft, an inhaltlich genau definierten und zeitlich begrenzten Projekten mitzuarbeiten. Hingegen nimmt die Zahl der ehrenamtlichen Tätigen, die jahrelang und für zahlreiche Aufgaben verfügbar sind, deutlich ab. Wird die Bedeutung ehrenamtlicher Arbeit, ohne die sie längst nicht mehr auskommen könnten, von den kirchlichen Amtsträgern aber entsprechend geschätzt? Nimmt beispielsweise das Kirchenrecht die Herausforderung wahr, den kostbaren Schatz zu würdigen und zu fördern? Geht die Anerkennung über das übliche „Vergelt's Gott“ und eine gelegentliche nette Geste hinaus, so sehr diese auch geschätzt werden mag?²²

Die Bevormundung durch die geweihten (und manchmal auch andere

hauptamtliche) Vertreter der Kirche ist ganz einfach vorhanden, da mag noch so viel und so schön über das gemeinsame Priestertum aller Getauften, das Volk Gottes und die Auferbauung der Gemeinde geredet werden. Selbstverständlich kann es nicht der Sinn ehrenamtlicher Tätigkeit sein, persönliche Meinungen und Willkür an die Stelle kirchenrechtlicher Normen zu setzen; die offizielle Beauftragung ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist durchaus sinnvoll. Dass aber beispielsweise das Wahlergebnis eines qualifizierten Gremiums der Katholischen Aktion der Bestätigung durch den Bischof bedarf (im besten Fall eine Formsache, bisweilen aber eine Machtdemonstration im missbrauchten Schatten des Kirchenrechts), dass jeder gewissenhaft vorbereitete und von einer Mehrheit getragene Beschluss eines Pastoralrates, Pfarrgemeinderates oder anderer Gremien erst gilt, wenn der zuständige Amtsträger das letzte Wort gesprochen hat – das wirkt nicht motivierend.²³ Es lässt den Eindruck entstehen, dass die Kirche den Einsatz ehrenamtlicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen als Ergänzung und Nothilfe zwar akzeptiert, aber misstrauisch, halbherzig und weil es eben nicht anders geht. „Kirche erscheint auch nach dem Konzil häufig nach innen und nach außen weniger als Volk Gottes, denn als eine von oben nach unten durchstrukturierte Größe, in der die Oberen ihre Macht verteidigen und die >Laien< weithin von der Verantwortung ausgeschlossen sind.“²⁴

²¹ Ebd. 19.

²² *Eva Petrik*, Als ehrenamtliche Funktionärin in der Kirche, in: ThPQ 142 (1994) 165.

²³ Vgl. dazu *Leo Karrer*, *Ius sequitur vitam*. Pastoral in der Spannung zwischen Realität und Kirchenrecht, in diesem Heft.

²⁴ *Peter Neuner*, Die Stellung des Laien in einem sich wandelnden Kirchenbild, in: *Sabine Demel* (Hg.), *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*. Regensburg 2001, 35–56, 51.

5. *Die Spannungen unter den hauptamtlichen Mitarbeitern der Kirche*

Dieser Eindruck verstärkt sich noch auf der hauptamtlichen Ebene, wo die sogenannten Laien(theologen und -innen) nach kirchlichen Vorgaben ausgebildete Experten sind und dennoch vom Kirchenrecht in die Schranken gewiesen, mit Verboten belegt und an Tätigkeiten gehindert werden, die sie sehr wohl ausfüllen könnten.²⁵ „Eine klerikale und zentralistische Monokultur führt ins gesellschaftliche Abseits. So stellt sich die Frage, ob die Kirche mit Hilfe dieser neuen theologischen, pastoralen und katechetischen Potentiale ihren ungeheuren Wirklichkeitsverlust und die versäumte Realitätsnähe wird korrigieren können, um in einer individualisierten Welt und hochdifferenzierten Gesellschaft präsent und wirksam sein zu können. Gerade die Lientheologen und -theologinnen bringen doch Voraussetzungen mit, um die innerkirchliche Pluralität zu differenzieren und theologisch zu vermitteln sowie zwischen gesellschaftlichen Fragen und kirchlicher Diskussion zu dolmetschen und die Funktion des Brückenbaus wahrzunehmen.“²⁶

6. *Zwischen Sorge und Gleichgültigkeit*

Noch immer kann die Kirche also darauf bauen, dass sich unter ihren Mitgliedern eine Vielzahl von engagierten, informierten, religiös gebildeten und spirituell interessierten Menschen befindet. Andererseits nimmt im Verhältnis die Zahl der sogenannten Taufscheinchristen, der Ritualkonsumenten und gelegentlichen Passanten zweifellos zu. Die Kirche erreicht diese mehr

oder weniger entfremdeten Angehörigen – Gläubige wäre schon zu hoch gegriffen – nur fallweise; andererseits tut sie sich gerade mit den engagierten und daher kritischen Gläubigen, zum Beispiel Theologen und Theologinnen, besonders schwer.

Kann aber als Idealbild des modernen Christen wirklich der gehorsame, zahlende, nichts (soweit es von der kirchlichen Obrigkeit kommt) hinterfragende Gottesdienstbesucher gelten? Die Gefahr wird auch heute noch vor allem in der Häresie und im Ungehorsam gewittert; aber sie kommt vielleicht aus einer ganz anderen Richtung, in die ungern geschaut wird: aus einer uferlosen Gleichgültigkeit nämlich, die auf dem Weg des geringsten Widerstandes amöbenhaft dahingleitet. Ihr ist weder mit frommen Worten noch mit offiziellen Lehrmeinungen und schon gar nicht mit Normen und Sanktionen beizukommen.

IV. Ausblicke

1. *Die unbewegliche Riesin in der mobilen Gesellschaft*

Wie kann die Kirche mit den immer schneller ablaufenden Veränderungen in der Gesellschaft auch nur einigermaßen Schritt halten, ohne ihren Auftrag zu verleugnen oder ihre Identität zu verlieren? Wie kann sie auf das höchst unterschiedliche Entwicklungsniveau und Entwicklungstempo verschiedener Staaten reagieren, in denen sie präsent ist? Noch hat sie längst nicht alle Ideen des Zweiten Vatikanischen Konzils umgesetzt; aber die Zeit des Konzils gehört bereits einer vergangenen Epoche an.

²⁵ Reinhold Sebott, Braucht die Kirche ein Recht?, Leutesdorf 2001, 37f.

²⁶ Leo Karrer, Aufbruch der Laien in der Kirche, in: Demel (Hg.), Mehr als nur Nichtkleriker, 115–136, 132f.

Innerhalb weniger Jahrzehnte haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa völlig verändert. Die traditionelle, stabile Familie, differenzierte Rollenbilder von Männern und Frauen, feste Vorstellungen vom Verhalten Jugendlicher und junger Erwachsener, die Einteilung in Stände, denen der Einzelne angehört, berufliche Kontinuität, das Konzept der Einbindung in eine Pfarre, das auf einem hohen Grad an Sesshaftigkeit beruht – sie alle werden von der Kirche teils noch immer vorausgesetzt, teils als Ideal betrachtet und in Normen, Richtlinien, lehramtlichen Äußerungen und Kommentaren von Amtsträgern angeführt. Aber all dies hat etwas von der zwecklosen Unheimlichkeit einer Geisterbeschwörung an sich.

Die Familien sind kleiner geworden und haben entscheidend an Stabilität verloren; es ist abzusehen, dass in den Großstädten bald die Hälfte der Ehen scheitern wird. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern gestalten sich wesentlich partnerschaftlicher; gleichzeitig wird auf die Bedürfnisse und Wünsche der Kinder, sofern sie nicht mit Konsumgütern zu befriedigen sind, wenig Rücksicht genommen. Die ältere Generation will ihre Jahre nicht mit dem Hüten der Enkelkinder verbringen, kann sich ihrerseits aber auch nicht auf die Pflegedienste der berufstätigen Kinder (vorwiegend: Töchter) verlassen. In vielen Familien werden – aufgrund der inkompatiblen Arbeits- und Schulzeiten und wohl auch wegen des fehlenden Interesses und der intrafamiliären Sprachlosigkeit – gemeinsame Mahlzeiten zu seltenen Ereignissen, die wie Feiertage und Ferien ein gewaltiges Konfliktpo-

tential in sich tragen. Freie Gestaltung der Lebensführung und Selbstverwirklichung werden groß geschrieben, eine etwas wehleidig anmutende Beschäftigung mit sich selbst auch – die Basis, auf der von der Fitnesswelle über die Wellness-Versessenheit bis zum Esoterikboom viele Gewächse gedeihen. Die „Erlebnisgesellschaft“ ist zum Schlagwort geworden. Viele Phänomene, mit denen die Menschen konfrontiert sind, ohne sie in ihrer Komplexität wirklich verstehen zu können, erscheinen als Bedrohung – die unaufhaltsame Globalisierung etwa oder undurchschaubare technische Entwicklungen.

Hochgradige Mobilität und Flexibilität werden erwartet, ständiges Weiterlernen und Umdenken, die Bereitschaft zum Berufs- und Ortswechsel. Die „Patchwork-Identität“ ist ebenso zum Schlagwort geworden wie die „Bastel-Mentalität“ im spirituellen Bereich.²⁷ Auch loyale Katholiken ärgern sich nicht lange über einen ungeeigneten Pfarrer, sie nehmen einfach am Gottesdienst einer anderen Gemeinde teil. Auch engagierte Gläubige können sich mit manchen kirchlichen Gesetzen, Lehrmeinungen und Entscheidungen nicht identifizieren.

Die Kirche steht den Veränderungen nicht nur mit Skepsis, sondern teilweise mit fassungslosem Unverständnis gegenüber. Angesichts der Überalterung des Klerus, besonders in den höheren Dienstgraden, ist das nicht erstaunlich, aber dennoch kontraproduktiv. Die sentimentale Beschwörung der Dreißiger-, Fünfziger und Sechzigerjahre des 20. Jahrhunderts mit ihrem religiös geprägten Lebensstil hilft nicht weiter – die ärmlich, aber reinlich gekleidete Familie mit den

²⁷ Heribert Wahl, Seelsorge in der Individualisierungsfalle? Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne, in: Erich Garhammer (Hg.), Zielsicher und menschenoffen. Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge. Regensburg 2001, 59–85.

vielen Kindern, die vor dem gemeinsamen Essen lauthals betet und sich den Sonntag ohne Gottesdienstbesuch gar nicht vorstellen kann, steht auf der umfangreichen Roten Liste der vom Aussterben bedrohten katholischen Lebensformen.

2. Raum anbieten und Zugänge offenhalten

Die Chance der (Orts-)Kirche liegt vielleicht darin, mündigen Christen Hilfestellung bei einem gesellschaftlichen Engagement zu bieten, das zwar seine Quellen in einer reflektierten persönlichen Religiosität hat, über diese aber hinausgeht und anderen Menschen zugute kommt. Sie kann, ohne sich sofort mit der Beantwortung ungestellter Fragen einzumischen, als Forum für konkrete, überschaubare, zeitlich begrenzte Projekte dienen – mögen sie nun eine Personengruppe, eine Pfarrgemeinde, die Diözese oder ein besonders interessantes Thema betreffen.

Vielleicht werden ihr dann wieder Fragen gestellt und ihre Antworten wenigstens reflektiert.

In einem Raum, in dem es nicht um Normen und Lehrmeinungen, sondern um vernünftige Regeln des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens geht, könnte sie ihre soziale und spirituelle Kompetenz von der besten Seite präsentieren – und sich selbst als Gemeinschaft, in der eine selbstverständliche, geräuschlose Ordnung die Kreativität ihrer Mitglieder begünstigt und fördert, die Macht der Stärkeren eindämmt und Willkür verhindert. Kirche um der Menschen willen, Kirche bei den Menschen, wo immer und wie sie auch sein mögen, geachtet und geschätzt, weil sie eine verlässliche Anwältin der Mühseligen und Beladenen ist – könnte sie nicht eher gesellschaftlichen Anspruch und private Religiosität unter ihrem Dach vereinen und der Verkündigung ihrer Botschaft so weit besser dienen als das „Haus voll Glorie“?

SABINE DEMEL

Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen?

Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren des kirchlichen Rechts

Will das Kirchenrecht seine Funktion innerhalb der Glaubensgemeinschaft erfüllen, steht es vor einer doppelten Herausforderung. Es soll einerseits gutes Recht sein, das anwendbar ist, durchgesetzt werden kann und insofern für alle Betroffenen einen verlässlichen Handlungsrahmen sicherstellt. Es muss aber andererseits auch dem besonderen Charakter der Kirche entsprechen und dem Anspruch des Glaubens genügen. Im Blick auf diese Erwartungen fragt die Regensburger Professorin für Kirchenrecht nach den Chancen und Gefahren des kanonischen Rechts. (Redaktion)

Wo man geht und steht, ständig stößt man in der katholischen Kirche auf irgendwelche Vorschriften – so empfinden es zumindest viele Christinnen und Christen. Und viele davon wirken auf sie kleinlich, unverständlich und/oder hinderlich für das Leben aus dem Glauben. Zu denken ist hier zum Beispiel an die Vorgaben für die Predigt von Laien, den Einsatz von Mädchen als Ministrantinnen, die Feier von ökumenischen Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen, den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen, die Gestaltung von Diözesansynoden, die Schwangerschaftskonflikt-Beratung, die Verpflichtung zum Treueeid. Dass solche Vorschriften daher oft nicht eingehalten werden, verwundert nur wenige. Dagegen löst die Tatsache, dass diese Verstöße gegen die gesetzte Ordnung weitgehend ungeahndet bleiben, sehr wohl immer wieder Erstaunen aus. Wie können erst strenge Regelungen erlassen und nicht selten mit schweren Strafdrohungen versehen werden, wenn dann ihre Übertretungen doch gänzlich folgenlos bleiben? Will man das Recht nicht konsequent durchsetzen? Kann man es

nicht? Oder muss man es gar nicht? Werden die Rechtsbestimmungen aus Überzeugung missachtet? Deren Existenz als unwichtig abgetan? Oder lediglich aus Unwissenheit heraus nicht befolgt? Was davon ist mit dem Wesen, mit dem Sinn und Zweck von (kirchlichem) Recht vereinbar? Und wo ist der Punkt erreicht, an dem (kirchliches) Recht ad absurdum geführt wird, weil es nicht mehr Schutz und Sicherheit gewährt, sondern genau dem Gegenteil, nämlich der Willkür und Macht des Stärkeren, Vorschub leistet?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt von einem Bündel von Voraussetzungen und Vorentscheidungen ab, die im Folgenden aufgezeigt und in ihren Konsequenzen bedacht werden.

1. Aufgabe und Funktion von Recht

Gäbe es den Menschen nicht, gäbe es weder Recht noch Moral; denn Recht und Moral gibt es nur, weil sie dem Menschen mit Hilfe von Normen den Rahmen abstecken wollen, innerhalb dessen er sich als Person beziehungsweise in seiner personalen Natur als Freiheitswesen selbst verwirklichen

kann und soll. Der Mensch ist also Ursprung wie auch Zielpunkt von beiden. Betrachtet man nun die spezielle Funktion von Recht, so besteht diese darin, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu regeln, näherhin die hier auftretenden Schuld- und Konfliktsituationen soweit einzudämmen, dass das für den Menschen als Gemeinschaftswesen notwendige Miteinander möglich wird. Deshalb gibt es überall dort, wo Menschen in einer Gemeinschaft leben, eine Rechtsordnung, die das Mindestmaß an Miteinander festlegt, damit die Gemeinschaft als Ganze wie auch in ihrer Eigenart bestehen und funktionieren kann. Dementsprechend hat Recht die Aufgabe, den für jedes Gemeinschaftsglied geltenden Rahmen abzustecken, innerhalb dessen es sich so in Freiheit selbst verwirklichen kann und soll, ohne den gleichen Anspruch einer anderen Person beziehungsweise der Gemeinschaft zu verletzen. „Recht sichert die Freiheit, begrenzt aber auch diese Freiheit am Recht des anderen und am Anspruch der Gemeinschaft.“¹ Das heißt, durch Recht soll eine Friedens- und Freiheitsordnung *der* Gemeinschaft und *für* die Gemeinschaft geschaffen werden, weil erst auf der Grundlage von Frieden und Freiheit die Ausrichtung auf ein Ideal erfolgen und so etwas wie eine Tugend- und Wahrheitsordnung entstehen kann.

2. Die Eigenart des kirchlichen Rechts

Wer die Rechtsordnung einer Gemeinschaft verstehen will, muss Ursprung, Sinn und Zweck der betreffenden Gemeinschaft kennen. Denn durch das

Recht soll ja gerade das Zusammenleben der Menschen so geregelt werden, dass die Eigenart der jeweiligen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht und bewahrt wird. Folglich ist es Aufgabe des Rechts der katholischen Kirche, das Zusammenleben der Kirchenglieder so zu ermöglichen und zu garantieren, dass es dem Wesen der katholischen Kirche entspricht. Was heißt das genauerhin? Wesen der katholischen Kirche ist es, nicht nur eine rein menschliche oder rein göttliche Gemeinschaft zu sein, sondern beides zusammen, sowohl eine innerweltliche Gemeinschaft von Menschen wie auch die von Gott gegründete Heilsgemeinschaft, also die Gemeinschaft von Gott und den Menschen. So wie Jesus Christus zugleich Gott und Mensch war, so ist auch seine Kirche analog göttlich und menschlich, hat auch sie eine göttliche und menschliche Natur zugleich. Und wie die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi nicht nebeneinander existieren, sondern eine einzige Wirklichkeit bilden, so auch die göttliche und menschliche Natur der Kirche. Das II. Vatikanische Konzil hat diesen schwierigen Sachverhalt in folgende Worte gekleidet: „... die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes verglichen. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlös-

¹ A. Scheuermann, Die Rechtsgestalt der Kirche, in: Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen, Würzburg 1978, 69–82, 71.

lich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (Lumen Gentium 8,1).

Was folgt aus dieser Wesensbestimmung der katholischen Kirche für ihre Rechtsordnung? Sie muss einerseits die typischen Kennzeichen jeder Rechtsordnung haben, um der menschlichen Wirklichkeit der Kirche gerecht zu werden; sie muss aber andererseits zugleich auch mehr haben als das, was jede Rechtsordnung ausmacht, um auch der göttlichen Wirklichkeit der Kirche Rechnung zu tragen. Daher muss kirchliches Recht der kirchlichen Gemeinschaft eine Friedens- und Freiheitsordnung geben, die so gestaltet ist, dass sie dem Heilsereignis in, seit und durch Jesus Christus gerecht wird. Kirchenrecht muss somit eine Ordnung sein, die – wie es Papst Johannes Paul II. formuliert hat – „der Liebe, der Gnade und dem Charisma Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gemeinschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert“.² Anders ausgedrückt: Kirchenrecht ist das Recht „einer die irdische Wirklichkeit zwar erfassenden, sie aber zugleich transzendierenden und von daher in ihrer Wesensart bestimmten Gemeinschaft“.³ Kirchliches Recht verdankt sich dem geschichtlichen

Heilsereignis Jesu Christi und steht daher in dessen Dienst der Heilungsvermittlung. Sicherlich kann Kirchenrecht „das Heil nicht selbst vermitteln – dieses ist ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes –, doch kann und muss es dazu beitragen, dass die Kirche ihre Identität wahrt, ihrem Ursprung in Jesus Christus treu bleibt und sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht verschließt“.⁴ Daher hat das Kirchenrecht wie jedes Recht das Nahziel, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit im Zusammenleben der Kirchenglieder zu gewährleisten. Allerdings ist dieses Nahziel kein Selbstzweck, sondern stets Mittel zum Zweck beziehungsweise immer auf das letzte Ziel hingeeordnet, nämlich dem Heil der Seelen zu dienen.⁵ In diesem Sinn kann das Kirchenrecht durchaus als „Instrument des Geistes Christi“⁶ bezeichnet werden; denn es soll „ein Hinweis auf den Geist der Kirche sein, aber ihn nicht selbst aussagen; es soll die christliche Sittlichkeit und das Gewissen des einzelnen fördern, aber nicht bis in das letzte Detail regeln“.⁷

3. Die Dauerkrise des Kirchenrechts als Hindernis für den Glauben

Angesichts der wichtigen Aufgabe und Funktion von Recht an sich und von Kirchenrecht im Besonderen stellt sich nun in verstärktem Maße die Rückfra-

² Johannes Paul II., Apostolische Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ vom 25. Januar 1983, lat.-dt., in: CIC/1983, IX–XXVII, XIX.

³ B. Primetshofer, Recht, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, hg. v. H. Rotter/G. Virt, Innsbruck-Wien 1990, 634–641, 640.

⁴ P. Krämer, Kirchenrecht, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, hg. v. Görres-Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1987, 435–440, 440.

⁵ Vgl. L. Müller, Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 1999, 328.

⁶ P. Gradauer, Das Kirchenrecht im Dienst der Seelsorge, in: ThPQ 125 (1977), 55–65, 57.

⁷ Gradauer, Das Kirchenrecht 57.

ge: Warum sind dem Phänomen Kirchenrecht nur wenige Augen, Ohren und Herzen zugeneigt? Warum wird Recht in der Kirche immer wieder als Gegensatz zu Freiheit, Liebe und Barmherzigkeit gesehen und deshalb zumeist als Zwangsjacke in der Hand der Mächtigen statt als Schutzmantel für Frieden und Freiheit empfunden? Warum werden kirchenrechtliche Vorschriften und pastorales Handeln einander gegenübergestellt? Mehrere, ganz unterschiedliche und voneinander unabhängige Gründe sind hierfür ausschlaggebend:

Ein erster Grund ist die grundsätzliche Ablehnung von Recht insgesamt. Oftmals wird in der Kirche jede Form von Recht abgelehnt mit dem Hinweis auf das biblische Wort, dass der Geist Gottes weht, wo er will (Joh 3,8) und in seiner Entfaltung nicht durch rechtliche Vorschriften behindert werden dürfe.⁸ Was ist zu dieser Grundhaltung zu sagen? Es sind einige Rückfragen zu stellen, für die es keine plausiblen Antworten gibt, nämlich: Nach welchen Kriterien ist der Geist Gottes vom Zeitgeist oder von menschlichem Eigensinn zu unterscheiden? Wie ist der Gefahr entgegenzuwirken, dass unter Berufung auf den Heiligen Geist jede logische und sachlich begründete Argumentation abgelehnt wird, wo doch der Mensch auch und gerade dann zum Denken und Urteilen aufgerufen ist, wenn Gott zu ihm spricht?⁹ Und wie sind jene biblischen Zeugnisse zu bewerten, in denen Jesus Christus

den Grundstock des Rechts in der Kirche legt, indem er die Lehre und Leitung in menschliche Hände übergibt (Mt 16,18f; 18,18)? Zusammenfassend ist dieser prinzipiell rechtsfeindlichen Haltung entgegenzuhalten: „Das Wesen der Kirche ist nicht nur gefährdet durch Paragraphen, sondern auch durch eine Schutzlosigkeit, die sie der Willkür und dem Belieben der Parteien aussetzt. Daher darf die Betonung der Spiritualität auch nicht dazu missbraucht werden, anstehende Fragen des Rechtes beziehungsweise der Strukturen als theologisch unangemessen zu bezeichnen. In einer Kirche, die sich als sakramentales Miteinander von göttlichem und menschlichem Element versteht, hat sowohl der geistlich-theologische Blick wie auch der soziologisch-juridische Blick sein Recht. Und das Recht muss allen Seiten gerecht werden.“¹⁰

Ein zweiter Grund liegt in der Verschiebung der Sachprobleme auf die rechtliche Ebene. Kirchenrechtliche Vorschriften werden oft als Sündenbock und Prügelknabe für das dahinterstehende Glaubens- und Lehrgebäude der katholischen Kirche hergenommen. „Vieles, was am Erscheinungsbild der Kirche Anstoß erregt, [wird] nicht der Dogmatik und dem darauf gründenden hierarchischen System [angelastet], sondern dem Kirchenrecht... An der konkreten Rechtsgestalt der Kirche glaubt man sich stoßen zu dürfen, nicht jedoch an der Ideologie, welche sie hervorbringt.“¹¹

⁸ Vgl. R. Potz, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen*, Wien 1978, 160.

⁹ Vgl. R. Heinzmann, *Widerspruch als Loyalität. Gegen die Resignation in der Kirche*, in: *Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche*, hg. v. J. Gründel u.a., Regensburg 1993, 97–116, 103.

¹⁰ B. Körner, *Das Papstamt aus römisch-katholischer Perspektive. Grundentscheide – Spielräume – Chancen*, in: *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis*, hg. v. S. Hell und L. Lies, Innsbruck 2000, 147–166, 165.

¹¹ J. Neumann, *Vorwort zu seinem Lehrbuch: Grundriss des katholischen Kirchenrechts*, Darmstadt 1981.

So gesehen sind kirchenrechtliche Vorschriften viel öfter als vermutet Opfer und nicht Täter.¹² Klassische Beispiele hierfür sind die beiden Glaubenssätze von der Unfehlbarkeit des Papstes im Lehren und der Unauflöslichkeit der Ehe, die immer wieder Unmut hervorrufen. Dieser reagiert sich an der kirchenrechtlichen Konkretisierung dieser Glaubenssätze ab, statt deren theologisch-dogmatische Grundlagen in Angriff zu nehmen. Müsste Kirchenrecht nicht so oft als Bauernopfer der Theologie erhalten, könnte auch seine eigentliche Funktion deutlicher erkannt werden.

Einen dritten Grund stellt die Tatsache dar, dass Recht in der Kirche vielfach in einem verkürzten Sinn verstanden, interpretiert und angewendet wird. Und genau darin liegt die Hauptgefahr für jedes Recht und insbesondere für das Recht in der Kirche. Ausmaß und Auswirkungen solcher Verkürzungen werden vielfach unterschätzt. Im Grunde genommen sind sie nämlich die Hauptursache für die Skepsis, Ablehnung und Gleichgültigkeit, die jedem Recht und erst recht dem Recht in der Kirche entgegengebracht werden. Wann ist eine Verkürzung des Rechts gegeben? Zumindest zwei Verkürzungen treten immer wieder auf:

a) Eine maßgebliche Verkürzung von Recht stellt die mangelnde Unterscheidung zwischen Recht und Gesetz dar. Recht wird oft einfach mit Gesetz gleichgesetzt. Doch zum Recht gehört mehr als nur das Gesetz; „Gesetze [sind] nicht das Recht schlechthin ..., sondern seine vornehmliche Erkenntnisquelle“.¹³ Ferner sind auch Gesetze

nicht das Primäre, nicht Ursache, sondern vielmehr das Sekundäre, Folge einer – zumindest lebendigen – Rechtsordnung.¹⁴ Demzufolge kann und darf rechtliches Handeln auch nicht nur auf Buchstabengerechtigkeit und Gesetzesgehorsam reduziert werden; rechtliches Handeln verlangt vielmehr, nicht nur auf den Wortlaut eines Gesetzes zu achten, sondern mit Hilfe von übergeordneten Rechtsprinzipien wie Gerechtigkeit, Rechtssicherheit und Zweckmäßigkeit den Sinn des Gesetzes auf die konkrete Situation anzuwenden. Nur unter Beachtung von übergeordneten Rechtsprinzipien kann vermieden werden, was bereits im frühen römischen Recht in den Grundsatz gekleidet worden ist: *Summum ius est summa iniuria* – höchstes Recht ist höchste Ungerechtigkeit.¹⁵ Und nur so, also nur mit Hilfe von übergeordneten Rechtsprinzipien, kann die Rechtsordnung den Anforderungen des Lebens entsprechend fortentwickelt werden. Schließlich kann auch nur so Recht eine lebendige Ordnung bleiben, die im Dienst des Menschen steht und nicht umgekehrt den Menschen zu ihrem Diener macht.

b) Eine weitere rechtliche Verkürzung ist die Handhabung des Kirchenrechts als das Recht einer rein innerweltlichen Rechtsgemeinschaft. Doch Kirchenrecht ist mehr als eine nur menschliche Gemeinschaftsordnung; es steht auch und vor allem im Dienst der kirchlichen Heilssendung.

Dieser Doppelcharakter von Kirche wird aber bei der Interpretation und Anwendung der kirchlichen Gesetze oft ausgeblendet; Kirchenrecht wird

¹² Vgl. Potz, Die Geltung 163.

¹³ Müller, Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht 306.

¹⁴ Vgl. ebd. 309f.

¹⁵ Vgl. Cicero, De officiis I, 33.

wie jede andere Rechtsordnung verstanden, ausgelegt und angewendet, während die notwendige Überprüfung der kirchlichen Rechtsnormen auf ihre theologische Legitimität unterlassen wird, das heißt es werden weder die theologischen Grundlagen noch die theologischen Grenzen der kirchlichen Rechtsnormen aufgezeigt. Doch kann die Eigenart des Kirchenrechts nur dann zum Tragen kommen, wenn stets danach gefragt wird, welches theologische Anliegen hinter den Rechtsbestimmungen steht und ob dieses theologische Anliegen durch die konkreten Rechtsnormen hinreichend zum Tragen kommt oder ob diese oder jene Rechtsnorm im Interesse der Theologie verändert werden muss. Natürlich müssen solche Überlegungen nicht bei jedem kirchlichen Lebensbereich im gleichen Ausmaß angewendet werden und auch nicht bei jeder Einzelnorm erfolgen. Hier gibt es eindeutig ein qualitatives Gefälle. Das zeigen folgende Beispiele: So ist etwa das kirchliche Verfassungs-, Verkündigungs- und Sakramentenrecht wesentlich mehr auf seine theologischen Grundlagen und Grenzen zu befragen als etwa das kirchliche Vermögens- und Prozessrecht. Andererseits ist zum Beispiel die vermögensrechtliche Grundnorm, dass alle Gläubigen „verpflichtet sind, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolats und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem

Dienst Stehenden notwendig sind“¹⁶, theologisch wichtiger als die Einzelnorm aus dem Verkündigungsrecht, derzufolge „zur Predigt vor Ordensleuten in ihren Kirchen oder Kapellen ... die Erlaubnis des nach Maßgabe der Konstitutionen zuständigen Oberen erforderlich [ist]“¹⁷. Generell ist aber festzuhalten: Nur wenn die kirchlichen Gesetze kontinuierlich im größeren Zusammenhang der Sendung der Kirche gestellt und auf ihre theologische Sinnhaftigkeit hin überprüft werden, ist Recht nicht primär ein rekonstruierendes, sondern auch ein gestaltendes Element,¹⁸ hinkt Recht nicht nur der Wirklichkeit hinterher, sondern kann auch den Lebensprozess der Kirche aktiv mitvollziehen und Entwicklungen in der Kirche aktiv mittragen.¹⁹ Nur durch die theologische Überprüfung kann sichergestellt werden, dass alle kirchlichen Gesetze wenigstens mittelbar im Dienst an der Sendung der Kirche stehen und nicht zu einer unsachgemäßen Verrechtlichung des kirchlichen Lebens beitragen.²⁰

Wo eine Dauerkrise gegeben ist, besteht auch die Chance, Kriterien zu entwickeln und Voraussetzungen zu schaffen, um diese zu bewältigen.

4. Rahmenbedingungen für ein Kirchenrecht als Hilfe für den Glauben

Sinn und Zweck eines kirchlichen Gesetzes ist es, allen Gliedern der Kirche in verbindlicher Weise mitzuteilen,

¹⁶ c. 222 § 1 iVm. c. 1261 § 2 CIC (= Codex Iuris Canonici; Kirchliches Gesetzbuch aus dem Jahr 1983).

¹⁷ c. 765 CIC.

¹⁸ Potz, Die Geltung, 268.

¹⁹ Vgl. H. Müller, Das Gesetz in der Kirche ‚zwischen‘ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug – Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft, München 1978, 4f.

²⁰ Vgl. Müller, Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht 330.

durch welches Verhalten sie in der Regel der Auferbauung der kirchlichen Gemeinschaft dienen beziehungsweise schaden.²¹ Tatsache ist aber, dass diese positive Funktion von kirchlichen Gesetzen nur sehr selten erkannt wird; die meisten kirchenrechtlichen Vorschriften werden oft gerade nicht als Hilfe zur Auferbauung der kirchlichen Gemeinschaft gesehen, sondern als starr und unflexibel empfunden, als lebensfern und „unfähig, den vielfältigen, höchst unterschiedlichen Situationen und der konkreten Lebenswirklichkeit gerecht zu werden“.²² Um diese Kluft zwischen Zielvorgabe und Ergebnis zu überwinden, sind mehrere Faktoren notwendig, die alle miteinander in Verbindung stehen:

In einem ersten Schritt müssen die beliebten Gegensätze überwunden werden, wonach es entweder eine Liebes- oder Rechtskirche gibt, wonach entweder aus Barmherzigkeit oder nach dem Gesetz, entweder aus Überzeugung oder aus Gehorsam gehandelt wird. Denn das Gegenteil von Rechtskirche ist nicht die Liebes-, sondern die Unrechtskirche, das Gegenteil von Gesetz nicht die Barmherzigkeit, sondern die Willkür. Dass Liebe und Recht, Gesetz und Barmherzigkeit keine Gegensätze sind, sondern vielmehr zusammengehören, hat schon Thomas von Aquin in der treffenden Sentenz zum Ausdruck gebracht: „Recht und Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit!“ Allerdings bleibt Thomas von Aquin bei dieser Aussage nicht stehen, sondern fährt fort: „Aber

Barmherzigkeit ohne Recht ist Anarchie und Willkür“.²³ Das heißt also: Recht und Barmherzigkeit beziehungsweise Liebe gehören zusammen, weder das eine noch das andere für sich allein genommen kann dem Menschen gerecht werden. Diese positive Grundhaltung zum Phänomen des Rechts ist die Voraussetzung für alle weiteren Rahmenbedingungen.

In einem zweiten Schritt ist sowohl von den kirchlichen Amtsträgern wie auch von allen Gläubigen viel stärker als bisher die katholische Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes (Lumen Gentium 12) auch im Rechtsleben der Kirche anzuwenden. Denn die Tatsache, dass keineswegs nur die kirchliche Autorität mit dem Geist der Wahrheitsfindung begabt ist, sondern alle Glieder der Kirche unter der Verheißung dieses Geistes stehen, muss für das Rechtsleben in der katholischen Kirche zumindest zwei Konsequenzen haben:

Zum einen können und dürfen kirchliche Gesetze nicht im Alleingang von oben nach unten erlassen werden, sondern nur in Rückbindung an die Überzeugung und das gelebte Recht der kirchlichen Gemeinschaft. Zum anderen haben die Gläubigen das Recht und die Pflicht, sich nicht einfach blind den von der kirchlichen Autorität angeordneten Gesetzen zu unterwerfen, sondern diese in einem aktiven Akt der Einsicht in das Gebotene anzuerkennen und in verantwortetem Gehorsam zu befolgen oder nach kritischer Prüfung aus Überzeugung beziehungs-

²¹ Vgl. Müller, *Das Gesetz in der Kirche* 9.

²² W. Kasper, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen*, in: *Iustitia in caritate*. FS E. Rössler, hg. v. R. Puza/A. Weiß, Frankfurt a. M. 1997, 59–66, 59.

²³ Thomas von Aquin in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium 5,7.

weise verantwortetem Ungehorsam abzulehnen.²⁴ Ein recht verstandener Rechtsgehorsam bedeutet somit nicht einfach unkritische Annahme jeder Vorschrift, sondern eine kreative Auseinandersetzung mit der Vorschrift unter dem Aspekt der höheren Gerechtigkeit. Voraussetzung dafür ist natürlich, dass der/die Gläubige „eine entsprechende Offenheit und Wahrnehmungsbereitschaft für das [hat], was wirklich notwendig erscheint.“²⁵ Werden demzufolge Gesetze nicht nur vereinzelt, sondern von der Mehrheit der Gemeinschaft befolgt oder abgelehnt, ist das als eine Art gelebter Rechtsakt zu verstehen, der im Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Getauften mit ureigenen Geistesgaben gründet.²⁶ Oder anders gesagt: Die Rezeption eines Gesetzes bringt „wirksam die gemeinsame Überzeugung der kirchlichen Gemeinschaft zum Ausdruck, dass die erlassene Vorschrift ihrer Zielsetzung entspricht. Umgekehrt ist aber auch die Ablehnung eines Gesetzes als Ausdruck der geistlichen Kompetenz des vom Charisma belebten Zeugnisses der kirchlichen Gemeinschaft zu werten, als Ausdruck dafür, dass die disziplinäre Weisung, die ergangen ist, nicht mit den Lebensgewohnheiten und Vorstellungen des

christlichen Volkes übereinstimmt, dass sie nicht eine Hilfe zur Verwirklichung der kirchlichen Zielsetzung darstellt. In der Zurückweisung eines Gesetzes liegt die öffentliche Erklärung, dass das Gesetz nicht jene Qualitäten besitzt, die es nach der in der Kirche geltenden Rechtslehre auszeichnen soll.“²⁷

Ehrlicher Weise muss allerdings an dieser Stelle ein- und nachgehakt werden. Denn dieses für das Rechtsleben notwendige wechselseitige Zusammenspiel von Autorität und Gemeinschaft der Gläubigen ist im kirchlichen Gesetzbuch kaum rechtlich abgesichert, sondern allein vom guten Willen der Autorität abhängig. Überhaupt gibt es im kirchlichen Gesetzbuch keinerlei Rechte gegen die kirchliche Autorität, auf die sich die Gemeinschaft oder der/die Einzelne berufen könnte. „Das wäre aber wichtig nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Institution selbst, dass sie durch interne Kritik vor Erstarrung und Verknöcherung bewahrt wird. Gerade die institutionell gesicherte Freiheit ermöglicht und fördert die Kreativität der Mitglieder. ... Diese institutionell verankerte Sicherheit, nicht auf den guten Willen der Autoritätsträger angewiesen zu sein, ist ein Ziel des modernen Autono-

²⁴ In c. 212 §1 CIC, der von der Gehorsamspflicht in der Kirche handelt, ist dementsprechend auch nicht nur einfach von der christlichen Gehorsamspflicht die Rede, sondern die Forderung nach dem christlichen Gehorsam ist hier vielmehr verbunden mit dem Hinweis, diesen „im Bewusstsein der eigenen Verantwortung“ zu leisten. Damit ist der christliche Gehorsam klar von einem blinden und erzwungenen Gehorsam, von einem Kadavergehorsam abgegrenzt und als ein reifer beziehungsweise mündiger und vernünftiger Gehorsam charakterisiert, der in Freiheit angenommen und verantwortet wird. Reife, Mündigkeit und Vernünftigkeit verlangen ein erhebliches Maß an Urteilsvermögen wie auch an Zivilcourage. Denn die Wahrnehmung der Verantwortung, das heißt die gewissenhafte Prüfung ohne subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei, kann unter Umständen nicht zu dem gewünschten Gehorsam, sondern im Gegenteil zu einem Ungehorsam und Widerstand führen; vgl. K. Hilpert, Gehorsam. II. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 4 (1995), 360–362, 362.

²⁵ J. Gründel, Autorität und Gehorsam. Theologisch-ethische Perspektiven mündigen Christseins, in: Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche, hg. v. J. Gründel u.a., Regensburg 1993, 73–96, 80.

²⁶ Müller, Das Gesetz in der Kirche 9f.

²⁷ Ebd. 10.

miestrebens, begründet in der Personwürde. Es stünde der Kirche gut an, solche ‚rechtsstaatlichen‘ Sicherungen auch in ihre eigene institutionelle Verfasstheit zu integrieren.“²⁸ Denn schließlich ist der Mut zu einem verantworteten Ungehorsam notwendig, um der nun folgenden dritten Rahmenbedingung Rechnung tragen zu können.

In einem dritten Schritt sind die drei typisch kirchlichen Rechtsprinzipien der Dispens, der kanonischen Billigkeit und der Epikie zur Kenntnis zu nehmen und konsequent anzuwenden. Sie sind elastische beziehungsweise dynamische Rechtsprinzipien für jene Situationen, in denen die notwendigerweise abstrakt und allgemein gültigen Rechtsvorschriften mehr schaden als nützen beziehungsweise mehr Ungerechtigkeiten als Gerechtigkeit nach sich ziehen. Mit ihrer Hilfe soll jedem einzelnen Menschen in seiner konkreten Lebenssituation des Alltags nicht Buchstabengerechtigkeit, sondern höhere Gerechtigkeit gewährt werden. Was besagen diese drei Prinzipien?

a) Die Dispens (cc. 85–93 CIC)

Vom lateinischen Verb „pendere“ abgeleitet, gründet das Rechtsinstitut der Dispens auf der Vorstellung einer Waage, wohl der Waage der Göttin Iustitia (= Gerechtigkeit), die für den Menschen das Schicksal abwägt. Im geltenden Recht gibt es einen eigenen Abschnitt über die Dispens, der die cc. 85–93 umfasst. Demzufolge beinhaltet das Prinzip der Dispens, dass die zuständige kirchliche Autorität (= in der Regel der Diözesanbischof, in Ausnahmefällen der Papst beziehungsweise der Apostolische Stuhl) für eine Ein-

zelperson die Verpflichtungskraft eines kirchlichen Gesetzes aufheben kann. Damit aber die Dispens nicht zu willkürlichen Bevorzugungen führt, darf sie nur erteilt werden, wenn sie für das geistliche Wohl der betroffenen Person notwendig oder förderlich erscheint beziehungsweise das Einhalten eines bestimmten Gesetzes dieser Person Unrecht, Schaden oder einen schweren Nachteil zufügen würde. Am häufigsten kommt die Dispens im Bereich des Eherechts vor: beispielsweise die Dispens vom Eehindernis des fehlenden Mindestalters für eine kirchliche Eheschließung (c. 1083), der Religionsverschiedenheit (c. 1086) oder der Blutsverwandtschaft ab dem dritten Grad der Seitenlinie (c. 1090). Die Dispens bezieht sich immer auf das Zusammenwirken von Amtsträger und einzelner Gläubiger.

b) Die kanonische Billigkeit

Im Gegensatz zur Dispens gibt es im CIC keinen eigenen Abschnitt über die kanonische Billigkeit (= *aequitas canonica*). Sie wird darin nur an verschiedenen Stellen eingefordert, aber nicht erläutert.²⁹ Die kanonische Billigkeit hat nicht wie die Dispens das Zusammenwirken von Amtsträger und einzelner Gläubiger im Blick, sondern die Entscheidung des Amtsträgers. Sie fordert von ihm, bei der Rechtsfindung und Rechtsanwendung die örtlichen, zeitlichen und persönlichen Umstände der und des Einzelnen zu berücksichtigen, um dem beziehungsweise der Gläubiger eine höhere als die reine Buchstabengerechtigkeit widerfahren zu lassen. Bemerkenswerterweise wird in c. 221 § 2 als Grundrecht jedes, jeder

²⁸ W. Kerber, Autonomiestreben und Vorbehalte gegenüber Institutionen, in: Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche, hg. v. J. Gründel u. a., Regensburg 1993, 51–72, 68.

²⁹ cc. 19, 122, 221 § 2, 271 § 3, 686 § 3, 702 § 2, 1148 § 3, 1446 § 2, 1752 CIC.

Gläubigen festgehalten, dass alle Gerichtsurteile in der katholischen Kirche nicht nur nach Recht, sondern auch nach Billigkeit gefällt werden müssen. Strafmildernde oder gar strafbefreiende Urteile sind Paradebeispiele für die kanonische Billigkeit.

c) Die Epikie

Streng genommen ist Epikie kein rechtliches, sondern ein moralisches Prinzip. Denn Epikie ist die Tugend der Gewissensselbständigkeit. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass der Begriff der Epikie im CIC nicht vorkommt. Dennoch spielt die Epikie seit eh und je auch in der Rechtsanwendung eine große Rolle. Hier meint sie nämlich die Anforderung an die und den Einzelnen, situations- und sachgerecht zu entscheiden, eventuell auch gegen das gesetzte Recht. Adressat der Epikie ist also nicht der Amtsträger oder das Zusammenwirken von Amtsträger und Gläubigen, sondern der Gläubige und die Gläubige selbst. Die Epikie richtet an sie den Appell, eigenständig die Entscheidung zu treffen, inwieweit das konkrete Gesetz für sie oder ihn gilt. Der Gedankengang, der bei der Anwendung der Epikie gilt, lautet: Wenn der Gesetzgeber all die Umstände des konkreten Falles gekannt hätte, hätte er ihn von der konkreten Gesetzesverpflichtung ausgenommen. Insofern kann die Epikie auch als die „Korrektur eines Gesetzes“ verstanden werden. Allerdings darf diese Korrektur nicht nach irgendwelchen Kriterien, sondern muss nach denen des Gesetzgebers erfolgen, das heißt das Gesetz wird in der konkreten

Situation so verbessert, wie es der Gesetzgeber getan hätte, wenn er selbst da gewesen wäre. Zielpunkt der Epikie ist also nicht ein Handeln gegen Recht und Gesetz, sondern ein Handeln nach bestem Wissen und Gewissen, unabhängig vom jeweiligen Gesetz beziehungsweise über das jeweilige Gesetz hinaus.³⁰

Mit Hilfe dieser drei elastischen beziehungsweise dynamischen Rechtsprinzipien wird bereits ein Teilaspekt der nächsten und letzten Rahmenbedingung verwirklicht.

In einem vierten Schritt ist den verschiedenen Ebenen des Rechts hinreichend Rechnung zu tragen. Die konkrete Rechtsvorschrift, das konkrete Gesetz ist stets mit den übergeordneten Rechtsprinzipien der höheren Gerechtigkeit, der sogenannten Metaebene des Rechts und des Kirchenrechts in Verbindung zu bringen. Konkret bedeutet dies: Eine rein positivistische Rechtsanwendung, die nur und direkt den Buchstaben des Gesetzes befolgt, greift viel zu kurz. Vielmehr ist eine präpositive Rechtsanwendung notwendig, die prüft, ob der Wortlaut des Gesetzes den übergeordneten Rechtsprinzipien entspricht wie dem Frieden und der Freiheit, aber auch der Gerechtigkeit, Rechtssicherheit und Zweckmäßigkeit sowie dem Wohl der Gemeinschaft und des/der Einzelnen. Je nach dem Ergebnis der Prüfung wird dann ein verantworteter Gehorsam beziehungsweise Ungehorsam geleistet. Speziell im Kirchenrecht muss aber der präpositiven Rechtsanwendung noch die theologische Rückbindung vorgeschaltet werden, muss noch

³⁰ Vgl. dazu G. Virt, Die vergessene Tugend der Epikie, in: *Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antworten der Theologie*, hg. v. Th. Schneider, Freiburg i. Br. 1995, 267–283; ders., *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Mainz 1983.

eine weitere Metaebene des Rechts, nämlich die theologische Grundlegung des Gesetzes beachtet werden. Deshalb kann hier gleichsam von einer theologisch rückgebundenen präpositiven Rechtsanwendung gesprochen werden. Sie versucht, konsequent dem theologischen Fundament des Kirchenrechts dadurch gerecht zu werden, dass jede Rechtsvorschrift an den zentralen Glaubensüberzeugungen und Lehren der katholischen Kirche gespiegelt und überprüft wird wie zum Beispiel an den Glaubenslehren von der Kirche als Heilsgemeinschaft Gottes und der Menschen, vom Glaubenssinn aller Gläubigen, vom gemeinsamen und besonderen Priestertum. Werden dabei theologische Fragwürdigkeiten oder Widersprüche festgestellt, sind diese im Sinne der Theologie zu lösen. Erst die theologisch rückgebundene Gesetzesvorschrift wird mit den übergeordneten Rechtsprinzipien, also der Metaebene des Rechts konfrontiert. Gegebenenfalls sind im Anschluss daran für die konkrete Situation die theologischen Rechtsprinzipien der Dispens, kanonischen Billigkeit oder Epikie anzuwenden. Langfristig sind gesetzliche Verbesserungsmöglichkeiten und Reformmodelle zu entwickeln, indem zum Beispiel bestehende Gesetze geändert, gestrichen oder auch neue hinzugefügt werden.

5. Die Frage nach der Durchsetzbarkeit von (kirchlichem) Recht

Ziel jeder Rechtsordnung ist es, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Als personale Tugend beinhaltet die Gerech-

tigkeit „nicht bloß, das Gerechte zu tun, sondern es aus einer bestimmten Gesinnung heraus, nämlich deshalb zu tun, weil es gerecht ist, und nicht etwa deshalb, weil man andernfalls bestraft oder sozial gemieden würde“.³¹ Wäre das nicht allgemeine Überzeugung in Gesellschaft und Kirche, hätte es zum Beispiel wenig Sinn, weiterhin an der Formulierung von Menschenrechten festzuhalten. Denn deren „Missachtung kann vom Völkerrecht nur in seltenen Fällen mit Sanktionen belegt werden. Die Durchsetzungsmöglichkeit der Menschenrechte hat mit ihrer inhaltlichen Normierung und der Plausibilität ihrer Notwendigkeit nicht Schritt halten können.“³² Dennoch fühlt sich die Mehrheit der Menschen, Völker und Staaten an die Beachtung der Menschenrechte gebunden. Diese Tatsache ist ein eindrucksvoller Beleg dafür, dass das Recht „in den entscheidenden Stunden nur vom sittlichen Impuls getragen [wird]. Vom Sittlichen her erhält es die drängende und überzeugende Kraft. ... Eine auf sich allein angewiesene Rechtsordnung könnte zwar mit rechtlichem Zwang, sofern die Machtmittel ausreichen, sich durchsetzen. Von einem lebenden Recht könnte aber keine Rede sein. Ein in sich isoliertes Recht wäre nicht mehr als eine stets auswechselbare Ordnung, die nur solange Geltungskraft besitzt, als Autorität und Macht sie gewährleisten.“³³

Eine Rechtsordnung, die als reine Zwangsordnung verwirklicht wird, hat also keinen dauerhaften Bestand. Allerdings gilt auch umgekehrt: Eine Rechtsordnung ohne jegliche Zwangs-

³¹ O. Höffe, Moral und Recht. Eine philosophische Perspektive, in: *StdZ* 198 (1980), 111–121, 120.

³² F. Wolfinger, Die Religionen und die Menschenrechte. Eine noch unentdeckte Allianz, München 2000, 11.

³³ K. Peters, Recht und Sittlichkeit, in: *IkZ Communio* 1 (1972), 341–354, 346.

mittel kann ebenso wenig langfristig bestehen. Denn die grundlegenden Werte und Güter einer Gemeinschaft können nur dann durch das Recht geschützt werden, wenn die Rechtsgemeinschaft fähig ist, gegen deren Missachtung wirkungsvoll vorzugehen. Zwar muss es Ziel jeder Rechtsgemeinschaft sein, dass ihre Gesetze nicht nur aus Angst vor Strafe eingehalten werden, sondern auch aus freier Einsicht in deren Sinnhaftigkeit. Doch darf die Verbindlichkeit der gesetzlichen Vorschriften nicht von der individuellen Einsicht in deren Sinnhaftigkeit abhängig gemacht werden, sondern muss durch die Androhung von Zwangsmaßnahmen gesichert werden. Der Rechtszwang ist ein unerlässliches Instrument, die Ernsthaftigkeit des Willens zum wirksamen Schutz der existenziellen Güter und Werte der Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen.

Wie eine lebendige Rechtsordnung nicht ohne Moral auskommt, so kann sie auch nicht auf den Zwang verzichten. Das Zusammenspiel von Moral und Zwang kann nur dann und so gelingen, dass zwar die Rechtsordnung als Ganze von einem Zwangscharakter geprägt ist, nicht aber jede einzelne Norm. Eine Norm erhält also nicht erst dadurch Rechtscharakter, dass sie zwangsbewehrt ist, sondern dadurch, dass sie Teil eines Normgefüges ist, das als Ganzes zwangsbewehrt ist.³⁴ Nicht ob in jedem Einzelfall Sanktionen vorgesehen sind und/oder verhängt werden, ist entscheidend, sondern dass die Rechtsordnung als Ganze so mit Sanktionen ausgestattet ist, dass sie im Großen und Ganzen eingehalten wird,

das heißt, dass sie im Notfall mit Hilfe der Sanktionen durchgesetzt werden kann.³⁵ „Das wiederum bedeutet zum einen, dass es gar nicht so sehr darum geht, dass das gesetzlich Gebotene beziehungsweise Verbotene *unmittelbar* mit physischer Gewalt erzwungen wird; in den meisten Fällen geht es nur darum, dass derjenige, der gegen ein rechtliches Gebot oder Verbot verstößt, damit rechnen muss, dass ihn möglicherweise eine eventuell vorgesehene Sanktion trifft.“³⁶ Mit dem Rechtszwang werden somit zwei Ziele verfolgt. Vordergründig und unmittelbar soll vor der Tat abgeschreckt werden; mittelbares und langfristiges Ziel ist es, auf die Motivation des Täters und der Täterin einzuwirken und dadurch nicht nur seine beziehungsweise ihre momentan geplanten, sondern auch seine beziehungsweise ihre künftigen Handlungen zu beeinflussen. Beim Rechtszwang wird also vor allem auf seine Signalwirkung und auf seine vorbeugende Ausstrahlungskraft gebaut. „Eine so verstandene Erzwingbarkeit macht es nicht zu einer reinen Zwangsordnung; das Recht wird vielmehr im Regelfall deshalb befolgt, weil die sittliche Verpflichtung zur Befolgung gerechter Rechtsnormen wahrgenommen wird. Dies ist auch notwendig, weil jede Machtordnung ... auf die Dauer von der Anerkennung der ihr Unterworfenen' lebt.“³⁷

Im kirchlichen Recht wird dieser Tatsache dadurch Rechnung getragen, dass Strafen nur als letzte Maßnahme vorgesehen sind. So ist im kirchlichen Gesetzbuch vorgeschrieben, dass im konkreten Fall erst dann zum Rechtsmittel der Strafen gegriffen werden darf,

³⁴ Vgl. Müller, Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht 317.

³⁵ Vgl. ebd. 332.

³⁶ Ebd. 318.

³⁷ Ebd. 318.

wenn weder durch geschwisterliche „Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann“ (c. 1341). Deshalb kann auch ein kirchlicher Richter „nach seinem Gewissen und klugen Ermessen“ selbst dann, wenn „das Gesetz anordnende Worte verwendet, ... von der Verhängung einer Strafe absehen oder eine mildere Strafe verhängen oder eine Buße auferlegen, wenn der Schuldige gebessert ist und das Ärgernis behoben hat“ (c. 1344). In beiden Rechtsnormen kommt deutlich zum Ausdruck, dass die kirchliche Zwangsmaßnahme ausschließlich subsidiären Charakter hat und das doppelte Ziel verfolgt, einerseits die Glaubensgemeinschaft in ihrem Bestand zu schützen und zu erhalten, andererseits den Straftäter zur Umkehr zu bewegen.

Das für eine lebendige Rechtsordnung notwendige Zusammenspiel von Moral und Erzwingbarkeit macht die beliebte Frage hinfällig, „ob der Verpflichtungscharakter ethischer Forderungen mehr zu bewirken vermag als die Sanktionen des Rechts. Eine realistische Einschätzung weiß, dass beides notwendig ist.“³⁸ Denn nur mit beiden zusammen kann das Dilemma vermieden werden, das jeder Gemeinschaft droht: „Wenn die Gesetze keine Beständigkeit haben, kann man ihnen kein Vertrauen schenken. Wenn sie jedoch keine Veränderung ermöglichen, dann schließen sie die Menschen gewissermaßen wie in einem Gefängnis ein.“³⁹

Recht in der Kirche als unerlässliche, aber nicht wichtigste Dimension der Kirche

Soll und will katholische Kirche eine lebendige und einladende Wirklichkeit im Dienst des Heils der Menschen sein, braucht sie rechtliche Normen, darf diese aber nicht zum Allheilmittel oder alleingültigen Maßstab erheben. Die rechtlichen Strukturen müssen vielmehr so gestaltet sein und werden, dass sie für das Wirken des Heiligen Geistes und die Antwort des Menschen offen sind und bleiben. „Recht [hat] die tragende, stützende Aufgabe eines Skeletts, ohne das Lebewesen nicht sein können. Das Skelett soll ja nicht sichtbar, aber es muss da sein. So hat das Recht zu stützen, Formen zu bieten, zu dienen, zu helfen, anzuspornen, Lebensart zu beeinflussen, Ordnung zu sichern, jedem Glied des Volkes Gottes das Seine zuzuteilen, auf dass das christliche Leben verwirklicht, das Heil gefunden, die Kirche als Stadt auf dem Berge sichtbar und die Jüngerschaft Christi zum durchwirkenden Sauerteig dieser Welt werde.“⁴⁰ Entscheidend ist, dass auf der Grundlage von Recht die vielfältigen Dimensionen der Kirche so zum Tragen kommen, dass eine Kirche entsteht, die nach dem Willen Gottes ist und den Bedürfnissen der Menschen in ihrer Zeit und Kultur entspricht. Das wiederum kann aber nur gelingen, wenn die Rechtsnormen nicht nur von der kirchlichen Autorität im Alleingang, sondern von der Kirche als dem gesamten Volk Gottes gemeinsam hervorgebracht und gestaltet werden. Wo und wenn die Verantwortung vor der

³⁸ Wolfinger, Die Religionen und die Menschenrechte 13f.

³⁹ L. Órsy, Das Spannungsverhältnis zwischen Beständigkeit und Entwicklung im kanonischen Recht, in: DFM 8/1 (2001), 299–313, 300f.

⁴⁰ Scheuermann, Die Rechtsgestalt der Kirche 77.

und für die Rechtskultur in der Kirche von allen Gliedern gemeinsam wahrgenommen wird, und zwar als Gabe wie auch als Aufgabe, spricht vieles dafür, dass Rechtsforderungen weder nach Belieben und Willkür eingesetzt noch als Zwangsjacke zur Durchsetzung der Macht verwendet oder empfunden werden. Vielmehr werden dann die treffenden Worte von Papst

Paul VI. nicht mehr nur Zielvorgabe sein, sondern auch erfahrbare Realität werden: „Recht in der Kirche ist nicht Hindernis, sondern pastorale Hilfe; es tötet nicht, sondern macht lebendig. Seine Hauptaufgabe ist es nicht, zu unterdrücken, zu hemmen oder gegen etwas anzugehen, sondern es soll anregen, fördern, behüten und den echten Freiheitsraum schützen.“⁴¹

⁴¹ Ansprache Papst Pauls VI. am 19.02.1977 an den Internationalen Kongress für Kirchenrecht anlässlich der 100-Jahr-Feier der Kanonistischen Fakultät der Gregoriana, in: OR (D) Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 18. März 1977, 4–5.



Sabine Demel

Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen
Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen
in der katholischen Kirche

172 Seiten, kart.

DM 17,41/€ 8,90

ISBN 3-7867-8379-9

In den entscheidenden Momenten des kirchlichen Lebens scheinen alle Entscheidungen streng hierarchisch getroffen zu werden. Warum ist das so? Kann es auch anders gehen? Welches Ausmaß an Mitwirkung, Mitsprache und Mitverantwortung kann, darf und muss es in der katholischen Kirche geben?

Sabine Demel (Hg.)

Mehr als nur Nichtkleriker:
Die Laien in der katholischen Kirche

160 Seiten, kart.

DM 36,-/ab 1.1.2002 € 18,90

ISBN 3-7917-1771-5

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg

SEVERIN LEDERHILGER

Universale Einheit und partikulare Vielfalt

Zur Bedeutsamkeit eines kontextuellen Kirchenrechts

Je mehr sich die Lebensumstände der weltweit existierenden Ortskirchen voneinander unterscheiden, umso problematischer erscheinen rechtliche Regelungen, die auch im Detail Einheitlichkeit für die ganze katholische Kirche als Ziel haben. Je mehr die Kirche sich als multikulturelle Weltkirche versteht, umso mehr wird sie auch die Koexistenz pluriformer Rechtsstrukturen als Chance begreifen können. Der Linzer Kanonist plädiert deshalb für mehr Kontextualität im Kirchenrecht. (Redaktion)

„Weh den Gesetzesmachern, die unheilvolle Gesetze erlassen, den Gesetzesverfassern, die unerträgliche Vorschriften erstellen“ schreibt schon Jesaja (10,1) jeglicher Rechtssetzung ins Stammbuch und erinnert zugleich kritisch an die Grenzen aller Konstruktion von Recht für ein humanes Zusammenleben.¹ Gerade der katholischen Kirche gegenüber wird gern der Vorwurf erhoben, dass die universalkirchlichen Verantwortungsträger zum Schaden ihrer Autorität sowie der Akzeptanz der rechtlichen Ordnung gesellschaftliche Entwicklungen ebenso wie dadurch bedingte Unzulänglichkeiten im System des geltenden Kirchenrechts nicht zur Kenntnis nehmen wollen. Was bedeutet es aber, wenn – ursprünglich sinnvolle – Regelungen problematisch geworden oder als falsch erkannt wurden, ihre Änderung aber verweigert oder zumindest verzögert wird? Müssten aus der Universalität der Kirche als einer *Communio Ecclesiarum*, die notwendigerweise eine größere Pluriformität mit sich bringt, nicht entschiedener auch kanonistische Konsequenzen gezogen werden? Kann Kirchenrecht, das zur falschen Zeit

am falschen Ort Geltung beansprucht und einfordert, auch falsches oder unrechtes Recht werden? Erfordert die Ungleichzeitigkeit gesellschaftlicher Sozialformen eine stärkere Regionalisierung, ohne die Einheit im gesamtkirchlichen Zusammenhalt zu gefährden, kurz: Brauchen wir ein „kontextuelles Kirchenrecht“?

Um sich einer Antwort auf diese komplexen Fragen zu nähern, soll im Folgenden zunächst kurz auf die rechtstheoretische Diskussion über Ziel, Funktion und Gefährdung von Rechtsordnungen eingegangen werden, die sozialraumorientiert den Bewusstseins- und Selbstverständnishorizont von BürgerInnen demokratischer Staatsformen prägen, welche von daher auch kirchenrechtliche Strukturen beurteilen. Nach einer ekklesiologischen Erläuterung des Verhältnisses von Universal- und Partikularkirche sind einige daraus resultierende Konsequenzen eines möglichst adäquaten Kirchenrechts im Dienste der Gläubigen zum „Aufbau der Gemeinschaft“ (Röm 14,19; 1 Kor 14,12; Eph 4,11f) anzudeuten.

¹ Vgl. Norbert Lohfink, Im Schatten deiner Flügel, Freiburg u.a. 1999, 64–81, 68 (Das Recht und die Barmherzigkeit. Rechtsbücher im alten Orient und in der Bibel).

I. Funktion und Gefährdung von rechtlichen Ordnungen

1. *Recht in der pluralistischen Gesellschaft*

Es ist heute vor allem die Gesellschaftstheorie², die sich mit den Grundproblemen von Recht ganz generell beschäftigt und es als eine Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung versteht, in der Alternative zwischen „rein normativistischen Ansätzen, die stets in Gefahr sind, den Kontakt mit der gesellschaftlichen Realität zu verlieren, und objektivistischen Ansätzen, die alle normativen Aspekte ausblenden“.³ Insbesondere von protestantischer Seite wird darüber der Dialog mit Soziologen, Juristen und Philosophen konstruktiv aufgenommen und eine rechtstheologische, spezifisch christliche Perspektive eingebracht.⁴

Recht stellt in der pluralistischen Gesellschaft⁵ eine Wirklichkeit dar, die in alle Bereiche menschlichen Lebens eindringt, selbst wenn wir uns in der Alltagserfahrung der unzähligen Rechtsakte und Vorgaben gar nicht (mehr) bewusst sind. In den Staatsgebilden unserer Tage wächst die Zahl der Verwaltungsvorschriften derart rasant, dass man diesen Prozess massiver Verrechtlichung bereits als „legal polluti-

on“ bezeichnet hat.⁶ Jürgen Habermas versucht in einer sozialhistorischen Rückblende vier Phasen gesellschaftlicher Entwicklung unter dem Aspekt der Verrechtlichung zu benennen: Ein erster Vorgang führt demnach aus dem Absolutismus zum *bürgerlichen Staat*; im 19. Jhdt. gestaltet sich der *Rechtsstaat*; nach der französischen Revolution lässt ein weiterer Verrechtlichungsschub die *demokratischen Staatsgebäude* entstehen, und das 20. Jhdt. bringt schließlich die Entfaltung zum *sozialen und demokratischen Rechtsstaat*.⁷ Dem Gewaltmonopol souveräner öffentlicher Staatsgewalt stehen in kontinuierlicher Ausprägung Freiheit, Rechtssicherheit und formelle Gleichheit vor dem Gesetz gegenüber. Im Vorschreiten der sozialen Entwicklungen geschieht dabei eine zunehmend stärkere Einbeziehung der betroffenen Rechtssubjekte, worin auch ein zentraler Aspekt legitimer Rechtsbildung erkannt wird. Die Schutzwürdigkeit der normunterworfenen Personen und die funktional ausdifferenzierte Selbstorganisation kommt so ständig deutlicher zum Tragen. Zugleich werden aber auch bürokratische Eingriffsmöglichkeiten und freiheitsverbürgende beziehungsweise freiheitsbegrenzende Regulative ausgebildet.

² Vgl. u. a. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992; systemtheoretisch: Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993.

³ J. Habermas, Faktizität (Anm. 2), 21.

⁴ Diese kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Vgl. u. a. Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996; Hans-Richard Reuter, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996; Ralf Dreier, Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtslehre, Frankfurt 1981; ders., Recht – Staat – Vernunft, Frankfurt 1991; Gerhard Rau u. a. (Hg.), Das Recht der Kirche 1 (Zur Theorie des Kirchenrechts), Gütersloh 1997. – Auf katholischer Seite vgl. Klaus Demmer, Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtslehre, Freiburg 1995; Norbert Brieskorn, Rechtsphilosophie, Stuttgart 1992.

⁵ Vgl. den Überblick von Heribert Franz Köck, Recht in der pluralistischen Gesellschaft, Wien 1998.

⁶ Vgl. W. Huber, Gerechtigkeit (Anm. 4), 23ff – mit Bezug auf L. Ehrlich in: New York Times Magazine 17/1976.

⁷ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt 1981, 522–547.

2. Rechtsgestaltung und Rechtsbewusstsein

Angesichts des gegenwärtigen Übergangs zur sogenannten Informationsgesellschaft fügt Wolfgang Huber der genannten Typologie eine fünfte Phase der Verrechtlichung hinzu, die im Unterschied zu den bisherigen Formen dadurch gekennzeichnet ist, „dass sich das *Recht als Medium* gegenüber dem Recht als Institution verselbständigt“.⁸ Damit wird die institutionelle Dimension des Rechts, insofern es dauerhafte Gestaltungsformen zur Verfügung stellt und wesentlich inhaltlich legitimiert ist, zugunsten eines vorwiegend *verfahrenslegitimierten* Rechts rein prozeduralen Charakters zurückgedrängt. So werden die kommunikativen Vorgänge transparenter Rechtsgestaltung und -durchsetzung besonders innerhalb der westlichen Gesellschaften dominierend und prägen das Rechtsbewusstsein⁹. Gerade weil Recht aber außer der statusbeschreibenden Strukturierung des Zusammenlebens seine regulative Funktion vor allem in Situationen der Strittigkeit gegenseitiger Anerkennung zu erweisen hat, indem es dafür ein Gefüge einklagbarer Rechte und Pflichten zur Verfügung stellt, kann es im weltlichen Kontext ganz allgemein bestimmt werden als „Inbegriff derjenigen in zuvor vereinbarten Verfahren hervorgebrachten und angewandten Regeln eines verfassten Gemeinwesens, die der Ermöglichung und dem Schutz von Verhältnissen wechselseitiger Anerkennung dienen“¹⁰.

Gleichzeitig mit der Ausdifferenzierung und Individualisierung der Lebensbereiche erfolgt jedoch nicht nur eine Tendenz zur Problemlösung mittels stets detaillierterer Bestimmungen, sondern ebenso eine zunehmend unüberschaubarere „*Technisierung*“ des Rechts. Das heißt: Der Anwendungsbereich vorgegebener Normen wird prinzipiell ausgeweitet und fall- und situationsbezogene Ermessensentscheidungen der Vollziehungsorgane werden eingeschränkt – bis hin zur Automatisierung einer Rechtsinformatik. „Das Netz rechtlicher Regelungen wird immer dichter und feiner geknüpft; die Individualität persönlicher Lebensumstände findet in konkreten Entscheidungen immer weniger Berücksichtigung (synchrone Normenflut). Zugleich muss das Recht in immer kürzeren Rhythmen an veränderte Bedingungen angepasst werden ... (diachrone Normenflut)“.¹¹ Die fortlaufende Ausdehnung des Rechts steht so jedoch in Gefahr, in dessen Aushöhlung umzuschlagen, insofern man sich als Einzelner angesichts des komplexen Rechtssystems (dem Gefühl oder Faktum von) Machtmissbrauch und Willkür ausgeliefert sieht und Zuflucht weniger bei Gerichten sucht als bei Ombudsleuten und politischen Interventionen.

3. Funktionale Gefährdungen durch Rechtssetzung

Damit erweist sich der Rückgriff auf die Leistungen des Rechts für ein geordnetes Zusammenleben keineswegs

⁸ W. Huber, *Gerechtigkeit* (Anm. 4), 23f (Hervorhebung S.L.)

⁹ Vgl. E.-J. Lampe (Hg.), *Zur Entwicklung von Rechtsbewusstsein*, Frankfurt 1997.

¹⁰ W. Huber, *Gerechtigkeit* (Anm. 4), 54, 48–55.

¹¹ Ebd. 24; Michael Bock, *Die Eigendynamik der Verrechtlichung in der modernen Gesellschaft*, in: E.-J. Lampe, *Rechtsbewusstsein* (Anm. 9), 403–428; Johannes F. K. Schmidt, *Verrechtlichung von Intimbeziehungen*, ebd. 429–464; Rainer Döbert, *Thomas Gericke, Grundlagen der Verrechtlichung von Natur*, ebd. 465–515.

als überflüssig, sondern als unumgänglich, allerdings sind die Vorzüge des Rechts nur um den Preis einiger Schwächen zu erkaufen, die das Rechtsbewusstsein von Menschen heute ebenfalls prägen. Unbestritten positive Funktionen¹², wenngleich in der Konkretion jeweils interpretationsbedürftig, sind sowohl die *Rechtssicherheit* (Vertrauen in die Verlässlichkeit, Kalkulierbarkeit und Kontinuität der Rechtsordnung), die *Allgemeinheit* (unterschiedslose Geltung des Rechts für alle Normunterworfenen) und die *Friedenswahrung* (verfahrensmäßige Durchsetzbarkeit von Recht mittels eigener zwangsbewehrter Institutionen mit Amtsgewalt). Dem stehen einige inhärente Gefährdungen rechtlicher Normierungen gegenüber¹³: Zunächst gilt es den *konservativen Charakter* von Recht wahrzunehmen, dessen gesetzliche Regelungen jeweils unter ganz bestimmten historischen Konstellationen erstellt und entschieden werden, weshalb sie aber auch zwangsläufig neuen Problemlagen mit der Zeit nachhinken. Die Steuerungs- und Orientierungsleistung des Rechts wird so zugunsten der Beharrungstendenz der Tradition verzerrt. Da das Recht aufgrund seines *abstrakten Charakters* für alle in gleicher Weise gilt, können individuelle oder biographische Besonderheiten übergangen werden, falls kein ausreichender Ermessensspielraum oder applikativer Rückbezug auf die Prinzipien des Rechtssystems¹⁴ vor-

gesehen ist. Insofern rechtliche Regelungen gegebenenfalls auch zu einem Verhalten nötigen sollen, wozu sich manche Menschen aus freier Einsicht nicht bereit finden, entfaltet der *restriktive Charakter* des Rechts zudem eine Tendenz zu umfassender Kontrolle, zur Instrumentalisierung für Herrschende und zu einer als Beschneidung individueller Selbstbestimmung und Selbstverantwortung erfahrene Einschränkung aus Gründen des Gemeinwohls. Diese Ambivalenz des Rechts erfordert daher neben der notwendigen *Rechtsloyalität* die Bereitschaft zu einem argumentierenden Eintreten für eine angemessene *Rechtsreform*.

4. *Erwartungen an das kirchliche Recht*

Diese für den säkularen Bereich entwickelten rechtstheoretischen Aspekte haben selbstverständlich ihre Auswirkungen auch auf das Verständnis kirchlicher Rechtsnormen. So erwarten sich Menschen, die in einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft aufwachsen und von deren kommunikativen Formen sozialen wie ökonomischen Interagierens geprägt sind, entsprechend prozessuale Rechtsgestaltungsvorgänge ebenfalls in der Kirche. Die institutionellen Vorgaben lehramtlicher Autoritäten bedürfen daher hinsichtlich ihrer inhaltlichen Legitimierung vermehrt einer klar *verständlichen Begründung* als Voraussetzung für die faktische Rezeption von Normen. In verschiedenen Dokumenten des

¹² In spezifischer Anwendung auf das Kirchenrecht vgl. den Beitrag von *Sabine Demel*, Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen, in diesem Heft; *Richard Puza*, Die diakonische Funktion des Kirchenrechts in der *Communio*, in: *Peter Boeckholt, Ilona Riedel-Spangenberg* (Hg.), *Iustitia et Modestia* (FS H. Socha), München 1998, 13–24; *Eugenio Corecco*, Handlungen ‚contra legem‘ und Rechtssicherheit im kanonischen Recht, in: *Libero Gerosa, Ludger Müller* (Hg.), *Ordinatio fidei*. Schriften zum kanonischen Recht, Paderborn u.a. 1994, 36–54, macht aber darauf aufmerksam, dass im kanonischen Recht „der Grundsatz der Rechtssicherheit und somit der Legalität geopfert wird, um der Gerechtigkeit und objektiven Wahrheit Raum zu lassen“ (41).

¹³ Vgl. *W. Huber*, *Gerechtigkeit* (Anm. 4), 55–61, 59ff.

¹⁴ Vgl. *Bernd Schilcher* u.a. (Hg.), *Regeln, Prinzipien und Elemente im System des Rechts*, Wien 2000.

Heiligen Stuhls nehmen daher die den kirchenrechtlichen Normierungen vorangestellten theologischen, historischen oder pastoralen Überlegungen einen immer breiteren Raum ein. Einseitige, bloß autoritative Festlegungen – und seien sie in einem noch so schlüssigen Hierarchieverständnis fundiert – werden immer weniger im Gehorsam akzeptiert. Die rechtliche Struktur der Kirche bedarf vermehrt eines *partizipativen Rechtsbildungsvorgangs*, der dem Volk Gottes in allen Gliedern Rechnung trägt. Die Diskussion um die Unterschiedlichkeit und Vereinbarkeit von Demokratie und Hierarchie erhält dabei eine spezielle Bedeutung, denn hier sind die Begriffe teilweise mit irreführenden Konnotationen versehen, die den Dialog erschweren.¹⁵ Selbst wenn man akzeptiert, dass es für die Kirche „jedenfalls nicht möglich [ist], ihre Rechtsordnung nach dem Prinzip der Volkssouveränität zu gestalten, da das Volk Gottes unter der Königsherrschaft Christi steht und insofern nicht souverän ist“¹⁶, sollte die „sinnvolle, ja unerlässliche Unterscheidung von ‚wahrheitsnahen‘ und ‚interessensnahen‘ Entscheidungsmaterien“ nicht unbeachtet bleiben.¹⁷

Wie im staatlichen Bereich scheint man zudem mit wachsender Konfliktualität auch kirchlich dem Normierungsdilemma einer immer diffizileren *Regelungsflut* zu erliegen, indem sowohl Römische Dikasterien als auch teilkirchliche Gesetzgeber beständig neue Instruktionen, Erklärungen, Notifikationen, Richtlinien, Satzungen und Ordnungen erlassen. Bezüglich der mit päpstlicher Approbation für die Universalkirche erstellten Dokumente zeichnet sich dabei auch eine Tendenz ab, mit einheitlichen Vorschriften zugleich auf sehr unterschiedliche Problemstellungen oder gar nur einzelne partikularkirchliche Anfragen oder Missstände in einer universalkirchlichen Sammelbeantwortung zu reagieren. Die dadurch bedingte Abstraktion von den ursprünglichen Vorkommnissen führt notwendigerweise zu Missverständnissen oder zumindest Irritationen – wie etwa die Debatte um die Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester zeigt.¹⁸ Dies hängt auch damit zusammen, dass man bei der raschen und unmittelbaren Verbreitung römischer Anweisungen über die Massenmedien gern übersieht, dass sich die

¹⁵ Vgl. den Bericht über ein Grazer Projekt: *Peter Inhoffen*, Möglichkeiten innerkirchlicher Demokratisierung und Synodalisierung, in: ThPQ 147 (1999) 392–396; *Maximilian Liebmann* (Hg.), Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche, Graz u.a. 1997; *Peter Inhoffen* et al. (Hg.), Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, Graz 1998; *Kurt Koch*, Synodales und hierarchisches Prinzip in der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 89–95.

¹⁶ *Peter Landau*, Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in philosophisch-historischer Sicht, in: *G. Rau* u.a. (Hg.), Das Recht der Kirche 1 (Anm. 4), 199–235, 231. Landau postuliert daher gegenüber der Argumentation von J. Habermas bezüglich des Kirchenrechts auch „eine gewisse Entkoppelung der Verbindung von Diskursprinzip und Demokratieprinzip“, um so möglicherweise „Kriterien für die im Kirchenrecht notwendige Distinktion von Gemeindeprinzip und Gemeindegouvernanz [zu] finden“ (232 Anm. 105).

¹⁷ Vgl. *Jürgen Werbeck*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u.a. 1994, 127–129; 149–152, 151: „Aus dieser Unterscheidung ließe sich die ekklesiologische Maxime ableiten: Je interessensnäher Entscheidungsmaterien sind, desto näher liegt auch in der Kirche die Zuständigkeit parlamentarisch-synodaler Entscheidungsgremien; je wahrheitsnäher Entscheidungsmaterien sind, desto nachdrücklicher muss der umfassende Konsens des ganzen Gottesvolkes gesucht werden, desto wichtiger ist auch das Einspruchs- und ‚Definitions‘-Recht der legitimen Amtsträger, die eben auch in Situationen Entscheidungen herbeiführen müssen, in denen die kirchliche Überlieferung durch den fehlenden umfassenden Konsens des ganzen Volkes Gottes hier und jetzt substantiell bedroht ist“.

Dokumente vielfach erst an die jeweiligen Bischöfe zur notwendigen *lokalen Umsetzung* richten, die dann ausbleibt oder zu spät kommt. So führt die Universalität der Bestimmungen anstelle der angestrebten Vereinheitlichung der kirchenamtlichen Vollzüge eher zu Blockierungen der Rezeption selbst in einer angemessenen Form. Andererseits werden aber auch (regional) dringend nötige Adaptierungen von kodikarischen Verfügungen mit zuweilen großem pastoralen Schaden verzögert, um zunächst weltweit alle (teilweise inkommensurablen) Aspekte einer Veränderung zu prüfen.¹⁹ Dabei geht es oft weniger um eine gewisse traditionsbestimmte Skepsis gegenüber der Wandlungsbedürftigkeit kirchlicher Strukturen²⁰ als vielmehr um die Befürchtung unabsehbarer Folgen einer Präzedenzentscheidung, die sich nicht auf einen definierten Kontext beschränkt.

II. Einheit und Vielfalt von Kirche – Ekklesiologische Vorgaben

1. Das konziliare Kirchenverständnis der *Communio Ecclesiarum*

Das theologische Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirchen wurde im Rückgriff auf die sakramentale *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends vom II. Vatikani-

schen Konzil als Absage an die einseitig juristische Einheitsekklesiologie des zweiten Jahrtausends im Zusammenhang mit der bischöflichen Kollegialität neu formuliert.²¹ Die zentralen Aussagen finden sich in der Kirchenkonstitution (*Lumen gentium*) und im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (*Christus Dominus*): „In den Einzelkirchen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23). „Die Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen“ (LG 26). „Indem die Diözese ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Einzelkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11).

Darin zeigt sich deutlich, dass die Universalkirche als theologischer Begriff von Kirche (*Ecclesia catholica*) gegenwärtig und wirksam wird in den Ortskirchen, die ihrerseits in einer konstitutiven, wechselseitigen Beziehung zueinander stehen und so eine Gemeinschaft von Kirchen (*Communio Ecclesiarum*) bilden. „Sowenig die Universalkirche durch nachträglichen

¹⁸ Vgl. Peter Hünermann, Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermütigung, Freiburg 1998; Wolfgang Beinert, Amt. Tradition. Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens, Regensburg 1998, 127–143.

¹⁹ Etwa das Problem der formal gültigen Eheschließung von ausgetretenen Katholiken vor dem Standesamt, das eine legistische Angleichung des CIC an den CCEO der katholischen Ostkirchen dringend erforderlich machen würde: vgl. Winfried Aymans, Das Problem der Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht, in: Josef Isensee u. a. (Hg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist (FS J. Listl), Berlin 1999, 797–811; Bruno Primetshofer, Die Eheschließung, in: HkathKR, Regensburg 1999, 956f.; Severin Lederhilger, Die Beurteilung von Zivilehen ausgetretener Katholiken nach dem CIC, in: De processibus matrimonialibus 4 (1997) 241–250.

²⁰ Berechtigt spricht W. Beinert, Amt (Anm. 18), 57–87, von der „Notwendigkeit der Tradition“ und der „Not der Tradition“, weshalb Wandel in der Kirchengemeinschaft nötig ist, denn: „Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht“.

²¹ Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 2001, 368–372; ders., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg u. a. 1996, 80–98.

Zusammenschluss, Addition und Konföderation der Einzelkirchen entsteht, sowenig sind die Einzelkirchen eine bloß nachträgliche administrative Aufteilung der Universalkirche in einzelne Provinzen und Departements. Universalkirche und Einzelkirche schließen sich gegenseitig ein ... Deshalb gehört es zur Wesensstruktur der Kirche, dass sie den zwei Brennpunkten einer Ellipse vergleichbar iure divino zugleich papal und episkopal ist; keiner der beiden Pole kann auf den anderen zurückgeführt werden. Diese Spannungseinheit ist die Grundlage der *communio*-Einheit. Die zugleich episkopale und papale *communio* ist der organische Wesensausdruck der Wesensstruktur der Kirche, ihrer Einheit in der Katholizität und ihrer Katholizität in der Einheit“.²²

Aus dem allgemein anerkannten Prinzip der *Gleichursprünglichkeit* ergeben sich allerdings, wie Medard Kehl ausführlich darstellt, in der Praxis von Integration und Differenzierung erhebliche Umsetzungsschwierigkeiten einer ausgewogenen Gewichtung: „Nur wo die ursprüngliche und gleichwertige Vielfalt der Orts- und Partikularkirchen angemessen zur Geltung kommt, wo diese nicht unifor-

miert, sondern differenziert leben können, erst da ist auch die Universalkirche im vollen Sinn ‚Kirche‘. Eine uniforme Einheitlichkeit dagegen zerstört auf Dauer die Kirche in ihrem tiefsten Selbstvortrag als ‚Gemeinschaft von Kirchen‘; sie nimmt sowohl den Einzelkirchen wie auch der Universalkirche ihren theologischen Charakter als Kirche, als Gemeinschaft. Umgekehrt gilt aber das Gleiche: Die einzelnen Kirchen sind nur da im vollen Sinn ‚Kirche‘, wo sie sich bei aller Eigenständigkeit doch zugleich in das größere Ganze des Bundes aller Ortskirchen, eben der Universalkirche eingliedern; wo sie ihren Eigenwert nicht so übertreiben, dass die umgreifende Einheit strukturell nicht mehr sichtbar und darum auch handlungsunfähig wird“.²³ Damit die theologische Grundlegung der wechselseitigen Immanenz von Universalität und Partikularität in der Kirche nicht nur idealer Überbau bleibt, sind die rechtlichen Konsequenzen einer adäquaten Übersetzung in das verbindliche Recht dieser *Communio* zu beachten, inwieweit darin die Überwindung der Polarisierung zwischen Zentralismus und Partikularismus zugunsten einer legitimen Vielfalt der Ortskirchen in der einen Kirche ermöglicht wird.²⁴

²² Walter Kasper, Kirche als *Communio*, in: *Ders.*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289, 284.

²³ M. Kehl, Die Kirche (Anm. 21), 371. Vgl. *ders.*, Wohin geht die Kirche (Anm. 21), 89–95, mit kritischen Bemerkungen zum Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (AbI der ÖBK 8, vom 2.12.1992, 10–15), das einen „ontologischen und zeitlichen“ Vorrang der Universalkirche insinuiert, wie zuletzt verteidigt von Joseph Ratzinger, Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei, in: FAZ vom 22.12.2000; *ders.*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1970, 220, vermerkt mit Bezug auf ein Wort von Hans Dombois zur notwendigen Einheit in der Vielfalt pointiert, „die Einheitskirche verhindert die Kircheneinheit“.

²⁴ Vgl. *Libero Gerosa*, Grundlagen und Paradigmen der Gesetzesauslegung in der Kirche. Zukunftsperspektiven für die katholische Kanonistik, Münster 1999, 49–64; *Michael Werneke*, *Ius universale – Ius particulare*. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche, Paderborn 1998; *Peter Krämer* u. a. (Hg.), *Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?*, Paderborn 1999; *Hubert Müller*, *Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche*, in: *ders.*, *Rudolf Weigand* (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung* (GS H. Müller), Würzburg 1997, 14–38; *Richard Puza*, *Abraham Kustermann* (Hg.), *Eine Kirche – ein Recht?*, Stuttgart 1990, bes. 23–45, 187–209; *Alphonse Borras*, *Le droit ecclésial à l’intersection du particulier et de l’universel*, in: *Revue Theologique de Louvain* 32 (2001) 55–87.

2. Nur ein Recht für alle?

Betrachtet man universales und partikulares Recht von ihrer je spezifischen Funktion, so haben beide, wenn auch auf verschiedene Weise, die Verwirklichung und den Fortbestand der *Communio Ecclesiarum* zu gewährleisten. Während das universale Recht für die Einheit bürgen muss, ohne sie auf Gleichförmigkeit zu verkürzen, muss das Partikularrecht hingegen die Vielheit in einer situationsgerechten Rechtsgestaltung garantieren unter der Beschränkung, dass die Normsetzung eines untergeordneten Gesetzgebers kein Gesetz gültigerweise erlassen kann, das einem höheren Recht widerspricht (cc. 135 §2 CIC, 985 §2 CCEO). Andererseits entspricht es einer alten Tradition, der Regionalität der Kirche und dem spezifischen sozio-kulturellen Kontext Rechnung zu tragen durch konkordatäre Vereinbarungen, die Übernahme weltlicher Rechtsnormen oder die Akzeptanz von Gewohnheitsrecht, um mit diesen Elementen der Inkulturation auch kodikarisches Recht abzuändern.²⁵ Ein vorrangiges Instrument optimaler Nähe von Regelungskompetenz zu den regional divergierenden Umständen ist die im CIC/1983 verstärkte Verwendung universalrechtlicher *Rahmengesetzgebung*, die eine Konkretisierung und spezifische Ausgestaltung der kirchlichen Rechtsordnung dem Partikularrecht der Ortsbischöfe überlässt, sofern nicht ausdrücklich andere Einzelzuweisungen, etwa an Bischofskonferenzen bestehen.²⁶ Zwar ist zuweilen auch die Möglichkeit zu abweichenden Regelungen vorgesehen, doch gesteht man oft anstelle der autonomen Überlas-

sung eines bestimmten Regelungsfeldes nur ein enges Zusammenwirken von Universal- und Partikularrecht zu. Michael Werneke äußert deshalb Bedenken, ob sich in diesen Verweisen auf teilkirchliche Konkretisierungen nicht eher „ein ängstliches Festhalten an allgemeinrechtlichen Normierungen aus[drückt], insofern dem partikularen Recht anstelle weitgehender Ausgestaltungsmöglichkeit durch detaillierte Vorgaben aus überzogener Sorge um die Einheit nur ein eingeschränkter Handlungsspielraum verbleibt“.²⁷ Demgegenüber gilt es jedoch herauszustreichen, dass zwischen Universal- und Partikularrecht keine (kirchenpolitische) Konkurrenz bestehen darf. Es ist darin vielmehr die wechselseitige Ergänzung im Sinne eines notwendig pluriformen kontextuellen Kirchenrechts zu sehen, das der jeweiligen Kirchensituation jene rechtliche Ordnung zugesteht, die möglichst adäquat dem Dienst am Aufbau der *Communio-Kirche* entspricht.

3. Das Prinzip der Subsidiarität in der Kirchenstruktur

In diesem Zusammenhang ist auch das *Subsidiaritätsprinzip* zu erwähnen. Bedingt durch die ekklesiologische Akzentsetzung des II. Vatikanischen Konzils und die hohe sozialethische Plausibilität im säkularen Raum rückte dieses Ordnungsprinzip der kirchlichen Gemeinschaft wieder stärker in den Vordergrund und wurde von der Bischofssynode 1967 als Leitlinie zur Kirchenrechtsreform vorgegeben.²⁸ In der Vorrede zum CIC/1983 wird darauf Bezug genommen und festgehalten, dass das Subsidiaritätsprinzip „in

²⁵ Vgl. M. Werneke, *Ius universale* (Anm. 24), 122–144.

²⁶ Vgl. M. Werneke, *Ius universale* (Anm. 24), 161–201 (mit detaillierten Auflistungen der Materien).

²⁷ M. Werneke, *Ius universale* (Anm. 24), 171.

der Kirche um so mehr angewendet werden (muss), weil das Amt der Bischöfe mit den damit zusammenhängenden Vollmachten göttlichen Rechtes ist. Solange die Einheitlichkeit im Bereich der Gesetzgebung sowie das gesamtkirchliche und allgemeine Recht gewahrt werden, wird durch dieses Prinzip auch die Angemessenheit und die Notwendigkeit verteidigt, für das Beste besonders einzelner Einrichtungen durch partikulare Rechte und durch die diesen zuerkannte recht verstandene Autonomie der partikularen ausführenden Gewalt zu sorgen. Auf dasselbe Prinzip gestützt soll der neue Codex entweder dem partikularen Recht oder der ausführenden Gewalt überlassen, was für die Einheit der gesamtkirchlichen Disziplin nicht notwendig ist, so dass für die mit Recht so bezeichnete ‚Dezentralisation‘ auf geeignete Weise gesorgt wird, wobei die Gefahr des Auseinandergehens oder der Bildung von Nationalkirchen vermieden werden muss“.²⁹ Demnach soll die Verfassungsstruktur der Kirche geprägt sein von „soviel Eigenleben der Teilkirche wie möglich; soviel Eingriff der päpstlichen Zentralgewalt in die Teilkirche wie im Dienste der Einheit und des allgemeinen Wohles nötig“.³⁰

Trotz der allgemeinen Anerkennung des Subsidiaritätsbegriffes gibt es je-

doch Unklarheit über dessen konkrete Umsetzung. So empfahl die außerordentliche Bischofssynode 1985, die Frage zu klären, ob und wenn ja, wie weitreichend denn dieses Prinzip in der Kirche angewendet werden könne, wobei sich in jüngster Zeit eher eine Tendenz zur Zurückhaltung abzeichnet.³¹ Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass der Subsidiaritätsgedanke nicht nur der Abgrenzung universal- und partikularrechtlicher Zuständigkeiten dient, sondern dass er auch eine integrative Funktion besitzt, indem alle Sozialgebilde gleichzeitig zur komplementären Hilfeleistung verpflichtet werden. Insofern die katholische Kirche als Weltkirche mit der Komplexität unterschiedlichster Lebensverhältnisse der Gläubigen konfrontiert ist, gewährleistet nur eine konsequente Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzipes in rechtlicher Ausgestaltung die erforderliche Inkulturation unter Wahrung der Identität als *Communio Ecclesiarum*.

III. Kontextuelles Kirchenrecht als Dienst am Aufbau der Gemeinschaft

1. Die Verantwortung der Bischöfe

Gesetzesrecht ist in seiner Wirksamkeit (wenngleich nicht rechtskonstitutiv, so doch *rechtserheblich*³²) abhängig von der Befolgung durch die Gemeinschaft, für

²⁸ Vgl. *Communicaciones* 1 (1969) 80f; *Paul-Stefan Freiling*, Das Subsidiaritätsprinzip im kirchlichen Recht, Essen 1995; *Ad Leys*, Ecclesiological impacts of the Principle of Subsidiarity, Kampen 1995; *ders.*, Structuring communion: the importance of the principle of subsidiarity, in: *The Jurist* 58 (1998) 84–123; *Carlo Cardia*, La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà della Chiesa, in: *Javiera Canosa* (Hg.), *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico*, Mailand 2000, 233–270.

²⁹ *Codex des Kanonischen Rechtes*, Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1989, XLIII.

³⁰ *Matthäus Kaiser*, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in: *AfkKR* 133 (1964), 3–13, 9.

³¹ Dass der Begriff ‚Dezentralisation‘ nun als ungeeignet apostrophiert wird, erwähnt *Ursula Beykirch*, Das Remonstrationsrecht der Diözesanbischöfe. Ein effizientes Rechtsmittel gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze?, in: *Rudolf Weigand* (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung* (GS H. Müller), Würzburg 1997, 91–116, 111 Anm. 103, mit Bezug auf eine Ansprache von Johannes Paul II. bei der Römische Diözesansynode am 27.6.1992. – *Walter Kasper*, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: *IKZ Communio* 18 (1989) 155–162; *Joseph A. Komonchak*, Subsidiarity in the church. The state of question, in: *Jurist* 48 (1988) 298–349.

die es erlassen wurde. Abgesehen von den Umständen, dass sich die Verhältnisse grundlegend verändern können und so möglicherweise auch der äußere Zweck der Rechtssetzung entfällt, oder dass ein Gesetz durch Nichtübung (*desuetudo*) nachträglich wegfällt oder abgeändert wird³³, besteht seit dem 12. Jhd. auch ein mit Suspendierungswirkung ausgestattetes *Remonstrationsrecht*³⁴ der Bischöfe schon bei Einführung lokal inakzeptabler Universalnormen.

Zwar ist ein Bischof gehalten, „die gemeinsame Ordnung der ganzen Kirche zu fördern und deshalb auf die Befolgung aller kirchlichen Gesetze zu drängen“ (c. 392 §1), doch zeigt die Aufgabenbeschreibung dieses Amtes andererseits auch, dass er mit den Problemen, Schwierigkeiten und Besonderheiten seiner Diözese zum „Wohl der Gläubigen“ (CD 16) vertraut sein soll und dies pflichtgemäß in der Gesetzesvollziehung zu berücksichtigen hat. Deshalb wurde während der Redaktion des CIC/1983 vorgeschlagen, die Bestimmung über den Gesetzesgehorsam explizit mit einem Vorbehalt zugunsten des Remonstrationsrechtes zu ergänzen, denn „wenn

der Bischof das schwere Amt eines Hüters des Rechtes hat, muss ihm auch das Recht bleiben, notfalls den Apostolischen Stuhl über die örtlich bedingten Schwierigkeiten zur Durchführung übergeordneten Rechtes zu informieren und gegebenenfalls um den Erlass einer *Lex peculiaris* zu bitten“.³⁵ Selbst wenn dieser Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz letztlich keinen Eingang in den Gesetzestext fand, wurde doch die Fortgeltung des Remonstrationsrechtes als Rechtsprinzip außer Streit gestellt. Dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, dass es sich hier (lediglich) um ein Vorstelligwerden des Bischofs handelt, wodurch das universale Gesetz für sein Territorium zwischenzeitlich in seiner Rechtskraft ausgesetzt wird, es aber dem Apostolischen Stuhl zukommt, endgültig über die allgemeine Verbindlichkeit zu entscheiden. Damit ist ein – vielleicht zu wenig genütztes – Instrumentarium gegeben, um Schwierigkeiten der Rechtsrezeption von vornherein zu begegnen. Dies ist jedenfalls einer später (*volens volens*) akzeptierten Nichtanwendung von Gesetzen oder einer zu häufig erteilten Dispens (welche die Sinnhaftigkeit eines Gesetzes in Frage stellt) vorzuzie-

³² Vgl. Winfried Schulz, Konsens und Widerspruch als rechtserhebliches Handeln in der Kirche? Kanonistische Erwägungen zur Rezeptionsproblematik, in: ThGl 81 (1991) 339–354, 344.

³³ Vgl. Winfried Aymans, Klaus Mörsdorf, Kanonisches Recht 1, Paderborn 1991, 192, 207.

³⁴ Hans-Jürgen Guth, Ius Remonstrandi. Das Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs im kanonischen Recht, Freiburg/Schweiz 1999; U. Beykirch, Remonstrationsrecht (Anm. 31), 91–116; Eduardo Labandeira, La Remonstratio y la aplicación de las leyes universales en la iglesia particular: IusCan 24 (1984) 711–740.

³⁵ Vgl. Communicationes 12 (1980) 301f; H. Müller, Verwirklichung der Katholizität (Anm. 24), 33f.

³⁶ Vgl. Winfried Schulz, Probleme der Rezeption des neuen CIC in der BRD, in: Ders. (Hg.), Recht als Heildienst (FS M. Kaiser), Paderborn 1989, 144–159; ders., Konsens und Widerspruch (Anm. 32), 350f, verweist etwa auf die durch c. 767 § 1 CIC abgeschaffte Praxis der *Laienpredigt* pastoraler MitarbeiterInnen in Eucharistiefiern, wogegen etliche deutsche Bischöfe vorstellig wurden. Allerdings gelang es nicht, eine vertretbare Lösung zu finden, vielmehr wurde durch die Authentische Interpretation vom 26. Mai 1987 (vom Papst bestätigt am 20. Juli 1987) das Verbot einer Homilie von Laien bekräftigt und das Dispensrecht des Bischofs diesbezüglich negiert (vgl. dazu: Heribert Schmitz, Erwägungen zur authentischen Interpretation von c. 767 § 1, in: W. Schulz (Hg.), Recht als Heildienst, 127–143; Peter Krämer, Die Ordnung des Predigtendienstes, in: ebd. 115–126). Dennoch scheint diese Norm in vielen Pfarren keine Rezeption zu finden, wobei die Pragmatik in der örtlichen Seelsorge bei den Betroffenen regelmäßig zu Dilemma-Situationen zwischen der pastoralen Notwendigkeit und einer angreifbaren Unrechtmäßigkeit des Dienstes führt.

hen, da dadurch die kirchliche Normsetzungsautorität nachhaltig untergraben wird.³⁶ Zugleich erweist sich eine transparente Gesetzgebung mit angemessener vorangehender Konsultation der Bischofskonferenzen als der noch bessere Weg, denn die Remonstration kann allenfalls „ein Notbehelf“ sein, wenn die universalkirchliche Gesetzgebung vor Ort ihr eigentliches Ziel im Dienste der Heilssendung der Kirche verfehlen sollte.³⁷

2. Notwendige Kontextualisierung

Aufbauend auf einer klar konzipierten Ekklesiologie formuliert James A. Coriden ein „Kirchenrecht als Dienst“, das seine zeit- und ortsgebundene „Lokalität“ (*locality*) als essentiellen Faktor mit berücksichtigt, um die beiden Hauptziele, nämlich die Gewährleistung genuin christlicher Freiheit und einer guten Ordnung, zu erreichen.³⁸ Als Elemente lokaler Identität von Kirchen werden dabei beispielhaft benannt: (liturgische) Sprachen, ethnische Zusammensetzung, politische Systeme, wirtschaftliche Bedingungen, geographische Lage, religiöse Sozialisation, christliches Milieu, bildungspolitische Situation usw. Dies ist sowohl bei der regionalen Gesetzgebung der Kirchen wie bei der Rechtsanwendung kanonistisch einzubeziehen. Allerdings lässt sich dabei auch eine Gefahr erken-

nen, insofern man das Prinzip der Kontextualisierung (*contextualization*) nicht unterschiedslos auf jede Kirchengemeinde ausweiten darf.³⁹ So wichtig nämlich der Bezug auf die Ortsgebundenheit gelebter Katholizität bei der Rechtsapplikation bleibt, so darf dies nicht zu einer lokalen Zersplitterung oder Vereinzeln der Gemeinden führen, denn eine örtlich divergierende Rechtsgestaltung führt bei den Gläubigen (in ihren flexiblen pluralen kirchlichen Anbindungen) zu Unverständnis, Irritierung und Verunsicherung bis hin zum Eindruck der Beliebigkeit und Willkür. Dies gilt allerdings auch für den Fall, dass seelsorgliche Verantwortungsträger allzu eigenmächtig gegenüber der Rechtsordnung der Kirche auftreten zugunsten sogenannter „pastoraler Wege“.

3. Stärkung synodaler Strukturen

Für die Umsetzung kontextuellen Kirchenrechts bedarf es entsprechender Strukturreformen. So ist in diesem Zusammenhang etwa die Aufwertung von Bischofssynoden, Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen zu nennen.⁴⁰ Gerade die in letzter Zeit organisierten regionalen oder kontinentalen Bischofssynoden würden wesentlich mehr an Gewicht gewinnen, wären sie nicht nur beratende Gremien, sondern Einrichtungen mit ent-

⁴⁰ Vgl. M. Kehl, Kirche (Anm. 21), 378–381; L. Gerosa, Grundlagen (Anm. 24), 63f; 145–160.

³⁷ Vgl. U. Beykirch, Remonstrationsrecht (Anm. 31), 114.

³⁸ Vgl. James A. Coriden; Canon law as ministry. Freedom and good order for the Church, New York 2000, 33–78: „It must never lose sight of its ‚locality‘, the specific actuality of its communities in place and time“ (3).

³⁹ Vgl. J. A. Coriden, Canon law (Anm. 38), 100. In seinem Konzept gerät nämlich die Pfarre („St. Mary’s in the Street“) fast unterschiedslos in die ekklesiale Nähe einer Orts- beziehungsweise Partikularkirche. So differenziert er schon verkürzend: „The Catholic Church is made up of these local ‚altar communities‘, ... they are linked together in cities and regions to make up ‚particular Churches‘ (dioceses), which are in turn joined together in a world wide union, the universal Roman Catholic Church“ (35), dann aber heißt es theologisch schlicht inkorrekt: „the full reality of church exists in the local churches (parishes)“ (36), denn eine bloße „connection to the ministry of the apostles“ entspricht nicht den konziliaren Vorgaben. – Vgl. Piero Antonio Bonnet, La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità, in: Francesco Coccopalmerio et al. (Hg.), Perché un codice nella Chiesa, Bologna 1984, 57–125, 89ff.

scheidendem Charakter. Die Ergebnisse der Synoden würden dann unmittelbar als „gemeinsame Äußerung des einen, kollegial und primatial zugleich verfassten obersten Leitungsgremiums der Kirche gelten“⁴¹ und könnten so rechtliche Besonderheiten für ihren Bereich erlassen. Ähnliches gilt vom Plenarkonzil der Teilkirchen einer Bischofskonferenz, das derzeit zur Einberufung die Genehmigung des Apostolischen Stuhles braucht und dessen Dekrete nicht eher promulgiert werden dürfen, bis sie überprüft worden sind (cc. 439–446). Vor allem aber wurde bisher einer ausreichenden Aufwertung der Bischofskonferenzen als notwendiger und effizienter „Zwischeninstanzen“ zur Verwirklichung der *Communio Ecclesiarum* nicht entsprochen, denn auch das Apostolische Schreiben über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen *Apostolos suos* (1998) kommt diesem Anliegen nur bedingt nach.⁴²

„Im Rahmen der strukturellen Immanenz von Universalität und Partikularität bildet das Element der Synodalität den Ansatzpunkt für ein dem kirchlichen Verfassungsgefüge entsprechendes Zusammenwirken von Gesamt- und teilkirchlicher Dimension

auf dem Feld normativer Rechtssetzung“.⁴³ So stellt die Berücksichtigung der Mitverantwortung aller Gläubigen in einer stärkeren Einbindung in *synodale Strukturen der Entscheidungsfindung* ein ganz wesentliches Moment für die Verwirklichung kontextuellen Kirchenrechts dar. Winfried Aymans spricht vom Prinzip der „Konsiliarität“ als einer prägenden Gestaltform der Kirche.⁴⁴ Gerade das Beispiel der Pfarrgemeinderäte in deutschsprachigen Ländern, mit ihrer gewachsenen historischen Tradition einer stärkeren Kompetenz zu verbindlichen Beschlussfassungen (vor allem des pfarrlichen Vermögensverwaltungsrates) zeigt, dass diese sich nicht ohne weiteres mit den universalrechtlichen Normierungen eines reinen Beratungsorgans (cc. 536, 537) harmonisieren lassen.⁴⁵ Zwar wurde dies bislang kaum beansprucht, doch wäre die eindeutige Anerkennung der partikularrechtlichen Ordnungen gegenüber einer bloß gewohnheitsrechtlichen Wirksamkeit vorzuziehen. Für den Fall einer strikten Anpassung an die gesamt-kirchliche Regelung steht jedenfalls zu befürchten, dass sich dann viele Gläubige in den (lokalen) Verfassungsstrukturen der Kirche nicht (mehr) ernst

⁴¹ M. Kehl, *Kirche* (Anm. 21), 378; J. Coriden, *Canon law* (Anm. 38), 162f; L. Gerosa, *Grundlagen* (Anm. 24), 63f, befürwortet eher eine Stärkung des Provinzialkonzils, weil es „gegen nationalistische Verkürzungen der notwendigen Inkulturation des Glaubens besser gefeit (sei) als die nationalen Bischofskonferenzen“ und sich so harmonischer „das personale und das synodale Element der Ausübung der ‚sacra potestas‘ ... integrieren“ lasse.

⁴² Vgl. Gisbert Greshake, „Zwischeninstanzen“ zwischen Papst und Ortsbischöfen, in: Hubert Müller, Hermann J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, 88–115; Peter Erdö, *Zur verschiedenen Natur der einzelnen Kompetenzen der Bischofskonferenz*, in: Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz (Hg.), *Communio in Ecclesiae Mysterion*, (FS W. Aymans), St. Ottilien 2001, 83–95; M. Werneke, *Ius universale* (Anm. 24), 191–201.

⁴³ M. Werneke, *Ius universale* (Anm. 24), 226.

⁴⁴ Vgl. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht 2*, Paderborn u.a. 1997, 15; Winfried Aymans, *Strukturen der Mitverantwortung der Laien*, in: AkKR 159, 1990, 368–386, 383; Libero Gerosa, *Synodalität und Mitverantwortung auf der Ebene der Teilkirche*, in: ThGl 81 (1991) 355–367; Mauro Rivella (Hg.), *Partecipazione e corresponsabilità nella chiesa*, Mailand 2000.

⁴⁵ Vgl. Bruno Primetshofer, *Kanonistische Bemerkungen zu den österreichischen Pfarrgemeinderats- und Pfarrkirchenratsordnungen*, in: ÖAKR 42 (1993) 155–177; Helmuth Pree, *Consilium pastorale paroeciale. Anmerkungen zur Struktur pfarrlicher Mitverantwortung*, in: P. Boeckholt, I. Riedel-Spanberger, *Iustitia* (Anm. 12), 75–101.

genommen fühlen und – bestenfalls – ihr Engagement auf kirchliche Vereinigungen außerhalb der Verfassungsgremien verlagern.⁴⁶

4. Akzeptanz normativer Vielfalt

Ähnliches gilt für die vielfältigen Ausprägungen von Laiendiensten in weltweit unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten, deren Übertragbarkeit auf andere Einzelkirchen weder möglich noch wünschenswert ist. „Eine katholische Kirche, die sich seit dem 2. Vatikanischen Konzil immer mehr als nicht exklusiv eurozentrisch geprägte Weltkirche versteht, wird von einer größeren Pluriformität jener kirchlichen Strukturen ausgehen müssen, die für ihre Identität nicht wesentlich und rein kirchlichen Rechts sind.“⁴⁷ Im Rückblick auf die Verschiedenheit bereits der neutestamentlichen Kirchen und die Kreativität der Gemeinden erscheint es „sinnvoll, könnte jede Region der Weltkirche, die Kirche am Ort sozusagen, einmal darüber nachdenken, welche Formen des Dienstes sie für ihre Lebensentfaltung braucht beziehungsweise welche pneumatischen Ressourcen ihr zur Verfügung stehen, und dann daran gehen, entsprechende Umsetzungswege zu entwickeln“.⁴⁸ Dabei ist es eine wichtige Aufgabe der römischen Kirchenleitung, auf missbräuchliche Formen sensibel zu reagieren, damit dabei nicht die sakramentale Grundstruktur und

das normative Ämtergefüge gefährdet werden. Es ist aber auch „eine genauso wichtige Aufgabe, sinnvolle ortskirchliche Entwicklungen weltkirchlich anzuerkennen und so die Vielfalt in der Einheit zu fördern“.⁴⁹ Dabei dürfen dann aber approbierte partikularrechtliche Normierungen nicht sofort als rechtliches Argument für eine (inadäquate) Übernahme in andere Länder benutzt werden. Derartiges geschah vielfach etwa bei liturgierechtlichen Konzessionen, die für den Bereich einer bestimmten Bischofskonferenz gewährt wurden, und dürfte mit zu den Ursachen der diesbezüglich überaus restriktiven und vereinheitlichend-direktiven Haltung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung gehören, wie sie sich etwa in der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) niederschlägt.

Wer für ein kontextuelles Kirchenrecht eintritt, darf nicht zugleich mit einer Art formaler „Meistbegünstigungsklausel“ argumentieren, wonach überall mit Rechtsanspruch das gestattet sein müsse, was für einen speziellen Kontext genehmigt wurde. Sollen ähnliche oder gleiche Normierungen zugestanden werden, so sind diese eben eigens mit den jeweils individuellen Bedürfnissen zu begründen. Erst die Anerkennung einer komplexen rechtlichen Ordnungsstruktur der Kirche macht ihre universale Einheit in berechtigter partikularer Vielfalt deutlich.

⁴⁶ Vgl. H. Pree, *Consilium pastorale paroeciale* (Anm. 45), 100.

⁴⁷ Vgl. Winfried Haunerland, *Erben des Klerus?*, in: ThPQ 147 (1999) 381–391, 385. Er weist beispielhaft auf die „Bokambi“ in Zaire/Kongo, die „freiwilligen Laienapostel“ in Taiwan oder die „Delegados de la Palabra“ in Honduras hin.

⁴⁸ Walter Kirchschräger, *Pluralität und inkulturierte Kreativität*, in: Schweizerische Kirchenzeitung 51–52 (1997) 778–786, 785.

⁴⁹ W. Haunerland, *Erben des Klerus?* (Anm. 47), 390.

WILHELM ZAUNER

Taube hören

Seelsorge mit Schwerhörigen

Menschen müssen in der Seelsorge mit ihren unterschiedlichen Belastungen und Möglichkeiten wahrgenommen werden. Diese pastoraltheologische Binsenwahrheit begründet die Notwendigkeit, auch auf die nicht geringe Zahl von Schwerhörigen zu schauen. Der emeritierte Linzer Pastoraltheologe reflektiert in seinem bibeltheologischen Beitrag, was Seelsorge an und mit Schwerhörigen heute bedeuten kann. Der Aufsatz basiert auf seinem Vortrag bei einer internationalen Tagung zur Schwerhörigenseelsorge im September 2000 in Wien, wo auch der im Anschluss abgedruckte Beitrag vorgetragen wurde. (Redaktion)

1. Schwerhörigkeit als körperliches Gebrechen

Schwerhörigkeit als körperliches Gebrechen wird in der Bibel kaum erwähnt.¹ Im Buch Levitikus findet sich aber in einer Liste kultischer und sozialer Gebote die Weisung: „Du sollst einen Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen; vielmehr sollst du deinen Gott fürchten. Ich bin der Herr“ (Lev 19, 14). Dieses Gebot beleuchtet indirekt die damalige Einstellung gegenüber Blindheit und Taubheit. Ihre biologischen und physiologischen Ursachen waren weithin unbekannt. Alle Behinderungen wurden in biblischer Zeit ebenso wie Krankheit, Schmerz und Tod als Strafe für die Sünde angesehen oder auf die Einwirkung von Dämonen zurückgeführt.² Weil die Betroffenen als von Gott Verlassene oder

Verstoßene eingeschätzt wurden, erschien es manchen als gerechtfertigt, sie zu verfluchen oder mit ihnen ihren Spott zu treiben. Daher ist die Weisung des Buches Levitikus von großer Bedeutung: Gott stellt sich mit seiner ganzen Autorität schützend hinter den Blinden und Tauben.

Jesus hat den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde nicht pauschal zurückgewiesen. Als er den Gelähmten am Teich Schiloach nach dessen Heilung später im Tempel traf, sagte er zu ihm: „Jetzt bist du gesund; sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres zustößt“ (Joh 5, 14). Zu einem anderen Gelähmten sagte er, noch bevor er ihn heilte: „Deine Sünden sind dir vergeben“ (Mk 2, 5; vgl. Mt 9, 2; Lk 5, 20). – Dass eine Krankheit oder Behinderung durch eigene oder fremde Schuld verursacht und insofern Folge der Sünde sein können, ist offen-

¹ Die Bibel verwendet für Taubheit und Stummheit dasselbe Wort (κωφός). Der davon abgeleitete und in der LXX verwendete Ausdruck für „stumm“ (δυσκωφος) findet sich ebenso wie βραδύγλωσσος (schwerfällig mit der Zunge, Ex 4, 10) nicht in den Lexika.

² Das Buch Exodus scheint zwar Gott als letzte Ursache für diese Behinderungen zu bestätigen: „Wer ... macht taub oder stumm, sehend oder blind? Doch wohl ich, der Herr!“ (Ex 4, 11). Doch es handelt sich auch hier nur vordergründig um eine Antwort auf die Bemerkung des Mose „Mein Mund und meine Zunge sind schwerfällig“ (V. 10). In Wahrheit geht es nicht um die Funktion der Augen, sondern um den ‚Blick‘ für Gottes Pläne, und nicht um die Gewandtheit der Zunge, sondern um den Inhalt der Botschaft, die zu verkünden ist. – Gott hat den Mose nicht von seiner „schwerfälligen Zunge“ (Sprechbehinderung) geheilt, sondern den Aaron als seinen ‚Propheten‘ (Sprecher) bestellt.

kundig; da genügt ein Blick auf die täglichen Opfer des Straßenverkehrs. Damit ist jedoch keineswegs behauptet oder gar bewiesen, dass die Folgen eines moralisch anrechenbaren Fehlverhaltens von Gott als Strafe dafür ausgedacht und verfügt werden.

Jesus hat jedenfalls die zu seiner Zeit übliche Deutung von Behinderungen als Strafe Gottes nicht bestätigt. Seine Jünger fragten ihn bei der Begegnung mit einem Blindgeborenen: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde?“ Jesus antwortete: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden“ (Joh 9, 2–3). Er sagt aber dann auch, durch wen das Wirken Gottes wirksam werden soll: „Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat“ (Joh 9, 4). Dieses „Wir“ meint hier nicht etwa eine „Arbeitsgemeinschaft“ aus ihm selbst und seinen Jüngern, sondern ist im Sinne eines ‚göttlichen Wir‘ zu verstehen.³ Aber Jesus hat auch den (zweiundsiebzig) Jüngern gesagt: „Heilt die Kranken...und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe“ (Lk 10, 9).⁴

2. Schwerhörigkeit als Metapher für Ungehorsam

In der Bibel ist von Schwerhörigkeit meist nur in übertragenem Sinn die Rede. Sie dient – wie in einem Bußpsalm Davids – zur Beschreibung der

Isolation des Menschen durch die Sünde: „Ich bin wie ein Tauber, der nicht hört, ... wie einer, ... aus dessen Mund keine Entgegnung kommt“ (Ps 38, 14–15). Taubheit ist eine gängige Metapher für den Ungehorsam gegen Gott, wie es bei Jesaja heißt: „Bring das Volk her, ...das taub ist, obwohl es Ohren hat“ (Jes 43, 8).⁵ Im Hebräerbrief steht: „Wir hätten noch viel zu sagen; es ist aber schwer verständlich zu machen, da ihr schwerhörig geworden seid“ (Hebr 5, 11).⁶ Der Diakon Stephanus sagt in seiner großen Verteidigungsrede zu seinen Zuhörern: „Ihr seid unbeschnitten an Herzen und Ohren“ (Apg 7, 51) und meint damit die Unbelehrbarkeit und den Unglauben.⁷

Unter den Wundererzählungen des Ersten Testaments findet sich keine einzige über eine Heilung von Schwerhörigkeit. Das Markusevangelium aber erzählt zwei wunderbare Heilungen von Taubstummten durch Jesus (Mk 7, 31–37 und 9, 14–29, vgl. Mt 9, 32–33). Matthäus fasst die Reaktion auf das gesamte wunderbare Wirken Jesu mit den Worten zusammen: „Als die Menschen sahen, dass Stumme plötzlich redeten, Krüppel gesund wurden, Lahme gehen und Blinde sehen konnten, waren sie voll Staunen und priesen den Gott Israels“ (Mt 15, 31; vgl. Mk 7, 37). Auch bei den zwei Erzählungen über die Heilung von Taubheit durch Jesus geht es den Evangelisten vor allem um die Zeichen, die gemäß den Weissagungen des Jesaja das Auftreten des

³ Ähnlich sagt Jesus zu Nikodemus: „Was wir wissen, davon reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir“ (Joh 3, 11).

⁴ Hier ist nicht nur Krankheit im medizinischen Sinn gemeint, sondern jedwede Schwäche und Behinderung (ἀσθενής), ja auch Gottesferne, vgl. Röm 5, 6 „Christus ist schon zu der Zeit, da wir noch schwach (ἡμῶν ἀσθενῶν) und gottlos waren, für uns gestorben“.

⁵ Vgl. Jes 6, 19; Mi 7, 16; Sach 7, 11.

⁶ Hier wird für „schwerhörig“ nicht κωφός verwendet, sondern umschrieben: „Ihr seid hart (unbekümmert) geworden inbezug auf das Hören“ (νῶθροὶ γέγονατε τοῖς ἀκοαίς).

⁷ Ähnlich hat schon der Prophet Jeremia gefragt: „Zu wem soll ich reden, und wer wird mich hören, wenn ich mahne? Ihr Ohr ist ja unbeschnitten, sie können nichts vernehmen“ (Jer 6, 10).

Messias begleiten werden. Johannes der Täufer schickt zwei seiner Jünger zu Jesus mit der Frage: „Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?“ Jesus antwortet: „Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören“ (Mt 11, 5; vgl. Lk 7, 22). Das sind fast wörtliche Zitate aus den Verheißungen Jesaias für die Zeit des Messias.⁸

Heilungen sind in der Bibel vor allem Zeichen für das ankommende Reich Gottes und mit dessen Verkündigung verbunden. Beides zusammen, das helfende und heilende Handeln sowie das deutende und wirkende Wort ist denen aufgetragen, die Jesus nachfolgen wollen; dieser Auftrag schließt auch die Seelsorge mit Schwerhörigen ein. Sie wird sich vor allem daran orientieren, wie Jesus mit Schwerhörigen umgegangen ist. Sie braucht keine medizinischen Wunder zu wirken, aber es soll sich das Wunder der Liebe ereignen, dass Schwerhörigen geholfen wird: Mit ärztlicher Kunst und medizinischer Forschung, durch die Weiterentwicklung und den Einsatz technischer Geräte, durch entsprechende Sozialgesetze. Vor allem aber ist Schwerhörigen dort beizustehen, wo sie es am schwersten haben: Im Bereich der menschlichen Beziehungen.

3. Schwerhörigkeit als Behinderung für menschliche Beziehungen

Schwerhörigkeit ist eine Behinderung in einem zentralen Bereich des menschlichen Lebens: Sie irritiert – mehr als die Blindheit – die Aufnahme und Pflege von Beziehungen. Schon in der frühen Kindheit haben die Beziehun-

gen zu Eltern und Geschwistern auf die Entwicklung des Kindes einen Einfluss, der sich auf das ganze spätere Leben auswirkt. Die Schule bringt für die Schüler eine Fülle von Problemen der Beziehung zu Mitschülern und Lehrern. Junge Erwachsene beschäftigen die Fragen, wie man mit Kollegen und Kolleginnen umgeht, wie man Freunde gewinnt und eine Freundschaft pflegt, wie man das höchst komplizierte Spiel der Partnerschaft zwischen Mann und Frau erlernt. Ein – aus welchen Gründen immer – eheloses Leben kann erst recht nur gelingen, wenn es von einem starken Netz intensiver und differenzierter Beziehungen getragen ist. Bis ins hohe Alter, ja bis zum Tod besteht das Problem ausreichender und tragender Beziehungen. Dazu kommt: Der Mensch findet in dem Maß zu sich selbst, als er zu den Mitmenschen findet. Martin Buber schreibt: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“.⁹

Vielen Menschen wird mit zunehmender Reife und Lebenserfahrung immer stärker bewusst, dass für ein glückliches Leben nicht in erster Linie Gesundheit, Macht und Geld entscheidend sind, sondern Zuwendung und verlässliche Beziehungen, die auch dann noch die Lebensfreude tragen, wenn das alles nicht oder nicht mehr gegeben ist. Die Sorge um lebendige Beziehungen gehört zu den größten Problemen des menschlichen Lebens. Sie beschäftigt in unserer Zeit ein Heer von Psychologen und Therapeuten, von Lebensberatern und Seelsorgern. Das Beziehungsnetz scheint sich nur selten stark genug auszubilden; es reißt immer wieder. Botho Strauß beschreibt die Menschen von heute als „Passan-

⁸ Vgl. Jes 26, 19; 29, 18; 35, 5ff.; 61, 1.

⁹ M. Buber, *Ich und Du*, Werke I, München 1962, 85.

ten': Sie begegnen einander, bleiben aber zugleich distanziert und gehen aneinander vorüber.¹⁰

Diese Mentalität trifft Schwerhörige umso härter, als für sie jeder Erstkontakt erschwert ist und jedes Gespräch ein Problem darstellt. Beziehungsstörungen erzeugen bei allen Menschen einen Gefühlsstau, der die Kommunikation behindert, die Arbeitskraft lähmt und die Lebensfreude trübt. Wenn dies schon für Menschen ohne jegliche Behinderung so ist, kann man ahnen, welche Probleme für Menschen entstehen, bei denen ein so wichtiges Organ zur Kontaktnahme wie das Ohr beziehungsweise die Hörfähigkeit gestört ist oder ganz ausfällt.

Ludwig van Beethoven schildert im Alter von 32 Jahren im „Heiligenstädter Testament“ seine Situation und Befindlichkeit als Schwerhöriger: *Mit einem feurigen lebhaften Temperamente geboren, selbst empfänglich für die Zerstreuungen der Gesellschaft, musste ich früh mich absondern, einsam mein Leben zubringen; ... und doch war's mir noch nicht möglich, den Menschen zu sagen: sprech laut, schreit, denn ich bin taub. Ach wie wär's möglich, dass ich die Schwäche eines Sinnes angeben sollte, der bei mir in einem vollkommenern Grade als bei andern sein sollte, einen Sinn, den ich einst in der größten Vollkommenheit besaß, in einer Vollkommenheit, wie ihn wenige von meinem Fache gewiss haben noch gehabt haben – ... wie ein Verbannter muss ich leben; ... welche Demütigung, wenn jemand neben mir stand, und von weitem eine Flöte hörte und ich nichts hörte; ... solche Ereignisse brachten mich nahe an*

*Verzweiflung, es fehlte wenig, und ich endigte selbst mein Leben – nur sie, die Kunst, sie hielt mich zurück.*¹¹

Seither hat sich die Situation der Schwerhörigen durch die Medizinische Wissenschaft und durch technische Geräte zwar erheblich gebessert. Sie ist jedoch auch heute noch schlimm genug, wie der Präsident des Österreichischen Schwerhörigenbundes Hans Neuhold schildert: *Schwerhörige (das sind lt. Statistik ca. 17% der Menschen¹²) leiden besonders unter der Isolation, auch in unseren Kirchen und Pfarren. Sie können nur sehr schwer ihre eigene Behinderung annehmen, weil Schwerhörigkeit noch immer gesellschaftlich tabuisiert und negativ besetzt ist. Auch Angehörige und Freunde sind sich unsicher im Umgang mit einem Schwerhörigen und meiden ihn daher ... Zu wenig werden die mit der Schwerhörigkeit verbundenen psychischen und psychosozialen Probleme gesehen. Speziell innerhalb unserer¹³ Kirche. Technische Hilfen und hörtaktische Methoden im Umgang mit schwerhörigen Menschen fehlen fast generell in unseren Pfarren. Aber selbst heute mögliche technische Hilfen haben nur dann einen Sinn, wenn es gelingt, das Bewusstsein für die Probleme schwerhöriger Menschen zu schaffen. Viele Betroffene sind längst aus unseren Kirchen verschwunden, ihre beeinträchtigte Kommunikation gibt ihnen kaum Chancen in unseren Gemeinden. Einerseits schaffen diese Menschen es selbst nicht, ihre Bedürfnisse einzubringen, andererseits steht ihnen eine große Unkenntnis des Problems seitens der Angehörigen und Gemeinschaft, in der sie leben, gegenüber. Über Schwerhörigkeit*

¹⁰ B. Strauß, Paare, Passanten, München 1984. Vgl. Z. Bauman, Flaneure, Spieler und Touristen, Hamburg 1997.

¹¹ L.v. Beethoven, Briefe über Kunst, Liebe und Freundschaft, ausgewählt und kommentiert von V. Karbusicky, Freiburg 1992, 53–57.

¹² Zum Vergleich: Die Katholiken bilden 17,4% der Weltbevölkerung.

¹³ Gemeint ist die römisch-katholische Kirche, vor allem in Österreich.

und die sich daraus ergebenden Probleme durch falsches Verstehen lächelt man eher und macht Witze; damit fördert man, dass sich betroffene Menschen zurückziehen. Oder allzu oft hört man Sätze wie „Sei froh, dass du nicht blind bist“ und „Sei froh, dass du nicht alles hörst“. Aber dem ist nicht so, Behinderungen sind nicht vergleichbar.¹⁴ Diese Diagnose fordert die Seelsorge in ihren zentralen Bereichen heraus.

4. Seelsorge ist Dienst an der Beziehung

Der Begriff „Seelsorge“ kommt in der Bibel nicht vor. Es ist der altgriechische Philosoph Platon (427–347), der von einer ψυχαγωγία spricht und damit das ‚Bemühen um die Seele‘ meint, um das Geistige und also – gemäß seiner Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele – Ewige im Menschen.

Der theologische Begriff der Seelsorge orientiert sich an der Bibel. Die Apostelgeschichte spricht von etwa dreitausend Seelen, die sich aufgrund des Pfingstereignisses taufen ließen (beziehungsweise einander getauft haben). Der Ausdruck „Seelen“ (ψυχαί) entspricht hier unserem heutigen Begriff „Personen“¹⁵ und enthält keine weitere Tiefsinnigkeit. Von diesen etwa dreitausend getauften Personen wird berichtet: „Sie blieben beharrlich bei der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und in den Gebeten“ (Apg 2, 42). Die vier Stichwörter, die hier genannt sind, beschreiben die seelsorgliche Beziehung und deren Dimensionen: Die Orientierung an einer gemeinsamen Hoffnung auf-

grund der Botschaft, die in der Lehre (διδασχά) der Apostel weitergegeben wird; die Gemeinschaft (κοινωνία) des Glaubens, die daraus erwächst und wirkkünftig wird¹⁶; deren Darstellung und Vollzug in der Eucharistie (κλάσις τοῦ ἕρτου) und in der Pflege der Beziehung zu Gott durch die (gemeinsamen) Gebete (προσευχαί). Die Menschen, die auf diese Weise den (neuen) ‚Weg‘ gingen – wie die erste Bezeichnung der Christen lautet¹⁷ – lebten aus dem Bewusstsein, dass sich darin das Wort und Werk des Auferstandenen vergegenwärtigt und fortsetzt, und dass sie alle dazu beitragen.

Für den Anfang der Kirche gilt das große „Einander“. Paulus schreibt der Gemeinde in Rom: „Ich bin überzeugt von euch, ... dass ihr fähig seid, einander zum Rechten zu weisen“ (Röm 15, 14); die Gemeinde in Kolossä fordert er auf: „Lehrt und mahnt einander! (Kol 3, 13); „erträgt und verzeiht einander“ (Kol 3, 16). Im Jakobusbrief steht: „Bekennet einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet“ (Jak 5, 16). Schließlich heißt es im ersten Petrusbrief: „Dient einander – jeder mit der Gnadengabe, die er empfangt – als gute Verwalter (οἰκονόμοι) der vielgestaltigen Gnade Gottes!“ (1 Petr 4, 10).

Jeder getaufte Mensch ist also (durch den Geist Gottes) als „guter Verwalter der Gnade Gottes“ berufen und soll als solcher handeln. Das gesamte kirchliche Leben ist der Raum, in dem Christus wirkt; „Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche“ (Kol 1, 18); eine einzige Lebensenergie verbindet beide.

In biblischer Zeit ist also die ganze

¹⁴ Hans Neuhold, Brief vom 17. November 1999 an W. Zauner.

¹⁵ Vgl. Apg 7, 14; 27, 37.

¹⁶ Vgl. ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται – möge die Gemeinschaft an deinem Glauben wirkkünftig werden (Phlm 6).

¹⁷ Vgl. Apg 18, 24–26; 19, 9.23; 22, 4.22.

Gemeinschaft der Kirche das handelnde Subjekt der Seelsorge.¹⁸ Gleichzeitig beginnt ein Prozess der Ausbildung und Spezialisierung einzelner Organe des Organismus Kirche gemäß den Gaben, die der Geist Gottes schenkt (vgl. 1 Kor 12, 1–11), und von denen Paulus schreibt: „Da euch viel an den Gaben des Geistes liegt, setzt sie ein zum Aufbau der Gemeinde“ (1 Kor 14, 12). Träger der „Seelsorge“ bleibt aber die Gemeinde selbst. Die Kirchen haben im Lauf der Zeit ihre Ämter ausgebildet, die Theologie professionalisiert und für viele besondere Aufgaben Spezialisten eingesetzt. Kirchliche Seelsorge darf sich aber nicht in der Tätigkeit von Spezialisten und Amtsträgern erschöpfen. Das ist auch im Hinblick auf die Seelsorge mit Schwerhörigen wichtig. Wer dafür besonders ausgebildet und amtlich bestellt ist, soll auch dafür Sorge tragen, dass die nicht Hörbehinderten in die Welt der Schwerhörigen eingewiesen werden und so dazu beitragen können, die Kluft zwischen den beiden zu überbrücken.

Der Pastoraltheologe und Psychotherapeut Peter F. Schmid (Wien) hat darauf hingewiesen, dass aller Seelsorge durch das 2. Vatikanische Konzil der Weg von der Betreuung über die Beratung zur personalen Begegnung gewiesen ist.¹⁹ Seelsorge ist also nicht eine Einbahn, sondern ein Beziehungsgeschehen, ein reziproker Prozess, und zwar in jedem Fall. Daher spricht man auch besser von einer Seelsorge *mit* Schwerhörigen als von einer Seelsorge *für* Schwerhörige. Wer selbst gute Ohren hat, muss ein helles Auge und ein waches Ohr für das haben, was er

von Schwerhörigen für sein Leben und für seinen Glauben lernen kann – auch als amtlicher Seelsorger.

5. Seelsorge ist Berührung durch Jesus

Papst Leo d. Gr. (440–461) hat in einer Predigt zu Christi Himmelfahrt gesagt: „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist eingegangen in die Sakramente“.²⁰ Mit diesem Ausdruck meint er natürlich nicht (nur) jene rituellen Handlungen, die in der Siebener-Liste des Konzils von Trient²¹ als Sakramente aufscheinen und in die Katechismen eingegangen sind. Der dafür verwendete Begriff wurde ja erst im 12. Jahrhundert entwickelt. Papst Leo meint mit Sakramenten gemäß dem Sprachgebrauch seiner Zeit ganz allgemein alle Zeichen und Verhaltensweisen, in denen der Glaube zum Ausdruck kommt und das Wirken Jesu weiterwirkt. Die Zeichen, die er selbst zur Verkündigung seiner Botschaft verwendet, gehören zum Alltagsritual, das der Pflege menschlicher Beziehungen dient: Gruß und Berührung, Gespräch und Mahl.

Jesus hat in der Bergpredigt seinen Zuhörern eindrucksvoll den Gruß aufgetragen: „Wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?“ (Mt 5, 47). Der hier verwendete griechische Ausdruck für ‚grüßen‘ – ἀσπάζομαι – kommt von σπάω (ziehen, berühren, anfassen) und bezeichnet die orientalische Form der Begrüßung, in der einer den andern an sich zieht. – Der Kuss gehörte zur Begrüßung und war auch das übliche Zeichen der Verbundenheit

¹⁸ Vgl. R. Bohren, Stichwort ‚Seelsorge‘, LThK Freiburg 1964, Sp. 581.

¹⁹ P. F. Schmid, Personale Begegnung, Würzburg 1989, 223–226.

²⁰ Leo d. Gr., Sermo (de Ascensione Domini) 74, Cap. 1.2–4; PL 54, 397–398.

²¹ DH 1601.

der Jünger Jesu untereinander und mit ihm.²² „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss“, heißt es wiederholt in den Briefen des Paulus²³, und der erste Petrusbrief schließt mit der Aufforderung: „Küsst einander mit dem Kuss der Liebe“ (1 Petr 5, 14). Der ‚heilige Kuss‘ beziehungsweise der ‚Kuss der Liebe‘ dürfte schon sehr früh als Zeichen der Gemeinschaft in Christus gegolten haben und ist in die Liturgie eingegangen.

Jesus hat Menschen berührt und ließ sich von ihnen berühren: „Die Leute brachten Kinder zu ihm, damit er sie *berühre*²⁴ ... er schloss sie in die Arme und legte die Hände auf sie“ (Mk 10, 13–16). – Die (synoptischen) Evangelien berichten: Ein Aussätziger kam zu Jesus, „fiel vor ihm nieder und sagte: Herr, wenn du willst, kannst du machen, dass ich rein werde. Jesus streckte die Hand aus, *berührte ihn* und sagte: Ich will es – werde rein! Im gleichen Augenblick wurde der Aussätzige rein“ (Mt 8, 2–3; vgl. Mk 1, 41; Lk 5, 13). – „Jesus ging in das Haus des Petrus und sah, dass dessen Schwiegermutter im Bett lag und Fieber hatte. Da *berührte er ihre Hand*, und das Fieber wich von ihr. Und sie stand auf und sorgte für ihn“ (Mt 8, 14–15; vgl. Mk 1, 30–31; Lk 4, 39). – Die zwei Blinden von Jericho bitten ihn, dass er ihnen die Augen öffne. „Da *berührte er ihre Augen*, und sogleich konnten sie wie-

der sehen und folgten ihm“ (Mt 20, 34). Das Markusevangelium erzählt: „Man brachte einen Taubstummen zu Jesus und bat ihn, er möge ihm die Hand auflegen....und er legte ihm seine *Finger* in die Ohren und *berührte* seine Zunge mit *Speichel*“ (Mk 7, 32–33). Jesus verwendet ‚heilende Mittel‘ wie Speichel oder die Berührung des kranken Organs mit dem Finger nur (aber nicht immer) bei der Heilung geschädigter Sinnesorgane.²⁵ In der zweiten Erzählung von der Heilung eines Taubstummen im Markusevangelium heißt es: „Jesus *fasste ihn kräftig bei der Hand* und richtete ihn auf“ (Mk 9, 27). Bei der Anwendung der ‚heilenden Mittel‘ durch Jesus handelt es sich wohl um Verstärkungen und Verdeutlichungen von Gesten, die sich bei großer innerer Erregung einstellen. In beiden Erzählungen lässt die Darstellung auf eine solche innere Erregung Jesu schließen.²⁶ Die Lage der Taubstummen, ihrer Angehörigen und Freunde ist ihm wohl besonders nahe gegangen, sodass er alle Mittel zur Verständigung eingesetzt hat. Man könnte in diesen Gesten eine Art Taubstummensprache erblicken.

Heute steht den Taubstummen eine ausgereifte Gebärdensprache zur Verfügung. Aber es ist wie bei jeder Sprache: Eine Verständigung ist nur möglich, wenn sie beide Gesprächspartner beherrschen. Wer nicht mit Taubstum-

²² Judas Iskariot wollte bei seinem Verrat gerade durch die übliche Form der Begrüßung verbergen, was er vorhatte. Jesus mahnt ihn: „Mit einem Kuss verrätst du den Menschensohn?“ (Lk 22, 48).

²³ Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 26.

²⁴ ἵνα αὐτῶν ἀψητῶι von ἄπτω = haften, berühren, anfassen. Der Ausdruck ἥψατο (er berührte, fasste an) wird zur stehenden Formel in den folgenden Heilungserzählungen.

²⁵ Sogenannte sympathetische Manipulation (vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium Bd. 1, Freiburg 1976, 392). Beispiele bei Heilungen von Blinden: Mk 8, 23; Joh 9, 6. – Der Finger ist nach antiker Anschauung besonders zur Kraftübertragung geeignet, vgl. den „Finger Gottes“ in Ex 8, 15. Nach Ps 8, 4 sind die Himmel das Werk von Gottes Finger, nach Lk 11, 20 treibt Jesus durch den Finger Gottes die Dämonen aus. – Der Speichel gilt in der ganzen Antike als Heilmittel, vgl. Pesch, Markusevangelium 395.

²⁶ Auch Eindruck auf die Zeugen war sehr tief: „Außer sich vor Staunen sagten sie: Er hat alles gut gemacht; er macht, dass die Tauben hören und die Stummen sprechen“ (Mk 7, 37).

men zu tun hat, wird kaum motiviert sein, ihre Gebärdensprache zu lernen – wiewohl auch hier ein bekanntes Wort von Kardinal König gilt: „Die Sprache des anderen reden, das ist das Wunder von Pfingsten“. Warum sollte sich dieses Wunder nicht dann und wann in christlichen Gemeinden ereignen? – Wer selbst gut hören und sprechen kann, sollte wenigstens bedenken, dass die Schwerhörigen fast ein Fünftel der Menschheit bilden. Vielen von ihnen wäre schon geholfen, wenn die übrigen vier Fünftel wenigstens laut und deutlich sprechen würden. Wenn die Statistik stimmt, müsste jeder Pfarrer damit rechnen, dass von hundert Personen, die an einem Gottesdienst teilnehmen, zwanzig schwerhörig sind. Tatsächlich werden es aber kaum so viele sein, weil manche schon gar nicht mehr hingehen, da sie aus Erfahrung wissen, dass sie doch nur Bruchstücke eines Textes oder einer Predigt verstehen würden. Bei verschiedenen Zusammenkünften weisen manchmal Menschen darauf hin, dass sie nicht (oder nicht mehr) gut hören. Ihre Bitte, lauter und deutlicher zu sprechen, wird oft schon nach einigen Minuten nicht mehr berücksichtigt. Dann verstummen sie und bleiben hilflos sitzen; manche gehen

enttäuscht fort und kommen nicht wieder. Die Sensibilität für solche Situationen müsste in der Aus- und Fortbildung zumindest aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge vermittelt werden.

Schwerhörigkeit oder gar Gehörlosigkeit sind auch Zeichen der Unerlöstheit des Menschen, der Jesus seine Zeichen entgegengesetzt. Er „drohte ... dem unreinen Geist und sagte: Ich befehle dir, du stummer und tauber Geist: Verlass ihn, und *kehr nicht mehr in ihn zurück!*“ (Mk 9, 25). Die heilenden Berührungen durch Jesus sollten also eine nachhaltige Wirkung haben. Sie bleiben aber Vorzeichen einer kommenden Welt, von der Jesaja sagt: „An jenem Tag hören alle, die taub sind, sogar Worte, die nur geschrieben sind, und die Augen der Blinden sehen selbst im Dunkeln und Finstern“ (Jes 29, 18). Bis dahin soll die Sorge aller Menschen in der Nachfolge Jesu der Verbesserung der Situation von Blinden, Gehörlosen und Schwerhörigen gelten; ebenso aber der Heilung von Taubheit gegenüber Gott, denn diese ist im Sinne der Bibel schlimmer als jedes körperliche Gebrechen. Die großen Taten Gottes können ja auch Blinde sehen, und das Wort Gottes können auch Taube hören.

DIETFRIED GEWALT

Schwerhörigenseelsorge

Praktisch-theologische Reflexionen im Blick auf die Gemeindegarbeit

Behinderungen, die nicht ins Auge fallen, werden oft übersehen. Durch eine größere pastorale Sensibilität können Nachlässigkeiten verhindert und positive Veränderungen initiiert werden. Der Vizepräsident des Internationalen Verbandes für Schwerhörigenseelsorge fragt nach der bisherigen pastoraltheologischen Aufmerksamkeit für die Frage der Schwerhörigkeit und zeigt wichtige Konsequenzen für die kirchliche Praxis auf. Die Erfahrungen, die aus dem Bereich der evangelischen Kirche stammen, können auch für die Pastoral der katholischen Kirche Anstoß und Herausforderung sein. (Redaktion)

1. Schwerhörigenseelsorge und Praktische Theologie

Vor mehr als siebenzig Jahren erschien in Leipzig ein Handbuch für das kirchliche Amt. Die Herausgeber beanspruchten nicht, sich in die wissenschaftlich-theologische Diskussion einzuschalten. Vielmehr sollte ihr Werk „lediglich dem Manne der Praxis rasche und zuverlässige Auskunft und Wegweisung bieten ... Das Handbuch bringt also lediglich Artikel, die unmittelbar auf die kirchliche Praxis berechnet sind. Kirche, Gemeinde, Pfarramt mit ihren Arbeiten und Lebensäußerungen stehen im Mittelpunkt“.¹ Unter diesen auf die pfarramtliche Praxis berechneten Artikeln befinden sich auch zwei über Schwerhörige: „Hephatabund, Hephatavereine“, verfasst von Prof. Eduard Freiherr von der Goltz² und „Schwerhörige“, verfasst von Prof. Martin Schian.³ Haben wir hier ein frühes

Zeugnis dafür, dass die Arbeit mit Schwerhörigen, dass Schwerhörigenseelsorge zu den selbstverständlichen Aufgaben des Pfarramts gehört?

Man muss zweimal hinschauen. Der Artikel über den Hephatabund, der den vorwiegend evangelischen Teil der damaligen Schwerhörigenbewegung vorstellt, grenzt dessen Arbeit gegen die schon länger bestehende Taubstummenfürsorge ab. Der Artikel über Schwerhörige beginnt mit den Worten „Schwerhörige bedürfen der Fürsorge“. Der unter Schwerhörigen vorhandene und praktizierte Selbsthilfegedanke droht von dem der Fürsorge überlagert zu werden. Die Spur lässt sich bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg verfolgen. Vier Jahre nach dem erwähnten Handbuch fasst der Schwerhörigenpädagoge Robert Stobschinski die Aufgaben der Schwerhörigenseelsorge zusammen. Sein Aufsatz besticht durch die bis heute kaum übertroffene

¹ Handbuch für das kirchliche Amt. In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern und mit Unterstützung von Pfarrer W. Bunzel, hg. von M. Schian, Leipzig 1928, III.

² Ebd. 253.

³ Ebd. 551.

Strukturierung und Beschreibung der Aufgaben. Die Überschrift aber lautet: „Religiöse Schwerhörigenfürsorge“.⁴ Noch Walter Staats⁵, der Begründer der Arbeitsgemeinschaft für evangelische Schwerhörigenseelsorge, schreibt einen Lexikonartikel „Schwerhörigenfürsorge“, der auch die kirchlichen Aufgaben umfasst. Mit der Öffentlichkeitswirksamkeit der Arbeitsgemeinschaft setzte sich dann der Begriff „Schwerhörigenseelsorge“ durch.

Man darf darin kein Jonglieren mit Begriffen sehen. Die Auffächerung der einzelnen Aufgabenbereiche wird zeigen, dass Schwerhörigenseelsorge tatsächlich ein Sammelbegriff für unterschiedliche Aktivitäten ist, die sich nicht als Seelsorge im engeren Sinn verstehen lassen. Auf keinen Fall darf man daher den Fehler machen, den Begriff Seelsorge zu definieren und die einzelnen Arbeitsfelder der Schwerhörigenseelsorge darunter zu zwingen.

Die Praktische Theologie hat Schwerhörigenseelsorge als Arbeitsgebiet nur ausnahmsweise in ihre Handbücher aufgenommen. Den Grund dafür hat Eduard Frhr. von der Goltz schon 1929 formuliert: Spezialaufgaben der Seelsorge würden „in den Lehrbüchern der Praktischen Theologie erst dann richtig zur Geltung kommen, wenn aus der Spezialisierung heraus feste gemeinsame Grundsätze sich auf Grund der Erfahrung gebildet haben“.⁶ Damit wird letztlich der Ball an die Schwer-

hörigenseelsorge zurückgespielt. Wir haben eine überzeugende Theorie unseres Arbeitsgebietes vorzulegen, die sich in die praktisch-theologische Diskussion einpassen lässt. Die theologische Arbeit ist im Blick auf geschädigte und damit auch in der Kirche behinderte Menschen in den letzten Jahren ein gutes Stück vorangekommen. Doch zeigt sich gerade dadurch, wie groß die verbliebenen Aufgaben noch sind.⁷

Als Fachverband des Diakonischen Werkes hatte die Schwerhörigenseelsorge in Bundesrepublik und DDR Gelegenheit, ihr Anliegen in einschlägigen Publikationen zu formulieren.⁸ Doch durfte und darf die Verbindung zur Diakonie die Verbindung zu Seelsorge und Verkündigung nicht verdecken. Der begriffliche Übergang von der „(religiösen) Schwerhörigenfürsorge“ zur „Schwerhörigenseelsorge“ zeigt deutlich, dass diese Arbeit auch als gemeindliche Aufgabe, nicht nur als Aufgabe des Sonderseelsorgers zu sehen ist. Zwar gilt in der Theologie bis heute, dass Diakonie eine Lebens- und Wesensäußerung der Kirche und gesellschaftlich ein Stützpfeiler der Kultur des Helfens sei.⁹ Zugleich aber kommt die Diakonie im Zeichen der europäischen Einigung zunehmend unter den Druck betriebswirtschaftlicher Notwendigkeiten. Dabei geraten dann Aufgabengebiete wie die Schwerhörigenseelsorge ins Abseits. Das haben wir in Deutschland in den letzten Jahren schmerzlich erfahren müssen.

⁴ Robert Stobschinski, Religiöse Schwerhörigenfürsorge, Hephata 29 (1932) 193–197, 221–225.

⁵ Walter Staats, Schwerhörigenfürsorge, in: RGG³ V (1961) 1623.

⁶ Eduard Frhr. von der Goltz, Die Praktische Theologie (Die Evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben V), Halle/S. 1929, 52.

⁷ Hans-Günter Heimbrock, Behinderte Menschen, in: RGG⁴ I (1998) 1219f.

⁸ Dietfried Gewalt, Bibliographie zur Schwerhörigenseelsorge, in: Ders. (Hg.), Seelsorge und Diakonie im Dienste der Schwerhörigen und Ertaubten, Nordhorn 1978, 87–96; ferner die Jahresbibliographien in: Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht für Gehörlose und Schwerhörige (=RKGS) ab Heft 2/1976.

⁹ Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende (GTB 924), Gütersloh 1999, 123f. 137. 161f. 320–328; Michael Schibilsky, Diakonie VI, in: RGG⁴ II (1999) 798–801.

Es ist daher für uns hilfreich, dass die Zuordnung der Handlungsfelder Praktischer Theologie in einer für die Theologie krisenhaften Situation neu bestimmt wurde. In Thesenform heißt das: „Die Seelsorge formuliert das Zentrum der Praktischen Theologie; sie kann aber nur im Kontext von Diakonie, Didaktik, Homiletik und Liturgik entfaltet werden, da es hier um die Therapie geht, die auch für gesunde Menschen notwendig ist“.¹⁰ Das Programm ist durchgeführt worden im Rahmen eines Handbuchs der Praktischen Theologie, in dem Seelsorge und Diakonie integral verschränkt behandelt werden. Die spezielle Seelsorge – in unserem Fall: Schwerhörigenseelsorge – gerät dabei in die Gefahr, der Segmentierung der Gesellschaft Vorschub zu leisten oder sie doch zu verstärken. Dem ist dadurch zu steuern, dass „die notwendige effektive Konzentration auf eine bestimmte Hilfeleistung mit den ganzheitlichen Lebensverbindungen einer neuen Gemeinsamkeit in enge Verbindung tritt“.¹¹ In diesen Zusammenhang wurde dann auch ein Abschnitt über Gehörlose und Schwerhörige eingeordnet.¹² Gefordert wird letztlich eine diakonische Kirche, in der die Solidarität von Starken und Schwachen gelebt wird, weil alle Hilfe benötigen. Wenn man will, kann man dies als Beispiel angewandter Rechtfertigungslehre lesen. Wer weiß, vielleicht haben wir damit auch die Ebene der festen gemeinsamen Grundsätze erreicht, die von der Goltz einst forderte.

2. Räume

Kirchliche Arbeit findet zumeist in Räumen statt: in Kindergärten, Unterrichtsräumen für Konfirmanden und Jugendräumen; in Gemeindesälen oder auch einmal in dem zur Andacht überlassenen Speisesaal eines Altenzentrums, schließlich in Kirchen. Die Raumakustik ist nicht immer die beste. Doch was ein Guthörender zu tolerieren vermag, wird für einen geräuschempfindlichen Menschen mit Hörproblemen zur Qual. Er wird die Andacht im Speisesaal, den Altenkreis im verwinkelten Gemeinderaum und den Gottesdienst meiden. So wird Gemeinde nicht gesammelt, sondern tendenziell gespalten.

Selten lesen wir in Handbüchern der Praktischen Theologie Sätze wie diese: „Wenn der Architekt nach der Zweckmäßigkeit des (Kirchen-, Anm. DG) Baus fragt, so wird er also danach fragen müssen, wie er den nüchternen klaren Anforderungen des *evangelischen Gottesdienstes* Genüge leistet. ... Zunächst ist die Tatsache zu berücksichtigen, dass eine evangelische Kirche einen Altar (oder Tisch) für die Liturgie und eine Kanzel (für die Predigt) braucht. An beiden Orten muss der Pfarrer gut zu hören und zu sehen sein“.¹³ Das galt bereits im frühchristlichen Kirchenbau.¹⁴

Neuerdings widmen Ingenieure der Raumakustik von Kirchen ihre Aufmerksamkeit, dies im Zusammenhang mit der Beratung von Kirchengemein-

¹⁰ Henning Schröer, Inventur der Praktischen Theologie (1969), in: G. Krause (Hg.), Praktische Theologie, Darmstadt 1972, 445–459, Zitat 455; Martin Jochheim, Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland, in: ZThK 90 (1993) 462–494, Zitat 472.

¹¹ H. Schröer in: Handbuch der Praktischen Theologie, hg. von P. C. Bloth u. a., Band 4: Praxisfeld Gesellschaft und Öffentlichkeit, Gütersloh 1987, 351–360, Zitat 355.

¹² Ebd.: D. Gewalt, 392–395.

¹³ Joh. Steinbeck, System der Praktischen Theologie I, Leipzig 1928, 327–333, Zitat 328.

¹⁴ Rainer Volp, Altar III.2, in: RGG⁴ I (1998) 337–342, 338f.

den bei Um- und Neubauten.¹⁵ Maßnahmen zur Herstellung einer günstigen Raumakustik helfen allen Gemeindegliedern. Für diejenigen mit Hörgeräten werden zusätzlich Höranlagen eingebaut, gewartet und zu jedem Gottesdienst eingeschaltet. So kann sich Gemeinde um Wort und Sakrament sammeln, ohne schwerhörige Menschen auszuschließen.

3. Redende

Wir konzentrieren uns auf die Rolle von Pfarrer und Prädikantin, auf die Personen also, die Gottesdienst halten. Was hier zu sagen ist, gilt selbstverständlich auch für das Sprechen in Versammlung und Unterricht. Zum Gemeindeglied mit seinem mehr oder weniger schlechten Hörvermögen und zur Raumakustik, die das verstehende Hören beeinträchtigt, tritt als dritter Faktor das gut oder schlecht verständliche Sprechen der Verkündigenden. Der selbst schwerhörige Kirchenhistoriker Walther Köhler schrieb in seiner Zwingli-Biographie, die Zürcher Hörer hätten den neuen Prediger verstanden, „obwohl er schnell sprach, seine Stimme nicht die stärkste war und der schwerhörige Glockengießer Hans Füßli sich neben ihn an die Kanzel stellen musste“.¹⁶ Von wem redet der Autor solches, von sich selbst oder von jemand anders? Jedenfalls ist das Problem klar dargestellt. Die Arbeitsgemeinschaft für evangelische Schwerhörigenseelsorge hat versucht, ihre

Hausaufgaben zu machen. Wir haben 1995 eine Erhebung an allen damals existierenden Predigerseminaren zum Stand von Stimmtherapie und Sprecherziehung gemacht.¹⁷ Wir haben unter Heranziehung einschlägiger Literatur Empfehlungen zur Durchführung dieser Aufgaben in der Aus- und Fortbildung für PfarrerInnen erarbeitet und an die Predigerseminare gesandt. „Schlechte Aussprache verstimmt nicht nur die Schwerhörigen, sondern auch jeden, der etwas Sinn für Genauigkeit und Schönheit hat.“¹⁸ Der Satz gilt noch heute.

4. Seelsorge

Erinnern wir uns noch einmal an die These Schröers, dass es in der Seelsorge um die Therapie geht, die auch für gesunde Menschen notwendig ist. Das verweist uns in den Horizont der allgemeinen Seelsorge, ohne die spezielle Seelsorge auszuschließen, in deren Rahmen Seelsorge für Behinderte und ihre Angehörigen tatsächlich behandelt wird.¹⁹ Schwerhörige und ertaubte Menschen machen Defizit- oder Verlust Erfahrungen. Schwerhörig Aufwachsende, denen der eigene Hörschaden Normalität bedeutet, erfahren aus Reaktionen ihrer Mitmenschen, dass ihnen etwas fehlt. Dadurch werden sie unter Normalhörenden benachteiligt, letztlich behindert. Wer schwerhörig wird oder ertaubt, erleidet subjektiv einen Verlust, der seine bisherige Lebensplanung und Lebensführung in

¹⁵ Carsten Ruhe, Günstige Raumakustik hilft Hörgeschädigten, in: *Beratende Ingenieure* 11/12 (1998) 132–137; Kurt Eggenschwiler–Karl Baschnagel, Aktuelle Aspekte der Kirchenakustik, in: *Schweizer Ingenieur und Architekt* 117, 1999, 560–564; Harald Guilsen, Offene Kirche – Kirche für Behinderte, in: *RKGS* 51 (2001) 9–14.

¹⁶ Walther Köhler, *Huldrych Zwingli*, Leipzig 1954, 52f..

¹⁷ Dietfried Gewalt/Eva-Maria Rosenmayr, Stimmgebung und Sprecherziehung in den Predigerseminaren der Gliedkirchen der EKD, in: *RKGS* 39 (1995) 2–11.

¹⁸ Friedrich Niebergall, *Praktische Theologie II*, Tübingen 1919, 87.

¹⁹ G. Kretzschmar in: *Handbuch der Seelsorge*, bearbeitet von I. Becker u. a., Berlin 1983, 437–451.

eine tiefe Krise stürzt. Der subjektive Verlust führt bei diesen Menschen zu weiteren Einschränkungen im sozialen und beruflichen Bereich. Auch sie werden behindert.

Durch die grundlegende Untersuchung von Richtberg²⁰ sind uns dramatische gesundheitliche und psychische Folgen einer Ertaubung bekannt. Dass daher die Selbstmordgefährdung zehnfach höher liegt als bei Guthörenden, darf in keinem Vortrag fehlen. Wir sollten freilich bedenken, dass Richtberg seine Untersuchungen mit Kriegsversehrten durchführte, denen jahrzehntelang keine angemessene Rehabilitation zuteil wurde. Das Ziel der Untersuchung war, rehabilitative und im Zusammenhang damit auch seelsorgerliche Maßnahmen durchzuführen, die Abhilfe schaffen sollten. Richtberg trug erste Ergebnisse bereits 1977 den Schwerhörigenseelsorgern vor.²¹ Das Gesamtbild könnte sich daher gewandelt haben, wenn auch jeder Einzelfall weiterhin schwer genug wiegt. Und mit einzelnen Menschen hat es die Seelsorge zu tun.

In Pädagogik und Seelsorge hat durch die Rezeption psychoanalytischer Fragestellungen der Begriff der Identität eine große Bedeutung erlangt. Demnach entwickeln wir uns durch eine Reihe von Krisen zu einer gefestigten Ich-Identität hin. Sie ist uns geradezu als Aufgabe gestellt. Diese Aufgabe droht zu misslingen, wenn durch einen Hörschaden die Entwicklung von Kindheit an einen anderen Weg nimmt oder wenn sie durch eine Katastrophe mitten im Leben unterbrochen wird.

Hörgeschädigtenpädagogik und Seelsorge könnten sich hier von ihrem Selbstverständnis her gefordert sehen, einzugreifen und Defizite auszugleichen. Für die Seelsorge ist es dann wichtig, dass ein Kind eine sprachliche und soziale Kompetenz erwirbt, die es ihm ermöglicht, Glaubensinhalte zu erlernen und in sozialen Bezügen umzusetzen. Ebenso ist es dann wichtig, den zutiefst angefochtenen Glauben eines ertaubten Erwachsenen zu stützen und in die alten gesunden Bahnen zurückzulenken.

Ein solcher Denkansatz wird heute von zwei Seiten hinterfragt, von der Hörgeschädigtenpädagogik und von der Theologie. Unsere Zeit erlaubt es nicht mehr, die Entwicklung zu einer in sich ruhenden Ich-Identität vorauszusetzen. Vielmehr führen Brüche im Lebenslauf zu einer Patchwork-Identität, die solche Brüche als normal mit einbezieht. So kann Identität auch unter dem Aspekt des Scheiterns bearbeitet werden, „eine Perspektive, die bei Menschen mit Behinderungen immer auch zentrales Thema sein müsste“.²²

So der Psychologe. Für die Theologie ist das Wissen um Scheitern im Wissen um Sünde und Erlösung gegeben. Dabei lässt sich Gott selbst in Christus auf die Ebene des Scheiterns am Kreuz herab. Rufen wir uns dies in Erinnerung, dann werden wir Gedanken des früh verstorbenen Henning Luther richtig verstehen, der die These vertrat, „dass die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden

²⁰ Werner Richtberg, Hörbehinderung als psycho-soziales Leiden, Bonn 1980.

²¹ W. Richtberg – H. J. Bochnik, Zur psychischen und sozialen Situation hörbehinderter Menschen, in: D. Gewalt (Hg.), Seelsorge und Diakonie im Dienste der Schwerhörigen und Ertaubten, Nordhorn 1978, 36–55.

²² Manfred Hintermair, Identität im Kontext von Hörschädigung, Heidelberg 1999, 21.

kann – und darf“. Vielmehr gilt: „Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen“.²³ Seelsorge bei schwerhörigen und ertaubten Menschen wird also nicht der quälenden Frage nach besonderer Schuld folgen, die gerade Eltern schwerhöriger Kinder umtreibt, sondern in der Solidarität gerechtfertigter Sünder geschehen und so Solidarität von Gehörlosen, Schwerhörigen und Ertaubten herstellen.²⁴

5. Eltern

Eltern schwerhöriger Kinder bilden die Brücke zu Kindergarten, Kindergottesdienst und Konfirmandenarbeit. Dass hier – unabhängig von der Art der Behinderung – Aufgaben für die Gemeinde liegen, wurde von der Praktischen Theologie wahrgenommen.²⁵ Doch viel zu selten findet der Seelsorger die Eltern, wenn sie seelsorgerlichen Beistand am dringendsten benötigen – unmittelbar nach dem Diagnoseschock. Aber auch Eltern, die ihr Kind zur integrativen Förderung in einen Kindergarten bringen oder zum Konfirmandenunterricht anmelden, sind nicht über den Berg. Grundsätzlich gilt: Auch Eltern schwerhöriger Kinder sind Menschen mit Verleusterfahrungen. Dies Kind entspricht nicht ihren Wünschen, und sie sind hilflos. Eine oft verheerende Rolle spielt die Frage nach der Schuld. Der Stammbaum des Partners beziehungs-

weise der Partnerin wird nach Trägern kranken Erbguts durchforstet. Väter sehen sich in ihrer Männlichkeit bedroht, weil sie einen Krüppel gezeugt haben. Das vergiftet und zerstört Ehen. Doch selbst wenn die ersten wichtigen Schritte getan sind, wenn der Weg der Förderung feststeht oder die Termine für eine CI-Operation (Cochlea-Implantation) einschließlich der nachfolgenden Reha-Phasen im Kalender stehen, kann es sein, dass wir im Gespräch mit einer Mutter den Eindruck haben, sie habe soeben erst von dem Hörschaden ihres Kindes erfahren. Der Kopf weiß alles, das Herz will nicht begreifen. Wer in solcher Lage ein vorschnelles Trostwort riskiert, hat verspielt. Dies sei nicht zur Entmutigung gesagt. Hier sind wir als Seelsorger/Innen wirklich gefordert.

Haben wir Gelegenheit, mit einer bereits bestehenden Gruppe von Eltern schwerhöriger Kinder zusammenzuarbeiten, so ändert sich das Bild. Die Trauer ist bei ihnen nicht überwunden, doch ist sie vorgedrungen zum zielgerichteten Handeln für die eigenen Kinder. Diese Eltern sind sachkundig, stützen sich gegenseitig und können durchaus „einen Pfarrer lehren“.

6. Kindergarten – Kindergottesdienst – Konfirmandenarbeit

Wir betreten nun den Boden der praktischen Gemeindegemeinschaft. Bekanntlich gibt es in Deutschland seit Beginn des 20. Jahrhunderts Schwerhörigenschulen. Ihre Geschichte war stets von der Klage begleitet, dass nicht alle

²³ Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 165.168f.

²⁴ Dietfried Gewalt, Behinderung und Krankheit als Folge von Sünde, in: Pastoraltheologie 75 (1986) 96–110.

²⁵ Lothar Schmalfuß, Sich im anderen wiederfinden. Die Situation der Behinderten und die Seelsorge der Kirche, in: R. Riess – K. Fiedler (Hg.), Die verletzlichen Jahre, Gütersloh 1993, 240–259.

schwerhörigen Kinder von ihr erfasst würden. Bei der Suche nach Lösungen war man sich einig, dass systematisch nach schwerhörigen Kindern in Regelschulen und Hilfsschulen zu suchen sei, mehr noch, dass schwerhörige Kinder bereits im Säuglingsalter erkannt werden müssten. Dann trennen sich die Wege. Auf der einen Seite versuchte man, alle so gefundenen Kinder der Schwerhörigenschule zuzuführen. Auf der anderen Seite vertrat man die Meinung, die Kinder seien nach Möglichkeit in Regelkindergärten und Regelschulen zu fördern. Die Schwerhörigenschule nimmt dann allein Kinder auf, für die eine solche Förderung nicht möglich ist, und stellt Lehrkräfte für die Förderung schwerhöriger Kinder in Regeleinrichtungen bereit.²⁶

Soweit die pragmatischen Lösungen. Der Gedanke der Integration wird aber auch mit dem erklärten Willen vertreten, wirklich Integrität, das heißt einen Zustand herzustellen, in dem die Kinder nicht mehr behindert werden. Zielvorstellung ist dann die Auflösung aller Sondereinrichtungen für hör- und anderweitig geschädigte Kinder im Namen einer den Menschenrechten folgenden Gesellschaft, die niemanden behindert und jedem Kind individuell die ihm gebührende Förderung ange-deihen lässt. Von seiten der Eltern verbindet sich damit der Wunsch, ein normales und kein behindertes Kind zu haben. Theologisch und seelsorgerlich gesehen entsteht hier eine explosive Mixtur: Das Fragmentarische der menschlichen Existenz und alles

menschlichen Tuns wird überspielt, das Reich Gottes ohne Gott soll pädagogisch herbeigezwungen werden.²⁷ Demgegenüber zeigen Studien zur Biographie junger hörgeschädigter Erwachsener, dass das Leben und Arbeiten unter Guthörenden ein Ausbalancieren von erfolgreicher und scheitern-der Integration notwendig macht.²⁸ Integration ist für alle Beteiligten ständige Aufgabe, nicht aber automatische Überwindung von Behinderung.

Ob Gemeindepfarrerin oder Spezialseelsorger: Wir haben eine pragmatische Position einzunehmen. Einer Schwerhörigenschule kann ein entsprechend ausgebildeter Schulpfarrer zugeteilt werden. Zudem ist damit zu rechnen, dass schwerhörige Kinder im gemeindlichen Kindergarten, Kindergottesdienst oder Konfirmandenunterricht erscheinen. Für den Kindergarten bedeutet das, die Mitarbeiterinnen müssen mit einer von außen kommenden hörgeschädigtenpädagogischen Fachkraft zusammenarbeiten. Im Kindergottesdienst und in der Konfirmandenarbeit sind Mitarbeiterinnen und Pfarrer auf sich selbst gestellt und sollten sich hörgeschädigtenpädagogisch beraten lassen.

Wir können davon ausgehen, dass neben anderen behinderten Kindern auch solche mit Schwerhörigkeit in der Konfirmandenarbeit bekannt sind. Ihre Zahl ist gering, doch auch hier zählt das einzelne Kind. Entsprechende Umfragen gibt es aus der Evangelischen Kirche von Westfalen²⁹ und aus einigen Kirchenkreisen der Nordelbischen

²⁶ Annette Leonhardt, Einführung in die Hörgeschädigtenpädagogik, München – Basel 1999, 94–112.

²⁷ Georg Feuser, Behinderte Kinder und Jugendliche zwischen Integration und Aussonderung, Darmstadt 1995.

²⁸ Helga Voit, Individuelle Wege der Integrationsannäherung, in: Gemeinsames Lernen von hörenden und hörgeschädigten Schülern. Ziele – Wege – Möglichkeiten, hg. von A. Leonhardt, Hamburg 2000, 123–134.

²⁹ Engagement und Ratlosigkeit. Konfirmandenunterricht heute – Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. Hg. von Th. Böhme-Lischewski/H.-M. Lübking, Bielefeld 1995, 17f. 121–124. 235f. 253.

Ev.-Luth. Kirche (Mitteilung Ekkehard Langbein). Integrativer Unterricht wird von der Pfarrerschaft bejaht, doch werden auch erhebliche Schwierigkeiten genannt, und der Mangel an brauchbarem Unterrichtsmaterial wird beklagt. Für die Durchführung von Unterricht, an dem einzelne schwerhörige Kinder teilnehmen, gibt es jedoch praxisorientierte Literatur.³⁰ Leider ist die Thematik in der Pfarrerfortbildung noch nicht im notwendigen Maße verankert.

7. Ertaubte

Ertaubte und Eltern schwerhöriger Kinder verbindet eine negative Erfahrung. Suchen sie nämlich ihren Pfarrer auf, so stoßen sie oft auf wenig Verständnis. Da der normale Gemeindepfarrer in seiner Aus- und Fortbildung nie mit ihren Problemen konfrontiert wurde, wimmelt er die Besucher aus Hilflosigkeit ab. Das aber wirkt über viele Jahre nach. Ein Gemeindepfarrer sollte erkennen, ob vor ihm ein Gehörloser, ein Ertaubter oder ein durch Schlaganfall geschädigter Mensch sitzt. Und er sollte wissen, wo den Menschen seelsorgerlich geholfen werden kann. Wenige Informationen können helfen, seelsorgerliche Katastrophen zu vermeiden.

In Deutschland haben wir eine günstige Ausgangslage. Neben Gruppen von Ertaubten, die mit einem Cochlea-Implantat versorgt wurden, gibt es Selbsthilfegruppen Ertaubter, die durch die Rehabilitationseinrichtung in Rendsburg gegangen sind. Diese Menschen wissen um ihre Möglichkei-

ten und um ihre Grenzen. Sie formulieren selbst ihre Wünsche an die Kirchen. Wichtig war eine Konferenz im Jahre 1992, an der auch hauptamtliche Schwerhörigenseelsorger teilnahmen. Sie hörten zu und mischten sich nur selten in die Diskussion ein. Das war gut so. Denn am Ende wurde eine Resolution verabschiedet, die gut begründete Forderungen an Kirche und Diakonie formulierte. Sie ist wirklich ein Text von Ertaubten und nicht von Pfarrern verdorben worden. Sie zwingt u. a. dazu, liturgische Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen. Muss zum Beispiel der Liturg immer wieder der Gemeinde den Rücken zukehren? Im Katholizismus ist das Problem seit dem Vaticanum II gelöst. In evangelischen Predigerseminaren ergeben sich bis heute angeregte Gespräche über derartige liturgische Adiaphora.³¹ Verwirklicht man die Maximalforderungen, so wie es beispielsweise bei den Deutschen Evangelischen Kirchentagen geschieht, so ist das nur in Form eines Sondergottesdienstes möglich, der vom Schwerhörigenpfarrer gehalten wird. Manches lässt sich aber auch im Gemeindegottesdienst umsetzen.

8. Altenarbeit

Mit der Altenarbeit sind wir wieder mitten in der Gemeinde angelangt. Unter alten Menschen finden wir die meisten Schwerhörigen. Jede Gemeinde betreibt Altenarbeit. Alten- und Pflegeheime werden zum Teil durch Gemeindepfarrerinnen geistlich versorgt. Statistisch gesehen stellen Menschen jenseits der 60 einen hohen An-

³⁰ Armin Löwe, Pädagogische Hilfen für hörgeschädigte Kinder in Regelschulen, Heidelberg 1987; ³¹1996; Annette Leonhardt, Didaktik des Unterrichts für Gehörlose und Schwerhörige, Neuwied – Kriftel – Berlin 1996, 146–163.

³¹ Dietfried Gewalt, Liturgische Adiaphora und der Gottesdienst mit Schwerhörigen und Ertaubten, in: RKGS 45 (1998) 2–8.

teil an Schwerhörigen.³² Die Klage – aber auch der Spott – über nachlassendes Gehör als eines von vielen Gebrechen des Alters zieht sich von den alten Ägyptern über die Bibel bis in die Literatur der Gegenwart.³³ Und doch sind es gerade alte Menschen, die ihre eigenen Hörprobleme am gründlichsten verleugnen. Dabei kommt es zu einem durchaus widersprüchlichen Verhalten. Die neue Höranlage in der Kirche wird gemieden, doch es wird über unverständliches Sprechen der Pfarrerin geklagt. Die Schauspieler im Fernsehen nuscheln nur noch, doch eigene Schwerhörigkeit wird bestritten. Schließlich bekommt der Pfarrer nach dem Gottesdienst das Kompliment: „Sie sprechen so schön deutlich. Da brauche ich mein Hörgerät gar nicht mitzubringen.“

Vielleicht wird uns die Altersforschung eines Tages eine plausible Hypothese dafür bereitstellen. Bis dahin müssen wir uns mit Hilfskonstruktionen behelfen. So vermute ich, dass einerseits das eigene Altern verdrängt wird. Sodann hat ein alternder Mensch mit so vielen Verlusten im gesundheitlichen und sozialen Bereich zu tun, dass für ihn das nachlassende Gehör nur ein Problem unter vielen ist. Dabei überschneiden sich freilich in der kirchlichen Arbeit verschiedene, bereits angesprochene Probleme: Raumakustik, Stimm- und Sprechqualität der Pfarrer und Mitarbeiterinnen, Bejahung des Alters. Gerade diese Gruppe sollte auf ihre Rolle als alte Menschen, nicht aber isoliert auf ihre Schwerhörigkeit angesprochen

werden.³⁴ In der Gemeinde wie in der Altenwohnanlage sollte Hören sich lohnen. Menschen mit Hörgeräten sollten damit im Gottesdienst, beim Vortrag und im Einzelgespräch wirklich besser hören können und nicht durch schlecht gewartete Höranlagen und nuschelnde Sprecher enttäuscht werden.

9. Zum Beschluss

Die vorstehenden Ausführungen bewegen sich im Rahmen einer handlungswissenschaftlich orientierten Praktischen Theologie. Dieser Ansatz ist inzwischen in die Jahre gekommen und gilt als kirchlich verengt.³⁵ Doch gab es gute Gründe, ihm zu folgen.

- Ein Vertreter der handlungswissenschaftlichen Konzeption hat die Schwerhörigenseelsorge in ein Handbuch aufgenommen. Das galt es zu würdigen.
- Mit der Konzentration auf Schwerhörigenseelsorge im Rahmen der Gemeinde wurde versucht, zuerst einmal im Haus der Kirche für gedankliche Klarheit zu sorgen.
- Zum schwerhörigenseelsorgerlichen Handeln der Kirche gehören aber auch gemeindeübergreifende Aufgaben wie Unterricht an der Schwerhörigenschule, im Predigerseminar, in der Altenpflegeschule sowie in der Aus- und Fortbildung von Pfarrern. Dafür benötigt man nach Möglichkeit hauptamtliche Schwerhörigenseelsorger.

³² Karl Heinz Wisotzki, *Altersschwerhörigkeit. Grundlagen – Symptome – Hilfen*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 21–25.

³³ *Schwerhörigkeit in der Altenpflege. Bausteine für den Unterricht an Altenpflegeschulen*. Hg. von D. Gewalt unter Mitarbeit von P. Drews, P. Heeg, B. Schmolke und B. Wagner, Nordhorn 1999, 28–33.

³⁴ *Wege zum Menschen*, Heft 7/1996: Seelsorge mit alten Menschen. Mit Beiträgen von U. Bach, K.-H. Bierlein, D. Gewalt, A. Wittrahm; vgl. N. Buske in: *Handbuch* 1983 (wie Anm. 19), 289–307.

³⁵ Christian Grethlein, *Praktische Theologie – eine Standortbestimmung*, in: *ThLZ* 125 (2000) 127–142.

Schwerhörigenseelsorge steht zudem im ständigen Austausch mit nichttheologischen und nichtkirchlichen Fachgebieten, mit deren Vertretern sie kommunizieren muss, ohne ihren eigentlichen Auftrag, Menschen das Evangelium nahezubringen, zu vergessen. Dazu gehören HNO-Medizin, Medizintechnik, Raumakustik, Rehabilitationswissenschaften, Sonderpädagogik, Psychologie und Soziologie schwerhöriger und ertaubter Menschen. Unsere Arbeit verpflichtet uns zur wachen Wahrnehmung der Errungenschaften

auf diesen Gebieten und zu einem Gespür für die damit einhergehenden ethischen Probleme, die tief in die theologische Anthropologie hineinreichen können.

Schwerhörigenseelsorge ist ein anspruchsvolles und nie langweiliges Arbeitsgebiet. Mögen daher diese praktisch-theologischen Reflexionen – dem Wunsch Martin Schians folgend – dem Manne, aber selbstverständlich auch der Frau der Praxis zuverlässige Auskunft und Wegweisung bieten.

Otto Weiß

**Klemens Maria Hofbauer
und seine Biographien**

Eine Rezeptionsgeschichte

Reihe: Bibliotheca Historica CSSR
230 Seiten, kart., DM 28,- / ATS 194,-

Anlässlich des 250. Geburtstages des Wiener Stadtpatrons Klemens Maria Hofbauer legt Otto Weiß, profunder Kenner des Heiligen wie der Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts seine aufschlussreiche Untersuchung vor. An Hand der Biographien des Heiligen und anderer einschlägiger Publikationen geht er ideologiekritisch den unterschiedlichen Perspektiven nach, unter welchen Hofbauer in den letzten beiden Jahrhunderten gesehen wurde.

Modellhaft wird deutlich, welche Instrumentalisierungen, insbesondere von Seiten des **Ultramontanismus**, **Integralismus** und **Fundamentalismus** das heutige Hofbauerbild formten.

Das Buch ist zu beziehen über:
Provinzialat der Redemptoristen,
Salvatorgasse 12, A-1010 Wien
Provinzialat der Redemptoristen,
Holsteinstraße 1 D-51065 Köln
Provinzialat der Redemptoristen,
Kaulbachstraße 47, D-80539 München

Römische Erlässe

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Instruktion *Liturgiam authenticam* über den Gebrauch der Volkssprache in den Liturgischen Büchern vom 28. März 2001

Es zählt zu den Anliegen von Papst Johannes Paul II., den vom II. Vatikanischen Konzil initiierten Erneuerungsprozess der Liturgie zu evaluieren, komplettieren und konsolidieren. Nachdem die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung sich bereits in der vierten Instruktion zur Liturgiekonstitution mit Fragen der Inkulturation beschäftigte (*Varietates legitimae* vom 25. Jänner 1994), erließ dieses Dikasterium nun eine weitere Instruktion als Ausführungsnorm zu *Sacrosanctum concilium* Nr. 36 über den Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie beziehungsweise den liturgischen Büchern, die alle diesbezüglich vorangegangenen Bestimmungen ersetzt. In der Audienz des Kardinal-Staatssekretärs vom 20. März 2001 approbierte der Papst *Liturgiam authenticam* als fünfte Instruktion zur Liturgiekonstitution und setzte als Datum ihrer Rechtskraft den 25. April 2001 fest.

In der Einleitung (1–9) wird kurz auf die liturgische Erneuerung seit dem letzten Konzil verwiesen, wobei man die Bedeutung einer korrekten Übersetzung der liturgischen Bücher in die jeweilige Volkssprache für die Identität und die Einheit des Römischen

Ritus besonders herausstellt. Dieser soll nämlich nicht bloß „als eine Art historisches Monument“ bewahrt werden, sondern versteht sich „als eine Manifestation der theologischen Wirklichkeit von ekklesialer Gemeinschaft und Einheit“. Die Übersetzungsarbeit ist dabei Teil des Inkulturationsprozesses, soll aber nicht zur Ausbildung neuer Ritusfamilien führen. Vielmehr stellen die anerkannten, pastoral oder kulturell notwendigen Adaptierungen selbst ein Element des Römischen Ritus dar, weswegen sie auf harmonische Weise in dessen Tradition eingefügt werden müssen. Aus diesem Grund werden in der Instruktion prinzipielle Bestimmungen und Kriterien angeführt, anhand derer auch die bisherigen Arbeiten zu überprüfen sind. Eine detaillierte „Übersetzungs-Richtlinie“ (*ratio translationis*) soll zudem von der Sakramentenkongregation nach Konsultation der betroffenen Bischöfe für die jeweiligen Sprachen erarbeitet werden.

Im ersten Abschnitt (10–18) wird daran erinnert, dass die volkssprachlichen Übersetzungen der liturgischen Texte nicht einer Fragmentierung gesellschaftlicher Gemeinschaften Vorschub leisten sollen, weshalb zum einen die Liturgie-Sprachen – die nicht immer mit der in der Pastoral verwendeten Umgangssprache übereinstimmen müssen – von der Bischofskonferenz festzulegen sind und zum anderen Dialekte dafür kaum in Frage kommen. Das bedeutet allerdings nicht, dass

diese Sprachformen gänzlich aus der Liturgie verbannt sind, vielmehr können sie gelegentlich in Gesängen, Fürbitten oder Predigten verwendet werden. Die Entscheidungen der Bischofskonferenz benötigen eine Zweidrittelmehrheit und die *recognitio* der Sakramentenkongregation auf Grund eines exakten Berichts. Die Übertragung in sogenannte Kunstsprachen (zum Beispiel Esperanto) und die Erlaubnis für deren Gebrauch bleibt dem Apostolischen Stuhl strikt reserviert.

Der zweite Abschnitt (19–69) widmet sich ausführlich den *generellen Prinzipien* für alle Übersetzungen sowie den *spezifischen Richtlinien* für die Übertragung biblischer Texte (basierend auf der Neo-Vulgata), anderer liturgischer Texte (bezüglich Vokabular, Syntax, Stil und literarischen Gattungen) und spezieller Ritusformen (Hochgebet, Glaubensbekenntnis, Vorbemerkungen beziehungsweise rubrizistische Anweisungen). Allgemein wird ein sehr hohes Maß an sprachgetreuer Nähe zum zugrunde liegenden lateinischen Text (*editio typica*) gefordert ohne Auslassungen und Einfügungen, ohne Paraphrasierungen und Glossen, lediglich mit diskreter Anpassung an den jeweiligen Sprachgebrauch. Es wird dabei aber gute Verständlichkeit ebenso erwartet wie die Wahrung der Würde, Schönheit und der lehramtlichen Präzision dieser Texte. Erklärende Interpretationen sollten deshalb der Homilie und Katechese zur Liturgie vorbehalten bleiben, um deutlich zu machen, dass in den Formulierungen keinerlei Diskriminierung gegen irgend jemand enthalten sei oder gar die Ablehnung der gleichen Würde aller Menschen. Eigens angesprochen wird das in jüngerer Zeit besonders

von der feministischen Theologie thematisierte Problem „inklusive Rede“, wobei allen Versuchen eine Absage erteilt wird, anthropologische Sammelbegriffe durch geschlechtsspezifische Vokabeln zu ersetzen (zum Beispiel „Mann und Frau“ anstelle von „Mensch“) oder die trinitarischen Personbezeichnungen zu verändern oder durch eine abstrakte Terminologie zu ersetzen. In den Übersetzungen sollen aber auch alle zeitgebundenen Ausdrücke vermieden werden, die aus der Werbewirtschaft, politischen oder ideologischen Programmen, flüchtigen Modetrends oder bloß regionalen Besonderheiten herrühren.

Für die Verwendung der Heiligen Schrift in den liturgischen Büchern soll jeweils nur eine einzige approbierte Übersetzung bestehen, sofern nicht spezifische Gründe eine Abweichung verlangen (etwa für den Chorgesang). Ausdrücke von besonderer theologischer Signifikanz haben sich möglichst an der autorisierten Übertragung des Katechismus der Katholischen Kirche zu orientieren. Selbst wenn die sprachliche Vielfalt mancher Formulierungen nicht immer völlig kongruent übertragen werden kann, hat jede Übersetzung doch den Reichtum an beschreibenden Worten – vor allem in der lebendigen Beziehung des betenden Menschen zu Gott – wiederzugeben, sich aber andererseits bloßer Emotionalität oder psychologischer Tendenzen zu enthalten. Beachtung hat auch der Umstand zu finden, dass die Texte für die liturgische Zelebration gedacht sind, weshalb sie auch jene Stilmittel verwenden müssen, die sie von der Alltagssprache oder einem reinen Lesetext abheben (vor allem bei Hymnen oder in Verbindung mit rituellen Handlungen).

Der dritte Abschnitt (70–108) regelt die *strukturellen Maßnahmen* für die Vornahme autorisierter Übersetzungen der liturgischen Bücher. Grundsätzlich werden die Bischofskonferenzen mit der Zuständigkeit betraut. Diese können sich ihrer Liturgischen Kommissionen bedienen, wobei vorausgesetzt ist, dass immer auch kundige Bischöfe verantwortlich mitarbeiten. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen möchte zudem auch die Sakramentenkongregation – zumindest bei den Hauptsprachen der Erde – künftig unmittelbarer eingreifen, und zwar bereits während der Vorbereitungsarbeiten. Die Approbation der Übersetzung muss dann von der Bischofskonferenz per Dekret aufgrund eines Beschlusses mit Zweidrittelmehrheit erteilt werden. Alle Unterlagen sind daraufhin an die Sakramentenkongregation weiterzuleiten, um von dort die *recognitio* zu erhalten und so zu verdeutlichen, dass Teilkirchen und Universalkirche wesentlich aufeinander verwiesen sind. Es wird jedoch betont, dass die Genehmigungen lediglich für das Territorium der approbierenden Bischofskonferenz/en Gültigkeit besitzen und nicht ohne Zustimmung des Heiligen Stuhls in anderen Gegenden eingeführt und verwendet werden dürfen. In der Regel auf Wunsch der betroffenen Bischofskonferenz kann allerdings auch eine „Gemischte Kommission“ aus mehreren Bischöfen errichtet werden, die gemeinsam mit Experten, denen das nihil obstat von der Kongregation gewährt wurde, die volkssprachlichen Übersetzungen erstellen.

Als besonderen Auftrag legt die Instruktion fest, dass die Bischofskonferenzen innerhalb von fünf Jahren eine Publikation über das Repertoire der liturgischen Gesänge zu erstellen und

dem Dikasterium zur Genehmigung vorzulegen haben. Dies führt zum vierten Abschnitt (109–125), der sich den Bestimmungen über die *Veröffentlichungen* der Liturgischen Bücher widmet – unter Berücksichtigung der Rechte des vatikanischen Copyrights oder der verlegerischen Sorgfaltspflichten.

Im fünften Abschnitt (126–130) wird die Vorgangsweise für die Übersetzung von liturgischen *Eigenfeiern* – von Diözesen oder von Ordensgemeinschaften – festgelegt. Die Schlussbemerkungen (131–133) stellen klar, dass die bisher erteilten Approbationen einzelner liturgischer Texte aufrecht bleiben, selbst wenn sie anderen Prinzipien oder Kriterien folgen als den in dieser Instruktion erwähnten. Allerdings unterliegen von nun an alle Veränderungen den neuen Bestimmungen. Überdies wird von allen Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den Höchsten Oberen von Ordensgemeinschaften und Instituten gefordert, der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung innerhalb von fünf Jahren einen vollständigen Aktionsplan bezüglich aller volkssprachlichen liturgischen Bücher ihrer Gebiete oder Institute zu erstellen.

Dadurch soll letztlich sichergestellt werden, dass die *lex orandi* immer in Übereinstimmung mit der *lex credendi* bleibt und der Förderung des Glaubens aller dient. Ob sich diese Intention mit den formalen und autoritativen Mitteln dieser Instruktion tatsächlich verwirklichen lässt, wird die Zukunft weisen, eine (skeptische) liturgiewissenschaftliche Debatte darüber hat jedenfalls bereits eingesetzt.

Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Instruktion über die Entsendung von Priestern des Diözesanklerus der Missionsgebiete ins Ausland und über die Dauer ihres Aufenthalts im Ausland* vom 25. April 2001

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Mission als „die wichtigste Aufgabe der Kirche“ (AG 29) ins Bewusstsein gehoben, und die cc. 781–792 CIC (584–594 CCEO) konkretisieren die konziliare Missionstheologie als verpflichtende Missionspraxis. War im CIC 1917 die „äußere Mission“ ausschließlich dem Papst reserviert, so wurde im CIC 1983 (CCEO 1990) das „päpstliche Missionsmonopol“ durch die „episkopale Missionsverantwortung“ ergänzt und die missionarische Grunddimension der ganzen Kirche festgehalten.

Die vom Papst am 24. April 2001 approbierte Instruktion der Kongregation für die Evangelisierung der Völker zielt nun auf eine geregelte Communio-Praxis missionarischer Kooperation und will vereinzelt teilkirchlichen Fehlentwicklungen gegensteuern.

Das Konzilsdekret *Presbyterorum ordinis* sieht bereits vor, dass „die Priester jener Diözesen, die mit einer größeren Zahl von Berufungen gesegnet sind“, sich bereit zeigen sollen, mit Erlaubnis oder auf Wunsch des eigenen Ordinarius ihren Dienst in Missionsgebieten auszuüben, in denen es an Klerus mangelt (PO 10). Diesem Anliegen entsprechend, ordnet c. 271 § 1 CIC an, dass der Diözesanbischof die Erlaubnis zu einem solchen Dienst nur bei wahrer Notlage der eigenen Diözese oder bei fehlender Bereitschaft oder Eignung des Klerikers verweigern solle. In der Praxis führte jedoch der Austausch von Diözesanpriestern unter den Kirchen

der Missionsgebiete verschiedentlich auch zu unerwünschten Ergebnissen. Diözesanpriester, die in den Teilkirchen der Missionsgebiete inkardiniert sind, verlassen ihr Land, um in Europa oder Nordamerika ihre Ausbildung zu vertiefen. Diese Studienaufenthalte sind jedoch nicht immer von missionarischen Intentionen geprägt, denn „solche Motive sind oft nur die besseren Lebensbedingungen, die besagte Länder anbieten, und auch der Bedarf an jungen Klerikern in einigen Kirchen mit alter christlicher Tradition. Diese überzeugen oft den Priester, nicht in sein eigenes Land zurückzukehren, zuweilen mit dem stillschweigenden Einverständnis des eigenen Bischofs, zuweilen in Ungehorsam gegen die Aufforderung desselben, zurückzukehren. Entfernungen und Schwierigkeiten der Kommunikation tragen oft dazu bei, dass diese irregulären Situationen andauern.“

In der Absicht, derartigen Entwicklungen Einhalt zu gebieten, erließ die Kongregation für die Evangelisierung der Völker eine Instruktion zur Regelung des Auslandsaufenthalts der Diözesanpriester der Missionsgebiete, „um zu vermeiden, dass den jungen Missionskirchen, die noch viel Personal und vor allem Priester brauchen, in auffallendem Maße apostolische Kräfte entzogen werden, die absolut unabdingbar sind für ihr christliches Leben und für die Entwicklung der Evangelisierung unter den Menschengruppen, die zum großen Teil noch nicht getauft sind.“

In den „*Normen für die Entsendung zum Studium nach der Priesterweihe*“ wird daher die Verpflichtung des Diözesanbischofs des Missionslandes eingeschärft, nur die am besten geeigneten Priester auszuwählen. Der Bischof soll auch das Studiengebiet, die Fakultät und das Datum der Rückkehr festle-

gen. Mit dem Bischof des Studienortes soll zudem eine schriftliche Vereinbarung getroffen werden (über Unterhalt oder eine Pastoralität, deren Ausmaß das Studium nicht beeinträchtigt, etc.). Dem aufnehmenden Bischof obliegen entsprechende Fürsorgepflichten, wozu unter anderem die Sicherstellung einer angemessenen spirituellen Betreuung zählt. Bezüglich des entsandten Priesters wird besonders im Hinblick auf eine allfällige Rückkehrverweigerung auf die strafrechtliche Konsequenzen einer Missachtung des kanonischen Gehorsams erinnert (cc. 273, 1371 n. 2 CIC).

In den „*Normen für den Aufenthalt im Ausland zum pastoralen Beistand für die Auswanderer*“ wird eine schriftliche Vereinbarung der betroffenen Diözesanbischöfe verlangt, und in den „*Normen für die Priester, die aus schwerwiegenden Gründen fliehen müssen*“ wird die Einbindung (rechtliches Gehör) der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vor Aufnahme und Betrauung mit pastoralen Aufgaben eines derartigen Priesters gefordert. (L'Osservatore Romano [ital.] Nr. 134 vom 13. Juni 2001, 4; L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 25 vom 22. Juni 2001, 8–9)

Das aktuelle theologische Buch

GRUBER FRANZ, *Im Haus des Lebens*. Eine Theologie der Schöpfung. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (240) DM 38,-/S 277,-.

Im Leben wird der umfassende Sinn offenbar, den Gott der Schöpfung gegeben hat und der mit der Trinität in die heutige Lebenswelt kommunizierbar ist. Das sind die Thesen von Franz Grubers Schöpfungstheologie im Zeichen des Lebens. Sie ist dogmatisch angelegt und folgt einem systematischen Programm in fünf Kapiteln. Das erste ist spekulativ bestimmt und schlägt für die Schöpfungstheologie eine neue Sprache vor; ihr Grundsymbol ist das Leben, so dass die Lehre von der Schöpfung in eine Theologie des Lebens umgewandelt wird. Der Grund liegt in Grubers spezieller Sicht dogmatischer Theologie. Sie hat für ihn „die *Sinnermittlung* des Bekenntnisses zu Gott“ (21) zu leisten. Die Sinnfrage ist ein spezifischer sprachlicher Vorgang, der in der Natur so nur bei der menschlichen Lebensform zu finden ist; sie bestimmt auch alle Erkenntnisbemühungen, die das Leben von Menschen begleiten und prägen. Entsprechend „erscheint die Kategorie des Lebens als die geeignetste Leitmetapher, um auch die dogmatische *Sinnermittlung* einer Rede von Gott als Schöpfer und einer Rede von der Welt als Schöpfung zu führen“. (23)

Auf dem Boden dieser Strategie argumentiert Gruber nicht über die empirischen Realitäten des Lebens auf diesem Planeten und in den menschlichen Gesellschaften, sondern mit den Sinngebungen, den diverse geistige Auseinandersetzungen für das Leben vornehmen. Deshalb ist auch das umfangreiche zweite Kapitel im Kern binnentheologisch bestimmt und zeigt die Anschlussfähigkeit des gewählten Ansatzes an Schrift und Tradition; es geht um eine rationale Kommunikation der christlichen mit alternativen Sinngebungen des Lebens. Das gelingt Gruber nicht zuletzt dadurch, dass die geistigen Kontexte deut-

lich werden, die hinter den *Sinnermittlungen* dogmengeschichtlich einschlägiger Schöpfungstheologien stehen. Entsprechend finden sich hier auch Diskurse mit den mythischen, klassisch philosophischen, rational-aufgeklärten und naturwissenschaftlichen Sinnvorschlägen für die diversen Daten des Lebens. Ohne in die alte theologische Untugend einer Grenzüberschreitung zurückzufallen, besteht Gruber jedoch auf die umfassende Sinnggebung der metaphysisch-religiösen Sprache des Schöpfungsdogmas, die auch empirisch-kosmologisch nicht einzuholen sei. „Als Lebensteilnehmer stellen sich uns letzte Fragen, auf die die Naturwissenschaften als solche keine Antwort geben können.“ (119)

Entsprechend werden im dritten Kapitel Abgrenzungen gegen solche Anschauungen vorgenommen, die im Kosmos entweder gar keine oder in jeder Hinsicht Zeichen für transzendente Wirklichkeiten erkennen. Gruber widerspricht damit sowohl der Anschauung, dass die Daten des Kosmos keinen großen Sinn mehr machten und Menschen sich unweigerlich allein bestimmen müssen, als auch der New-Age-Religiosität, deren entpersonalisierter Holismus mit der christlichen Schöpfungsaussage konkurriert. Dagegen stellt Gruber die Sinnanschauung aller modernen Subjekttheologie: „Der Schöpfergott allein ist jene Wirklichkeit, von der her der Mensch eine Freiheit empfängt, die jenseits von autonomer Selbstbehauptung und heteronomer Unterwerfung liegt.“ (154)

Das vierte Kapitel belegt die Diskursfähigkeit dogmatischer Selbstreferentialität, die mit diesem Standpunkt verbunden ist. Das Sinnbild des Glaubens wird an seinen heutigen säkularen Ort gestellt, an dem keine Selbsterschließung seines Lebensstandpunktes mehr gegeben ist. Das verändert die Grammatik der *Sinnermittlung* zur *Sinnvermittlung*; Gruber führt hier sein Programm fundamentaltheologisch durch. Entsprechend sucht er eine neue Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft auf dem Boden des Sinndiskurses. Zentral ist dafür der Unterschied von beobachten und teilnehmen. Die Freiheitsaussage des

Schöpfergottes verlangt die Teilnahme an ihrem Sinn. „Die kosmische Natur ist als naturgesetzlicher Wirkungszusammenhang ‚stumm‘ für die Gegenwart des Göttlichen. Denn nur in der teilnehmenden Perspektive macht sich unter Umständen ein solcher göttlicher Grund der Wirklichkeit vernehmbar.“ (169 f) Deshalb muss sich niemand von transreligiösen Sinnbildern im Glauben verunsichern lassen und kann den rationalen Sinn der Schöpfungslehre ohne kommunikative Scheu vertreten.

Diesem Kern ist das fünfte Kapitel gewidmet. Es verhandelt die spezielle theologische Sinnermittlung aller Realität und stellt die Grundmetapher des Lebens in das spezifische Zeichen der christlichen Rede von Gott, der Trinität. Gruber argumentiert dabei konsequent gegen jede Form oder Revision einer monarchianischen Schöpfungstheologie. „Es ist entscheidend, dass wir das Bekenntnis von Gott als dem Schöpfer nur über sein Vater-, Sohn- und Geistsein erreichen und nicht umgekehrt.“ (179) Mit der trinitarischen Struktur von heilen, segnen und vollenden kann die Fülle des Sinns präsentiert werden, die dem christlichen Bekenntnis zum Leben im Zeichen des Schöpfers innewohnt. Damit lässt sich den Problemen entgegen, welche frühere Schöpfungstheologien sprachlos gegenüber jenen Realitäten machten, in denen Raum und Zeit, Mensch und Evolution sowie Geist und Materie verbunden sind.

„Im Haus des Lebens‘ ist ein dogmatisch zugeschnittenes und apologetisch bestimmtes Buch. Es argumentiert sowohl überzeugend nach außen wider sich auflösende Sinndeutungen, um die Verlässlichkeit eines geschöpflichen Lebens hervorzuheben, und mehr noch nach innen wider die Abgeschlossenheit eines geistigen Lebens, das einen klaren Standpunkt des Glaubens mit Fundamentalismus verwechselt. Das gelingt in den Passagen überzeugend, in denen das Buch die Bedeutung einer heute verständlichen Sprache für die Schöpfungslehre herausstellt. In dieser Stärke liegt zugleich die Not der Argumentation; sie ist deutlich von dem Rahmen

beeindruckt, für den Glauben eine abgeschlossene Sinnkathedrale zu vermeiden. Es bleibt so wenig Raum für die Bedeutung, welche die Realitäten des Lebens für dessen Sinn besitzen. Man muss mit Franz Gruber streiten, ob das Sinngebäude des christlichen Glaubens eine Adresse an den Wegkreuzungen des Lebens behalten kann, wenn die Machtfragen heutiger Lebenswege in die Sprache dieses Sinns nicht konstitutiv eingehen. Aber mit den neuen Perspektiven, die dieses Buch gerade auf die trinitarische Lebensform eröffnet, ließe sich dieser Diskurs gut führen.

Würzburg

Hans-Joachim Sander

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

■ GEBARA IVONE, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren.* (Theologie der Dritten Welt. Hg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio, Band 27) Herder, Freiburg 2000. (224) Kart. € 21,15/DM 39,80/S 291,-/sFr 38,-.

Diese Studie der bekannten Theologin und Ordensfrau aus Brasilien stellt die deutsche Übersetzung ihrer theologischen Dissertation dar, die 1998 an der Katholischen Universität von Louvain-la-Neuve (Belgien) eingereicht wurde und 1999 in Paris erschien. Es geht bei diesen Überlegungen – wie Katja Heidemanns in ihrer *Einführung* (9–21) schreibt – um „die theologische Würde der Erfahrungen von Frauen und Männern im Hell und Dunkel des alltäglichen Lebens, einem Hell und Dunkel, in dem Gott in unfassbarer Weise als Geheimnis des Lebens gegenwärtig ist“ (20).

Die konkrete Situation, mit der Ivone Gebara durch ihr persönliches Engagement gut vertraut ist, besteht im bedrückenden Alltag vieler brasilianischer Frauen, in ihrem zermürbenden Kampf um die nötigen Mittel zum (Über)Leben

und vor allem in einer diskriminierenden Rollen- und Identitätszuweisung. Kulturelle Traditionen, soziale Strukturen und tief im Bewusstsein verankerte Erwartungen führen – was das Verhältnis von Männern und Frauen betrifft – zu einer „biologisierten sozialen Konstruktion“ (98). Gebara unternimmt in ihrer Studie den Versuch, die Erfahrung des Bösen, die komplexe Ursachen hat, aber untrennbar mit patriarchalen und sexistischen Gesellschaftsnormen zusammenhängt, durch eine „Gender-Analyse“ zu erhellen: „Ich bemühe mich aufzuzeigen, dass das durch Gender bestimmte Gefüge eine Konstruktion der Unterwerfung historischer Subjekte durch andere ist, und zwar nicht nur aufgrund ihrer gesellschaftlichen Klasse, sondern mittels einer soziokulturellen Konstruktion der Verhältnisse zwischen Männern und Frauen, zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen“ (93).

Theologisch relevant wird die – vom „Gender“-Begriff inspirierte – Gesellschaftsanalyse insofern, als die religiöse Rede und Praxis immer durch eine „symbolische Sinnstiftung“ (99) geprägt ist, in der sich kulturelle und soziale Beziehungen widerspiegeln. Die „theologische Dekonstruktion“ (196), die der Feminismus aufgrund dieser Einsicht unternimmt, besteht in erster Linie darin, auf die konkreten Erfahrungen von Frauen im Kontext von Armut und Ausgrenzung zu hören. Von daher erfolgt eine Rekonstruktion der Rede von Gott, die nicht mehr von einer „vorgeblich wissenschaftlichen Sprache der Gewißheiten“ geleitet ist, sondern die „Zerbrechlichkeit der konkreten Existenz“ (199) als *locus theologicus* begreift. Feministische Theologie brasilianischer Prägung führt zu einer Form der Glaubensreflexion, die im konkreten Lebenszusammenhang unterdrückter Frauen die Bedeutung des Relationalen und Pluralen, aber auch des Nicht-Verstehbaren (vgl. 213–214) wahrnimmt; das unmittelbar erfahrene Leid wird nicht durch die Vorstellungen des „Gerechten“ und „Transzendenten“ theologisch „erklärt“, sondern in seiner Banalität und Leiblichkeit ernstgenommen. Feministische Theologie bringt den konkreten Leiderfahrungen ein größeres „Schamgefühl“ (202) entgegen.

Am Ende des Buches steht die Überzeugung, „dass die Theologie vor entscheidenden Veränderungen steht, die ihr aus dem Leben der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und in Treue zu den Tränen, den Träumen und den Hoffnungen der Menschen vorgeschlagen werden“ (221). Ivone Gebara hat mit ihrer theologisch-phänomenologischen Studie einen wertvollen und glaubwürdigen Beitrag zur Reflexion dieser Hoffnung geleistet.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

BIBELWISSENSCHAFT

■ RENDTORFF ROLF, *Theologie des Alten Testaments*. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. (416) Pb. S 423,–.

In vielen Vorarbeiten hat R. bereits Beispiele dafür geliefert, wie nach seiner Sicht eine Theologie des Alten Testaments unter einem kanonischen Ansatz geschrieben werden sollte. Zu nennen ist vor allem die Aufsatzsammlung: „Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments“, Neukirchen-Vluyn 1991. Nun liegt seit einiger Zeit der erste Band vor und man ist natürlich neugierig, wie die konkrete Durchführung aussieht. Noch interessanter wäre es jedoch, wenn die Säumigkeit des Rezensenten bereits eine Vorstellung des ganzen Werkes erlaubt hätte, so muss man aber – um es gleich vorweg zu sagen – leider auf den systematischen Teil noch warten.

In der Einleitung legt R. noch einmal kurz dar, wie er den ‚kanonischen Entwurf‘ versteht. Als erstes heißt das natürlich, dass die Darstellung der biblischen Botschaft dem Kanon des Alten Testaments folgt, und zwar in dem Umfang, wie er für die reformatorischen Christen festgelegt ist. Ein katholischer Leser wird daher die sogenannten deuterokanonischen Schriften vermissen. In der Reihenfolge der Bücher folgt R. weiters der Anordnung, wie sie in der jüdischen Tradition üblich ist; das bedeutet konkret die Abkehr vom christlichen Kanonkonzept mit seiner speziellen Ausrichtung auf das Neue Testament. Auch das ist eine gewichtige Entscheidung, die eine gewisse Erläuterung nötig hätte, weil die christliche Sicht mehr oder weniger ausgeblendet wird; gerade sie ist aber – geschichtlich gesehen – ein schwieriger Brocken. Als Schüler von G. von Rad will R. schließlich zunächst einmal das Alte Testament selbst sprechen lassen; das bedeutet konkret, dass dieser erste Band der Theologie in erster Linie eine Nacherzählung der einzelnen biblischen Bücher im Rahmen der drei Hauptteile des hebräischen Kanons, Tora, Propheten und Schriften, ist. Dabei ist sich R. sehr wohl des Problems bewusst, dass diese Teile eine lange Entstehungsgeschichte haben, aber eine kanonische Darstellung verlangt eben seiner Ansicht nach, „die Intentionen derjenigen zur Geltung kommen zu lassen, die den Texten ihre jetzige Gestalt gegeben haben“ (S. 2). Gleichzeitig wird auch klar, dass eine christliche Theologie nicht einfach bei der Wiedergabe des theologischen Redens der einzelnen Bücher und Teile bleiben kann, sondern auch

systematisch die Frage stellen muss, was in ihrer Perspektive dann „Erwählung“, „Bund“, „Exodus“, „verheißenes Land“, u.s.w. bedeutet.

Der Hauptteil des Buches, die theologische Nacherzählung, ist wie gesagt gegliedert nach den drei großen Blöcken des Kanons. Vergleicht man nur einmal den Umfang, dann stellt man fest, dass die Propheten von den insgesamt fast vierhundert Seiten gut die Hälfte ausmachen, und in der anderen Hälfte übertreffen die Schriften sogar die Tora; das ist doch auffällig. In der konkreten Nacherzählung liegt die Besonderheit darin, dass R. sehr sorgfältig auf jene Signale im Text achtet, welche das übergreifende theologische Konzept erkennen lassen. Am Textrand sind zusätzlich Seitenverweise angebracht, welche noch weiter gehende Vergleiche erlauben. So eröffnen sich für den Leser Perspektiven, welche in diachroner Leseweise in den Hintergrund treten. Wenn es sich zudem um wichtige Themen handelt, dann wird am Rand weiters vermerkt, dass im zweiten Band eine systematische Darstellung vorgesehen ist. Im Rahmen des Pentateuch gehören dazu vor allem die oben schon genannten: Erwählung, Bund, Land, Tora u.a.m., und man wird erwarten, dass eine kanonische Betrachtung dieser Themen das Neue Testament einbezieht. Zur ‚Nacherzählung‘ der einzelnen Bücher und Teile kommt jedoch immer wieder eine abschließende Zusammenschau hinzu; so rundet beispielsweise der Abschnitt „Der Pentateuch als Gründungsurkunde“ (82–85) die Präsentation der Mosebücher ab.

Dem hebräischen Kanon entsprechend folgen anschließend die ‚Propheten‘, geteilt in die ‚Früheren‘ (das sind die Bücher Josua bis 2 Könige) und die ‚Späteren‘, die sogenannten Schriftpropheten. Dieser Einordnung entsprechend legt R. auch bei den Geschichtsbüchern den Schwerpunkt auf die prophetischen Überlieferungen und er fügt außerdem einen Abschnitt ein, in welchem er sich mit der Frage der Beziehung der beiden Prophetenteile zueinander befasst. Diese stellt sich notwendigerweise, weil rätselhaft erscheint, warum die ‚Späteren‘ Propheten mit ihrer massiven Verkündigung in den Geschichtsbüchern so gut wie keine Rolle spielen. Die Darstellung der ‚Späteren‘ Propheten leitet R. ein mit einer Reflexion auf die Auslegungsprobleme (S. 151ff); die Forschung der neueren Zeit konzentrierte sich auf die Rekonstruktion der Botschaft der einzelnen Propheten, eine kanonische Darstellung muss aber die einzelnen Bücher in der vorliegenden Gestalt in den Vordergrund stellen. Das ist vor allem beim Jesajabuch keine leichte Aufgabe. R. meistert sie in der bewährten Weise, dass er sorgfältig innerhalb der einzelnen Teile die textlichen Signale der gedanklichen Ver-

knüpfung wie auch des Fortschritts herausarbeitet und so ein eindrückliches Bild der theologischen Grundlinien im Jesajabuch entwirft. Sehr schön kommt dabei auch zum Ausdruck, dass die Botschaft dieses Buches einige Jahrhunderte umspannt. Die Zusammenfassung am Schluss benennt nocheinmal die wichtigsten Themen: Weil in der Gottesstadt Zion/Jerusalem ‚Recht und Gerechtigkeit‘ abhanden kam, ging gleichsam Feuer von Gott, dem ‚Heiligen Israels‘, aus, aber nicht zur völligen Vernichtung, sondern für einen Neuanfang mit einem ‚Rest‘ zum Zeichen für die Völker. Den Schluss dieses Kanonteiles bilden die ‚Kleinen Propheten‘, unter kanonischen Gesichtspunkten sind sie aber eine Einheit in dem *einen* ‚Buch der Zwölf‘. Dieses umfasst gleichsam wiederum wie Jesaja den ganzen Zeitraum prophetischen Wirkens, angefangen von den ersten Warnungen vor dem möglichen Untergang bis hin zur Restauration nach der Katastrophe.

Der dritte Teil des hebräischen Kanons umfasst ganz unterschiedliche Bücher; hier finden sich neben den Psalmen und Ijob nicht nur die sogenannten ‚Festrollen‘ (Megillot), sondern auch das sonst zu den Propheten gezählte Buch Daniel und die geschichtlich ausgerichteten Bücher Esra, Nehemia und der Chronik. Eine Einheitlichkeit ist in diesem Teil nicht mehr gegeben, die Darstellung der Bücher lässt sich am Ende nicht mehr bündeln. Man hätte diesen Umstand allerdings zum Anlass nehmen können, den ‚mehrfachen Ausgang‘ des atl. Kanons zu bedenken und zu erläutern; gerade für den christlichen Benutzer dieses Buches wären solche Überlegungen von Vorteil gewesen. So muss man auf den Schlussteil des zweiten Bandes warten, der diese Fragen zu behandeln verspricht. Wer diesen ersten Band gründlich studiert, ist dafür nicht nur bestens vorbereitet, sondern hat unter R.s kundiger Anleitung gelernt, wie großartig und spannungsvoll das Alte Testament von Gott zu reden weiß.

Linz

Franz Hubmann

■ STEINS GEORG (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*. Die heilende Kraft der Klage. Echter, Würzburg 2000. (176) Brosch. DM 24,80/S 181,-/sFr 24,-. ISBN 3-429-02212-6

Dieser Sammelband zum Thema Klage ist ein wertvolles Stück theologischer Literatur. Zwar sind die meisten der Beiträge schon vorher in der Zeitschrift *Bibel und Liturgie*, Heft 4/1998 erschienen, aber sie wurden für diese Veröffentlichung entsprechend bearbeitet; exegetische Details wurden weggelassen, die Anmerkungen

vereinfacht oder ganz gestrichen, eine Literaturliste kam überall hinzu. Auch wenn jetzt nicht alle Aufsätze im einzelnen gewürdigt werden können, so sei doch an einigen Beispielen auf den reichen Gehalt dieses Buches hingewiesen. Der schöne Beitrag von G. Beirer, *Die heilende Kraft der Klage*, (16–41), der nicht nur die psychologische, sondern vor allem auch die theologisch-spirituelle Bedeutung menschlichen Klagens unterstreicht und einen verantworteten Umgang mit der Klage fordert, ist um ein wichtiges Stück erweitert. Es geht um die Themen, dass die Klage bereits ein Zeichen des Aufbruchs aus der bedrückenden Situation ist, und was es heißt, mit einem Klagenden solidarisch zu sein. Stark bearbeitet und um einige Details gekürzt ist dagegen die interessante Analyse der Psalmenrezeption im Evangelischen Gesangsbuch von Stefan Ark Nitsche, *Kein Grund zu klagen?* (133–153). Der Autor bedauert dabei, dass das Gesangsbuch zwar dem Psalter einen breiten Raum gibt, aber das Moment der Klage, die eigentliche Erdung des Gebetes, oft ausklammert und den Akzent mehr auf die ‚Antworten‘ legt. Neu hinzugekommen ist der Aufsatz des Herausgebers: „*Ich verwunde, ich selbst werde heilen*“. *Das Drama des Bundes*, (87–102), in welchem er u. a. aufzeigt, dass ein Reden vom ‚lieben Gott‘ eine nicht akzeptable Verkürzung der dramatischen Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, wie sie aus dem AT zu erheben ist, darstellt. Neu ist auch die knappe Interpretation der Jakob-Gedichte von Nelly Sachs durch G. Fuchs (168–174). Den Titel hat das Bändchen vom Aufsatz von Th. Hieke (45–68), in welchem er aufzeigt, dass die Klagen der Bibel letztlich ‚Konfliktgespräche‘ sind, in denen es ganz wesentlich darum geht, wie Gott zu dem konkret angesprochenen Leid steht, wenn gelten soll, dass er ein Gott ist, der sich für sein Volk, für den Menschen einsetzt. Mit Ijob befassen sich die Beiträge von U. Berges, *Ijob. Klage und Anklage als Weg der Befreiung*, (103–112) und Chr. Dohmen, *Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid*, (113–125). Hinzuweisen ist unbedingt auch auf die Untersuchung von I. Müllner, *Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament*, (69–86), welche sich zum einen mit Texten auseinandersetzt, in denen Frauen sich in ausweglosen Situationen befinden, zum Beispiel Hanna (1Sam 1), Tamar (2Sam 13), Jiftachs Tochter (Ri 11) u. a., zum anderen aber die wichtige Frage aufwirft, ob die Klagen des Psalters auch ‚Frauen eine Stimme zu geben‘ vermögen. Diese Hinweise zeigen hoffentlich genügend, dass man mit diesem Bändchen einen neuen Zugang zu der so wichtigen Gebetsform der Klage finden kann.

Linz

Franz Hubmann

■ DILLMANN RAINER – MORA PAZ CÉSAR, *Das Lukas-Evangelium*. Ein Kommentar für die Praxis, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. (435) Kart. DM 44,-/öS 321,-/sFr 42,-/€ 22,50.

Dieses Buch bietet nach einer kurzen allgemeinen Einführung in das Lukasevangelium (mit Informationen zu Autor, Kompositions- bzw. Erzählweise, Schwerpunkte der Theologie) den Text (Einheitsübersetzung optisch gegliedert) und eine einfache Kommentierung, die (fast) durchwegs folgendem Dreischritt folgt: 1. *Gliederung*: Hier wird die äußere Gestalt der Texte vorgestellt. 2. *Erklärungen*: Dabei werden Informationen zu den geschichtlichen, religiösen und kulturellen Hintergründen, die dem Textverständnis dienen können, angeboten. 3. Schließlich werden jeweils die *Handlungsimpulse*, die die einzelnen Evangelienperikopen den LeserInnen nahelegen, herausgestellt.

Das Ergebnis ist eine Lesebegleitung zum dritten Evangelium, die Einzellesern wie vor allem Bibelgruppen m.E. durchaus gute Dienste leisten kann. – Der Kommentar versucht laut Vorwort und Einleitung (S. 8–12) über die bloße Kommentierung und Lesehilfe hinaus einerseits die *Einsichten neuerer Literaturtheorien* (Textpragmatik; Rezeptionsästhetik) umzusetzen und möchte andererseits – die gemeinsame Verfasserschaft durch einen europäischen und einen lateinamerikanischen Autor ist insofern programmatisch – speziell eine *interkulturelle Perspektive* in die Bibellectüre breiterer Kreise einbringen.

Wirklich überzeugend eingelöst scheint mir allerdings keiner dieser beiden Ansprüche. Die oftmals so erhellenden Beobachtungsperspektiven, die Rezeptionsästhetik (und Erzählforschung) freisetzen können, fand ich unter den Überschriften „Handlungsimpulse“ kaum einmal. Was dort – durchwegs zustimmenswert – zu lesen ist, kann man auch ohne diese Instrumentarien finden. Und was an der Lesebegleitung dieses Buches speziell „interkulturell“ sein soll, wurde mir auch nicht klar: Die – richtige – Herausarbeitung, daß der lukanische Jesus regelmäßig auf der Seite der Rechtlosen und Unterdrückten steht, rechtfertigt diese Etikettierung, wenn sie ernst gemeint ist, wohl noch nicht.

Insgesamt also ein zwiespältiger Eindruck: Eine durchaus begrüßenswerte und hilfreiche Kommentierung für die Praxis, deren programmatischer Anspruch bezüglich Literaturtheorie und Interkulturalität m.E. aber doch in der Luft hängt.

Linz

Christoph Niemand

■ BAUMERT NORBERT, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*. Band 1: *Entflechtung einer semantischen Verwirrung*. (320) Brosch. DM 39,-/S 285,-/sFr 37,-; Band 2: *Normativität und persönliche Berufung*. (400) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-. Echter, Würzburg 2001.

Mit den beiden Bänden greift der Verfasser eine Problematik auf, die besonders im Zeitalter der charismatischen Erneuerung aktuell, zum Teil sogar akut geworden ist, und die in der Auseinandersetzung um Charisma und Amt erst recht in Diskussion steht. Sind die Geistphänomene, wie sie von der Pfingstbewegung registriert und bezeugt werden, die Normalform des Christlichen und ist dementsprechend bei anderen Getauften, die keine solche Erfahrung gemacht haben, aufgrund des Zeitgeistes oder persönlicher Defizite, etwas verkümmert oder unterentwickelt? Zeigt nicht bereits Apg 1,5: „Ihr werdet in wenigen Tagen mit heiligem Geist getauft werden“ zusammen mit anderen Berichten aus der Urkirche, dass die heutige uncharismatische Amtskirche gar nicht die normative Form der Kirche sein kann?

Baumert geht im ersten Band dem Begriff des Charisma nach und überprüft, wieweit die Auffassung berechtigt ist, Charisma und Amt seien wesentlich gegensätzlich, bzw. die gegenteilige Meinung, dass Ämter als Charismen zu verstehen seien. In eingehenden Untersuchungen kommt B. zu dem Resultat, dass der pln. Begriff von Charisma, der keinen terminus technicus darstellt und ganz allgemein Gabe bedeutet, erst im 17. Jahrhundert heutige Begriffsinhalte an sich gezogen hat und damit zu einer schillernden Vorstellung geworden ist. Die geistliche Vitalisierung, die im Leben einzelner Menschen festzustellen ist, ist keine für den biblischen Begriff typische oder notwendige Erscheinung und darf demnach auch nicht mit diesem gleichgesetzt werden. Analog darf pfingstlich-charismatische Erfahrung nicht mit der „Taufe im heiligen Geist“ des NT gleichgesetzt und solche Erfahrungen zur Norm des Christlichen gemacht werden. B. setzt sich ausführlich mit der bekannten Monographie von K. McDonnell/G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*, Collegeville 1994, deutsch: *Eingliederung in die Kirche und Taufe im heiligen Geist*, Münster-schwarzach 1998, auseinander, in der diese Behauptungen exegetisch und kirchengeschichtlich nachzuweisen versucht werden. Es ist das Verdienst des Verfassers, dass er Klarheit in einen sehr schillernden und verworrenen Sprachgebrauch gebracht hat, die sowohl für die Charismatiker wie für die Amtskirche hilfreich sein kann.

Linz

Albert Fuchs

FESTSCHRIFT

■ KALB HERBERT/SANDGRUBER ROMAN (Hg.), *Festschrift Rudolf Zinnhobler zum 70. Geburtstag*. Trauner, Linz 2001. (384)

Der Vorstand des Instituts für Kirchenrecht der Johannes Kepler Universität Linz, Vizerektor Herbert Kalb, und der Vorstand des Instituts für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Roman Sandgruber, haben die Herausgabe der Ehrengabe für Rudolf Zinnhobler besorgt. 20 Autor/inn/en – Kollegen, Freunde und Weggefährten des Jubilars – haben einen Beitrag für die stattliche Festschrift geleistet.

Die in alphabetischer Reihe der Autor/inn/en abgedruckten Aufsätze behandeln Themen der Landes-, Sozial-, Wirtschafts-, Rechts- und der Kirchengeschichte und spannen zugleich einen Bogen vom Mittelalter bis in die Gegenwart:

Eine Schnittstelle im Spätjosephinismus markiert die Amtszeit des Linzer Bischofs Gregorius Thomas Ziegler, dessen Testament erstmals hier publiziert und kommentiert wird (J. Ebner); eine rechtshistorische Studie zur „Illegitimität“ präsentieren U. Floßmann und H. Kalb; „Tiara“ und „Mitra“ als Zeichen der Autorität im Papsttum und in der mittelalterlichen Christenheit erörtert O. Hageneder; die über Jahrhunderte dauernde Verbindung zwischen der Hofkapelle der Herzöge und den Vorstehern bestimmter Klöster bzw. Stifte im Lande ob der Enns skizziert S. Haider; eine „Synopsis“ von 1648: Krieg und Frieden in Europa (vgl. *Europaratsausstellung 1998*) stammt aus der Feder von G. Heilingsetzer, Warenhaus und Massenkonsum beleuchtet M. John; der Strukturwandel der Caritasarbeit im 20. Jahrhundert: Vom Dachverband zur Holding wird von M. Lehner umrissen. Der (herbe) künstlerische Eingriff in „Sakrale Räume“ wird u. a. besonders am Fall der Pfarrkirche Kronstorf verdeutlicht (M. Leisch-Kiesel); den Beitrag „Andreas Herleinsberger, oder: ein Ritter reformiert zwei Klöster (Kremsmünster, Schlägl)“ verfasste I. H. Pichler; den reichen Fundus an religiös-kirchlichen Medaillen im OÖ. Landesmuseum (19./20. Jahrhundert) dokumentiert B. Prokisch; den Kirchenbau in der Diözese nach 1945 (u. a. mit „Vorliebe für Beton“) ordnet G. Rombold anerkennend „der internationalen Entwicklung des Kirchenbaus in dieser Zeit“ zu; R. Sandgruber analysiert den „in Diskussion“ geratenen Sonntag (respektive die Sonntagsruhe) mit besonderer Berücksichtigung der Lage im oberösterreichischen Handel; den pastoralen Impuls für das Engagement der

„Laien“ und den Beitrag Ferdinand Klostermanns zum Konzilsdekret „über das Apostolat“ charakterisiert engagiert H. Sauer; die gängige Meinung, wonach im Schuldrecht eine besonders markante Aufnahme des gelehrten Rechts stattfand, kann in der Darlegung von S. Schäffer-Ziegler für die Landtafel ob der Enns keine schrankenlose Bestätigung finden; die Forschung über den (die) Meister von Kefermarkt erscheint im Beitrag von L. Schultes Erfolge zu erhoffen, zumal durch historischen Dokumentenmangel bedingt bislang Erörterungen zu diesem Thema eher „akademischen“ Fragestellungen glichen; den Umgang mit den politischen Rahmenbedingungen (1861/1934) seitens kirchlicher Exponenten personalisiert H. Slapnicka; eine Miscelle ist der „Translatio sancti Leopoldi“ gewidmet (G. Wacha); der innerkirchlichen Thematisierung vom NS-Regime verfolgter Priester im Bistum Linz geht H. Wagner nach, insgesamt eine wichtige Reflexion eines mühsamen Umgangs mit der jüngeren Geschichte; ein Beispiel von „ecclesia semper reformanda“ bringt abschließend G. Winkler ein (er behandelt die apostolische Visitation der österreichischen Klöster und Ordenshäuser durch Fürsterzbischof Andreas Rohrer nach 1945).

Durch die vorliegende Festschrift bringt die Johannes Kepler Universität ihre Verbundenheit mit dem Jubilar sichtbar zum Ausdruck. Neben den fachspezifischen Kontakten gehörte Rudolf Zinnhobler zu jenen, für die die Errichtung einer theologischen Fakultät an der Johannes Kepler Universität eine ernst zu nehmende Option war (vgl. Vorwort).

Insgesamt ist die Festschrift ein sympathisches Signal, auf fachlicher Ebene nach Kräften zusammenzuwirken und Synergien zu nutzen.

Linz

Monika Würthinger

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ ECKERSTORFER ANDREAS, *Kirche in der postmodernen Welt*. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung. (Salzburger Theologische Studien, Band 16) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2001. (403) Kart. S 450,-/DM 61,50/sFr 58,80.

Diese Studie wurde 1999 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg als Dissertation angenommen und ist der erste Versuch, das gesamte Werk des nordamerikanischen lutherischen Theologen *George Lindbeck* (*1923) darzustellen und auf dem Hintergrund der aktuellen Situation der Kirchen in der westli-

chen Gesellschaft kritisch zu diskutieren. Der Verfasser der Arbeit, der junge Linzer Theologe *Andreas Eckerstorfer*, bringt in seine Überlegungen die Erfahrungen von vier Studiensemestern in den USA sowie eine Reihe von Gesprächen mit George Lindbeck mit ein. Diese persönliche Auseinandersetzung sowie die sorgfältige Aufarbeitung einer Fülle von Literatur, die bisher im deutschen Sprachraum nur wenig zugänglich war (vgl. die umfangreiche Bibliographie von George A. Lindbeck [365–375]), gewährleisten einen interessanten Einblick in einen wichtigen Aspekt der Gegenwartstheologie.

Im ersten Teil (26–69) skizziert Eckerstorfer die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Schleiermacher und ihre Auswirkungen auf das Verständnis von Glaube und Kirche. Die US-amerikanischen Großkirchen, die vor allem von der Tradition liberalen theologischen Denkens geprägt sind, also um eine positive Vermittlung mit der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur bemüht sind, erleben (paradoxiertweise?) einen drastischen Einbruch ihrer Identität und öffentlichen Relevanz. Diese Situation bildete für George Lindbeck die Herausforderung, das Verhältnis von Kirche und (postmoderner) Gesellschaft neu zu reflektieren.

Der zweite Teil (70–236) setzt sich umfassend und gründlich mit Lindbecks Denken auseinander, der sich als Vertreter *postliberaler Theologie* einen Namen machte. Mit diesem Ansatz, den Lindbeck selbst als einen „neuen dritten Weg“ (22) zwischen Liberalismus und Traditionalismus bezeichnet, ist ein Programm vorgezeichnet, das vor allem im Umkreis der Yale-University ausgearbeitet wurde. Im deutlichen Kontrast zur „liberalen“ Reformulierung der christlichen Glaubenssprache in „externen“ philosophischen Theorien (Lindbeck denkt vor allem an die Transzendentalphilosophie und Tillichs Methode der Korrelation) betont der postliberale Ansatz die *Partikularität und kirchliche Kontextualität* der Theologie: „Das postliberale Konzept leugnet nicht die Existenz und Sinnhaftigkeit universaler Wertmaßstäbe und Normen, stellt aber in Abrede, dass diese in neutralen, vom historisch-kulturellen und linguistischen Kontext unabhängigen Konzepten erkannt und dargestellt werden können“ (154). Die ekklesiologische Konsequenz besteht für Lindbeck in einer neuen Profilierung der christlichen Identität gegenüber ihrer (Um)Welt; sowohl das konstantinische Massenchristentum als auch die postmoderne (Beliebigkeits)Gesellschaft dienen dabei als negative Hintergrundfolie: „Die christlichen Kirchen können sich in einer neuen Diaspora-Lage am besten als ‚sectarian church‘ konstituieren, in der gemeinschaftliche Glaubensinhalte, Wertvorstellungen

und Praktiken ihre Identität bestimmen und sich dadurch deutlich von der säkularisierten Welt unterscheiden“ (113).

Im dritten Teil (237–361) erfolgt eine kritische Würdigung der postliberalen „Wende“ theologischen Denkens. Der Ansatz Lindbecks, der neben den *dekonstruktivistischen, radikalen und revisionistischen* Richtungen zur vierten Figur postmoderner Theologie zählt (vgl. 241–243), ist von einer „Hermeneutik des Vertrauens“ (353) gegenüber der eigenen Tradition geprägt. Diese Einstellung weist zum einen auf ein Defizit der liberalen Tradition hin, die eine „Schwächung kommunaler Traditionen“ (218) aufweist; zum anderen aber besteht – wie Eckerstorfer herausarbeitet – die Gefahr eines theologischen Immanentismus und einer kirchlichen Ghettoisierung: „Kirchliche Lehre und Theologie standen seit jeher in stärkerer intertextueller Auseinandersetzung mit externen Traditionen, als dies ein insulares postliberales Gemeinschaftskonzept zuzugeben imstande ist“ (272). Bei aller berechtigten Kritik an einseitigen Tendenzen zur „Anpassung“ des Glaubens darf schließlich nicht übersehen werden, „dass die Welt immer auch eine Herausforderung für die Kirche ist und bleiben muss“ (289).

Mit dieser Untersuchung hat Andreas Eckerstorfer eine profunde Auseinandersetzung mit einem originellen Denker und darüber hinaus mit einem Grundsatzproblem geleistet, von dem viele Diskussionen der Gegenwart – offen oder versteckt – betroffen sind. Wem das Verhältnis von Kirche und Welt ein theologisches Anliegen ist, wird im vorliegenden Buch wertvolle Anregungen finden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

■ WEINFURTER STEFAN, *Heinrich II. Herrscher am Ende der Zeiten* Pustet, Regensburg 1999. (399, zahlreiche Abb.) Pb.

Die vielen vom Verfasser herangezogenen und sorgfältig interpretierten Quellen reichen dennoch nicht zu einer abgerundeten Biographie aus. Was jedoch überzeugend zur Darstellung kommt, ist die stark sakral überhöhte, in eschatologischen Perspektiven zu sehende Herrschaftsausübung Kaiser Heinrichs II. Das kann an zahlreichen Äußerungen und Handlungen gezeigt werden. „Gegen seine Autorität durfte sich niemand erheben, denn durch ihn wurde die Autorität Gottes vertreten.“ Sein Regierungsantritt, den er gegen Widerstände durchsetzte, glich einer theologisch motivierten Machtergreifung.

Für die Kirche tat der Kaiser viel, man denke nur an die Gründung des Bistums Bamberg. Er erwartete aber auch, dass ihm die Kirche zu Diensten stand. Die Besetzung der Bischofsstühle sah Heinrich II. als sein ausschließliches Recht an. So bestand letztlich das Wahlrecht der Domkapitel nur mehr darin, dass sie die Nominierung eines Kandidaten durch den Kaiser „absegnen“ durften. Von den 64 während seiner Regierungszeit durchgeführten Bistumsbesetzungen erfolgte nur eine einzige gegen den Willen des Kaisers (146). Das Verhalten des Kaisers wurde auch sonst „als autokratisch, ja tyrannisch“ empfunden (147). Für die Bestellung von Äbten reservierte er sich ebenfalls „ein Höchstmaß an ... Mitwirkung“ (178). Es kann aber auch nicht übersehen werden, dass Heinrich II. echte Reformen in den Klöstern durchsetzte (185). Selbst in liturgischen Belangen war eine Mitwirkung des Kaisers gegeben. So verfügte er etwa die Einfügung des Credo samt dem „filioque“ in die römische Messfeier.

War der 1146 heilig gesprochene Kaiser ein Heiliger? Die Antwort darauf fällt schwer. Gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts setzte seine „Verklärung“ ein (271), ohne das Bild vom „Gewaltherrscher“ völlig verdrängen zu können. Eine überragende Persönlichkeit war der gut gebildete Herrscher jedenfalls, auch in Bezug zu Kirche und Frömmigkeit.

Das Werk Weinfurters stellt eine vorzügliche Leistung dar. Eine gute Bebilderung bietet zusätzliche Information, und die Erschließung durch ein (nicht lückenloses) Register erleichtert die Benützung. Hervorgehoben seien auch die umfangreichen Quellen- und Literaturangaben (329–380), eine gut zusammengestellte Zeittafel und die beigegebene Stammtafel.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ KRONTHALER MICHAELA, *Prägende Frauen der steirischen Kirchengeschichte*. (Christentum und Kirche in der Steiermark Heft 5). Echo Verlag, Kehl a. Rhein 2000. (50, zahlreiche Abb.) Brosch.

So weit ich sehe, handelt es sich beim vorliegenden Heft um die einzige Publikation zum Thema, die in den vom Echo-Verlag betreuten Bistumsgeschichten erschienen ist. Die engagierte geschriebene Darstellung zeichnet sich durch gute Lesbarkeit und verlässliche Information aus und behandelt ein breites Spektrum von Frauengestalten vom 11. Jahrhundert bis zur unmittelbaren Gegenwart, von denen Weichenstellungen oder zumindest bestimmende Einflüsse ausgegangen sind. Wir erleben adelige Damen als

Stifterinnen von Klöstern, Chorfrauen als Schreiberinnen wertvoller Codices, Kräfte der katholischen Erneuerung wie Maria von Wittelsbach, Vertreterinnen und Gründerinnen neuer Ordensgemeinschaften, welche besonders im 19. Jahrhundert sowohl dem sozial-caritativen Nachholbedarf Rechnung trugen als auch demjenigen auf dem Sektor der Bildung. Ausgespart werden aber auch die seltsamen („Inklusinnen und Einsiedlerinnen“) und dunklen („Zauber- und Hexenwahn“) Kapitel der Kirchengeschichte nicht. Besondere Aufmerksamkeit wird dem kirchlich-gesellschaftlichen Wirken von Frauen im 19. und 20. Jahrhundert geschenkt. Hier sei Sophie Edle von Scherer (1817–1876), von der sich in dem Heft leider keine Abbildung findet, hervorgehoben. Diese Dame stellte schon 1848 „Reformüberlegungen“ an wie z.B. über „die Vereinfachung des Gottesdienstes, ... die Einführung der Landessprache im Gottesdienst [und] die Aufhebung des Zölibats, damit die ‚Kluft‘ zwischen Priestern und Weltleuten überwunden werde“. Ein Anliegen waren ihr aber auch die Sozialversicherung und die staatliche Familienförderung, und dies „etwa 100 Jahre vor deren Einführung“. Sehr verdienstvoll ist auch der das 20. Jahrhundert betreffende Überblick über die Aktivitäten von Frauen im kirchlichen Bereich.

Ein Sonderlob verdient die Bebilderung. Erwähnt seien z.B. die Marienskulptur aus der Seckauer Kreuzigungsgruppe (Ende 12. Jahrhundert), welche Maria im priesterlichen Gewand mit Stola und Kasel zeigt, das Bild mit der Frau, die ihre Wäsche auf einer Teufelsgestalt ausklopft (Vorauer Volksbibel 1467) und so wohl ihre Überlegenheit zum Ausdruck bringt, und das Foto mit den Vorauer Schwestern.

Vermisst habe ich eine Einleitung und vor allem eine Zusammenfassung. Bei dieser hätte sich die Gelegenheit geboten, Entwicklungslinien und entscheidende Wendepunkte markant herauszuarbeiten. Hingewiesen sei auch darauf, dass auf Seite 31 das Todesjahr von Frieda v. Mikola zweimal verschieden angegeben wird. Insgesamt stellt das Heft jedoch eine gute Leistung und eine echte Bereicherung dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ SCHNEIDMÜLLER BERND / WEINFURTER STEFAN (Hg.), *Ottonische Neuanfänge*. Symposium zur Ausstellung „Otto der Große. Magdeburg und Europa“. Philipp von Zabern, Mainz 2001. DM 115,-. ISBN 3-8053-2701-3

■ PUHLE MATTHIAS (Hg.), *Otto der Große*. Magdeburg und Europa. Kataloghandbuch.

Philipp von Zabern, Mainz 2001. 2 Bände. Museumsausgabe: DM 98,-, Buchhandelsausgabe: DM 165,-. ISBN 3-8053-2626-5

Kaum eine Epoche der mittelalterlichen Geschichte unterlag in den letzten zwei Jahrzehnten einem so radikalen Deutungswandel wie die Ottonenzeit. Das Quellenkorpus des 10. Jahrhunderts ist nicht gewachsen, wohl aber die Zugangsmöglichkeiten. „Unsere Bilder, unsere Interessen, unsere Sehnsüchte veränderten sich, brachten eine andere, eine neue Ottonenzeit hervor“, so der Historiker Bernd Schneidmüller in den „Ottonischen Neuanfängen“.

Die Mediaevistik, die sich nach verhängnisvollen Verstrickungen im 19. und 20. Jahrhundert anschickt, enge nationale Grenzen zu überwinden, erhob das 10. Jahrhundert zu seiner „Spielwiese“. Obwohl vergleichsweise quellenarm und darum als dunkel und bleiern qualifiziert, entwickelte es sich zum Paradies einer Methodendiskussion, die kaum eine traditionelle Wertung ungescholten ließ. Alles Bisherige wurde als Forschungsgeschichte „deklassiert“ und für unrealistisch erklärt. Die Sehnsüchte moderner Historiker, so wurde kurzerhand befunden, hätten bislang unser Bild der mittelalterlichen Wirklichkeit bestimmt. Die Begrenztheit des Quellen, zumeist nur Pergamentcodices, haben aufgrund mangelnder Gegenüberlieferung die Radikalität wissenschaftlicher Urteile begünstigt. Das Mittelalter war schon immer eine Projektionsfläche und ist es auch heute. Inzwischen stellt sich die „Geschichtswissenschaft als historische Sinnstiftung“ (B. Schneidmüller) bereitwillig in den Dienst der neuen, europäischen Instrumentalisierung und entspricht dem Zeitgeist des 21. Jahrhunderts.

Die im Magdeburger Kulturhistorischen Museum laufende Landesausstellung des Bundeslandes Sachsen-Anhalt (bis 2. 12. 2001), die mit dem Prädikat Europaratsausstellung belegt ist, wurde durch einen wissenschaftlichen Beirat intensiv vorbereitet. Auf der Tagung „Ottonische Neuanfänge“ (1999) diskutierte man die Gretchenfrage, ob die Ottonen im 10. Jahrhundert einen Neuanfang in der Geschichte, eine Transformation des karolingischen Erbes oder noch bescheidener, ob die Dynastie der Ottonen oder Liudolfinger eine „späte Kreation der Schriftkultur seit den 60er Jahren des 10. Jahrhunderts“ ist, die fränkische Kontinuität, römische Kaiserwürde und sächsische Gemüter vereinen musste? Die Anführungszeichen im Titel fielen bibliographischen Konvenienzprinzipien zum Opfer, aber der Tagungsband umfasst die Komplexität dieser Debatte.

Das 10. Jahrhundert brachte einen historischen Wandel, führte zur Formierung des ostfränki-

schen Reiches und zur Schwerpunktverlagerung in den sächsischen Norden. Die Landschaft rund um den Harz, durch den Grenzfluss Elbe gen Osten abgeschlossen, wurde zur bevorzugten Königslandschaft. Hier ist das Stammland der Sachsen, das Herkunfts-, Herrschafts- und Gedächtnisland der Ottonen, das im Vordergrund der Ausstellung steht. Die fränkisch sozialisierte Herrscherfamilie brachte ohne Zweifel Innovationskraft mit und konnte durch transnationale Heiraten (England, Italien, Byzanz) neue kulturgeschichtliche Implikationen in den deutsch-sächsischen Raum implantieren.

Magdeburg verdankt seinen Aufstieg Otto I. (*912, König/Kaiser 936–973) und seiner Frau Editha, die die Elbestadt als Morgengabe erhielt. Das Kaiserpaar liegt noch heute im gotischen Nachfolgebau des von Otto I. gestifteten Domes begraben. Der Sieger der Schlacht auf dem Lechfeld (955), den Widukind von Corvey als *caput orbis* und *amor mundi* bezeichnet hatte, betrieb über Jahre die Erhebung des Magdeburger Bistums. 968 erhob der Papst den Magdeburger zum „Erzbischof und Metropolitan“ über die gesamten slawischen Stämme jenseits von Elbe und Saale. Das Missionsgebiet begann schon am anderen Elbufer.

In der Ausstellung sind viele der wertvollsten Handschriften des 10. Jahrhunderts (Corvey, Fulda, St. Gallen, Reichenau), die sich an karolingischen Vorbildern orientieren, ebenso präsent wie feinste Elfenbeintäfelchen und Kunstwerke aus Byzanz.

Das Kataloghandbuch (ca. 1200 Seiten) gliedert sich in einen Essay- und Abbildungsband, die in sechs Kapiteln – Geschichte und Überlieferung, Ottonische Königslandschaft in Sachsen, Otto I. und seine Familie, Herrschaft und Reich, Magdeburg, Ottonisches Kaisertum in Europa – gegliedert sind. Die Essays sind von bekannten Historikern wie G. Althoff (gewohnt plakativ), J. Fried, J. Ehlers verfasst und spiegeln umfassend den derzeitigen Stand der Ottonenforschung, da so zeitgemäße Themen wie „Starke Frauen: Edgith – Adelheid – Theophanu“ (Ludger Körntgen) und das „Italienerlebnis“ Ottos des Großen nicht fehlen. Gerhard Streich geht dem Formierungsprozess der Reichskirche nach, ohne ihn ausschließlich anhand des früheren Leitbegriffes „ottonisches Reichskirchensystem“ zu beschreiben, und befindet, dass die „Saxonia Sacra“ eine Dichte an Bischofskirchen, Klöstern und Stiften auswies wie keine andere Landschaft des Reiches. Viele von den Ottonen gestiftete Bistümer wie Gnesen oder Prag bestimmen noch heute die Kirchenstruktur der im 10. Jahrhundert sich langsam herausbildenden „Nationalstaaten“ in Osteuropa.

Ein Beitrag über die Kanonissenstifte (Quedlinburg, Gernrode, Gandersheim, Essen) als Reichsstifte, die in die ottonische Herrschaftspraxis fest eingebunden waren – die Schwertträger der Kaiser waren dort Äbtissinnen – fehlt, obwohl gerade für sie neuere Forschungsergebnisse vorliegen. Die Kanonisse Hrotsvitha von Gandersheim schrieb z.B. eine *Gesta Ottonis*, die sich an antiken Vorbildern orientiert. Die Quedlinburger Annalen propagierten im 11. Jahrhundert den Namen für die fünf Kaiser: „*stemma imperatoria illa Ottonum*“.

Der Zabern-Verlag legt den Ausstellungskatalog in gewohnt guter (Foto-)Qualität vor und hat ein Namensverzeichnis mit Daten und Funktionen (Antike – Spätmittelalter) beigefügt. Besonders gelungen sind die Karten und Pläne des Essaybandes, da sie den Interessierten einen schnellen und pragmatischen Zugriff erlauben (vgl. Verbreitung antik-römischer Spolien in der vorromanischen Architektur, S. 388 mit Laubendorf und Duell). Der Katalog möchte wie der Salierkatalog zur Ausstellung in Speyer ein Grundlagenwerk sein.

Das Ottonianum ist im Katalogband beschrieben, hat aber die Vatikanstadt nicht verlassen, da es als Rechtstitel gilt und demzufolge nicht „ausgeliehen“ wird. Kurz nach seiner Kaiserkrönung im Jahre 962 sicherte Otto I. der römischen Kirche in diesem Privileg den Bestand des Kirchenstaates zu und regelte in Schriftform die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser. Die im 10. Jahrhundert beschriebene geographische Ausdehnung entsprach nicht der Realität, aber im 13. Jahrhundert erlangte sie durch die Forderungen des Papstes Innocenz III. politische Relevanz ...

Berlin

Susanne Beate

■ SPYRA WALDEMAR, *Religiöse Bildung und Erziehung im Spannungsfeld von Pastoral, Politik und Patriotismus. Religionsunterricht und Katechese im „Oppelner Schlesien“ seit 1945.* (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, Bd. 10) Thorbecke, Stuttgart 2000. (231) DM 34,-.

Die Regensburger Doktorarbeit (betreut von Wolfgang Nastainczyk) zeigt in erfreulicher Weise, wie heikle Themen, die Volksgruppen, Sprachen und Kulturen für Generationen zu entzweien vermögen, durch geduldige historische Arbeit und durch die christliche Vernunft der Beteiligten, gerecht und friedlich behandelt werden können. Die Vertreibung der Deutschen aus dem alten Habsburger Herzogtum Schlesien nach 1945 könnte Sprengstoff und Anlass für Polemik, Ressentiments und Pauschalurteile

sein. Dem Rezensenten sind Katholiken bekannt, die wegen der kirchenpolitischen Maßnahmen des Kardinalprimas Hlond im August 1945 aus der Kirche ausgetreten sind. Im Sinne des Evangeliums, kühlen Kopf zu bewahren, spricht für den Verfasser und seine Freunde: Da ist der Moderator em. Professor Nastainczyk, selbst ein „Vertriebener“ aus Oberschlesien, der schon lange vor der „Wende“ die Freundschaft zu seinen polnischen Kollegen pflegte; da ist der polnische Bischof von Oppeln Alfons Nossol, ein respektvoller Freund der deutschen Sprache, Kultur und Theologie, der das Doktoratsstudium seines deutschstämmigen Diözesanpriesters förderte, da ist Bischof Manfred Müller von Regensburg, der für den Unterhalt des Dissertanten sorgte, und da ist Msgr. Dr. Paul Mai vom Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, auch ursprünglich Schlesier, der die Drucklegung der Arbeit ermöglichte. Dazu kam die flüssige Unbeschwertheit der Jugend, die nicht mehr mit den Verwundungen der Vergangenheit leben muss und daher zu versöhnlicheren Schlussfolgerungen kommt. Das kann man innerkatholische Ökumene im besten pfingstlichen Geist nennen.

Die Entschuldigung des Kardinals Hlond im päpstlichen Staatssekretariat (24. Oktober 1946) wegen seiner Auslegung der päpstlichen Vollmachten zur Besetzungspolitik im ehemals deutschen Schlesien wird nicht jedermann bekannt sein (30). Im übrigen sieht der Verfasser die Causa, über die noch Archive geöffnet werden müssen, nach meiner Meinung nicht unangemessen, wenn er auf die pastoralen Probleme des Bevollmächtigten verweist. Dieser hatte für die entsprechende seelsorgliche Betreuung tausender polnischer Umsiedler aus den von den Sowjets übernommenen Ostgebieten zu sorgen. Obendrein war abzusehen, dass zur Resignation gedrängte deutsche Ordinarien ohnedies über kurz oder lang „Hirten ohne Herde“ sein würden. Ich würde in diesem Zusammenhang, einem Prälaten, der Jahre lang vor der Gestapo flüchtete, bis er schließlich in Frankreich in deren Hände fiel, sogar Fehler und Voreiligkeiten konzedieren.

In Österreich wird man es mit Genugtuung lesen, dass auch einheimische Religionspädagogen wie der Wiener Katechetiker Pichler in Oppeln rezipiert wurden. Der Leser wird mit größtem Interesse die Modelle katechetischer Verkündigung angesichts eines menschenverachtenden und kirchenfeindlichen Systems studieren. Diese waren offensichtlich mindestens so wirksam wie Schulkatechese in einer säkularisierten Gesellschaft. Dem Verfasser sei für die geradezu lückenlose Aufschlüsselung der zitier-

ten Persönlichkeiten in knappen Kurzbiographien gedankt. Für das gut leserliche Buch ist eine breitere Leserschaft zeitgeschichtlich, theologisch und schulisch Interessierter zu erwarten.

Wilhering

Gerhard B. Winkler

■ SCHEUCHENPFLUG PETER, *Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert*. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Bd. 27). Echter, Würzburg 1997. (448) Brosch. DM 56,-/S 409,-/sFr 53,-.

Während die Bibelbewegung des 20. Jahrhunderts, die eine wichtige vorbereitende Rolle für das II. Vatikanische Konzil spielte, allgemein bekannt ist, ist es um das Wissen der Katholischen Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert nicht so gut bestellt. Diese flüssig geschriebene und didaktisch gut aufbereitete Dissertation schließt die vorhanden gewesene Lücke. Die Parallelen sind auffallend. Im einen wie im anderen Fall ging es um eine Verlebendigung von Katechese und Liturgie und um ökumenische Aufbrüche. Gerade diese stießen aber innerkatholisch auch auf lebhaften Widerstand, der sich sogar in päpstlichen Stellungnahmen niederschlug. Pius VII., sonst eher als gütiger Papst bekannt, prangerte 1816 die Bibelgesellschaften mit scharfen Worten als „greuliche Unternehmen“ an, „durch welche der Grundpfeiler der Religion untergraben wird“ (327); noch im selben Jahr wandte er sich gegen die allgemeine Verbreitung der Heiligen Schrift und verurteilte die Ansicht, dass die Kenntnis der Schrift „zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jeden Personenkreis nützlich und notwendig“ sei (329). Diese heute schwer nachvollziehbare Position entsprang nicht zuletzt Ängsten vor einer Verwischung der Konfessionsgrenzen.

Die Bibelbewegung des frühen 19. Jahrhunderts ist zumindest auf zweifache Weise vor dem Hintergrund des Aufklärungszeitalters zu sehen. Erstens machte die eingeführte Schulpflicht die allgemeine Lektüre der Heiligen Schrift erst möglich (in der ersten Phase wurden die Kinder, die schon lesen konnten, zu „Lehrern“ der Eltern, die diese Kunst noch nicht beherrschten); zweitens rief der Rationalismus förmlich nach einer wieder stärkeren Betonung des Gemütes auch in der Religion. Hier erhielten die Erweckungsbewegungen (vor allem die Allgäuer Erweckungsbewegung) ein reiches Betätigungsfeld. Nicht wenige ihrer katholischen Vertreter waren Schüler oder Freunde des berühmten Johann Michael Sailer (so Wessenberg, Boos, Feneberg, Langenmeyer u.a.). Ihren Bemühungen um die Reform der Seelsorge auf dem Fundament der Schrift geht der Verfasser ebenso

Theologie und Philosophie im Diskurs

Joachim Valentin · Saskia Wendel (Hg.)

Unbedingtes Verstehen?!

Fundamentaltheologie
zwischen Erstphilosophie
und Hermeneutik

...quod phrasibus uocatur. Ephrasibus enim ab epirata
...chaleb quoniam confar fuisset dicitur. dicitur est
...quoniam uocatur ab ephrasibus non ab ephrasibus. ephrasibus
...dicitur in subsecquentibus qualiter dicitur filius ita
...phrasibus uocatur. et liquido patet eundem ita non do
...ram fedeliter tribuenda. ephrasibus. ephrasibus. et
...nar. ephrasibus ab ephrasibus. VERLAG FRIEDRICH PUSTET
...medios uocatur. ephrasibus. ephrasibus. ephrasibus.

(Letzt-)Begründungsfragen gelten derzeit im systematisch-theologischen Diskurs als eher obsolet. Wo sie wahrgenommen werden, ist ihnen Polemik sicher, stellen sie doch eine gewaltige Herausforderung des hermeneutischen, sprachphilosophischen und poststrukturalistisch orientierten Denkens dar. Die Brennpunkte dieses Diskurses zu markieren ist Anliegen dieses Buches.

Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hg.)

Unbedingtes Verstehen?!
Fundamentaltheologie zwischen
Erstphilosophie und Hermeneutik
184 Seiten, kart.

DM 38,-/ab 1.1.2002 € 19,90
ISBN 3-7917-1763-4

Eine Belebung der Sakramente



Menschen meiden einen bestimmten Umgang mit Sakramenten, nicht aber das „Sakramentale“ an sich. Sie suchen nach sakramentalem Zuspruch auf sehr verschiedenen Ebenen.

Bei seinem Versuch, Theorie und Praxis der Sakramente zu beleben, gelingt Verweyen ein erstaunlich neuer Zugriff: Sakramente sind keine von oben verordneten Heilmittel für die Unsterblichkeit. Sie sind vielmehr Teil einer Liturgie, in der singende, tanzende, spielende Menschen die Erfahrung befreiten Lebens in allen Facetten ihres leiblichen Daseins feiern.

Hansjürgen Verweyen
Warum Sakramente?

127 Seiten, kart.
DM 26,80/ab 1.1.2002 € 13,90
ISBN 3-7917-1762-6

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

eingehend nach wie der Entstehung und Verbreitung von Volksausgaben der Schrift, wobei die schon erwähnten Bibelgesellschaften eine große Bedeutung hatten.

Leider blieb in manchen Fällen die neueste Literatur unberücksichtigt. Im Zusammenhang mit Martin Boos wurden zum Beispiel das Werk von E. Hosp über die „Kirche Österreichs im Vormärz“ (Wien 1971), die Dissertation von U. Senoner über „Die Bewegung der Boosianer im Mühlviertel“ (JGPÖ 89, 1973) und mein Aufsatz über „Neue Quellen zur Geschichte der religiösen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts in Oberösterreich“ (OBGM 25, 1983, 88–99) nicht herangezogen, und bei Johann Tobias Kießling (vgl. S. 129, Anm. 59) fehlt ein wichtiger Beitrag von G. Mecenseffy (JGPO 74, 1958, 29–70). Uneinheitlich sind die Literaturverweise bei Bischöfen gestaltet; so wird etwa bei Karl Theodor von Dalberg das Bischöfe-Lexikon von E. Gatz zitiert (124, Anm. 33), bei Gregorius Thomas Ziegler hingegen nicht (95, Anm. 215). In das Personenregister wurden die Anmerkungen offenbar nicht einbezogen, was schade ist. Dadurch bleiben zum Beispiel die S. 406f angeführten Bibelübersetzungen unberücksichtigt. Auch wäre bei einer Arbeit, die geographisch so weit ausgereift, ein Ortsregister sehr nützlich gewesen. Den zahlreichen Bezügen der Erweckungsbewegungen zu Oberösterreich kann man deshalb im vorliegenden Buch nur mit Mühe nachgehen. Das ändert aber nichts an dem überwiegend positiven Gesamteindruck der interessanten Studie.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ REINGRABNER GUSTAV, *Joseph Schaitberger*. Bergmann und Exul Christi. Evangelischer Presseverband, Wien 2000. (183) Brosch.

J. Schaitberger, eine wichtige Identifikationsfigur des österreichischen Protestantismus, wurde 1658 in Dürrnberg (Salzburg) geboren und starb 1733 als Exulant in Nürnberg. 1686 des Landes verwiesen, teilte er mit zahlreichen Glaubensgenossen das harte Los der Verbannung. In Erinnerung geblieben ist der ehemalige Bergmann vor allem durch seinen „Sendbrief“ von 1691, der wiederholt erweitert und neu aufgelegt wurde. Mit dieser Schrift wollte er die noch im Salzburger verbliebenen Evangelischen stärken. Als der Salzburger Erzbischof Firmian (1627–1744) 1731 nochmals ein Emigrationspatent erließ und erneut viele Protestanten die Heimat verlassen mussten, spielte der „Sendbrief“ Schaitbergers abermals eine tröstende Rolle, zu einer Zeit, als viele nicht mehr wussten, dass der Autor noch am Leben war.

G. Reingrabner hat es unternommen, Schaitbergers Lebensbild zu rekonstruieren. Er schildert die bewegenden Schicksale des Exulanten vor dem Hintergrund seiner Zeit. Die Quellenlage für die Periode vor der Ausweisung Schaitbergers ist als dürftig anzusehen. Der „Sendbrief“ und die anderen erbaulichen Schriften des Bergmanns werfen dann einiges Licht auf den Verfasser. Auch seine Werke werden eingehend gewürdigt und ausführlich zitiert.

Der Entschluss, auf „Nachweise“ zu verzichten, der damit begründet wird, dass das Leben Schaitbergers „in allgemein verständlicher Weise“ behandelt werden sollte (12), ist dennoch zu bedauern, ebenso das Fehlen eines Quellen- und Literaturverzeichnisses sowie eines Registers. Dessen ungeachtet ist man dankbar, nun für das Leben dieser wichtigen Gestalt der österreichischen Reformationsgeschichte eine zusammenfassende Darstellung zu besitzen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

■ LEIMGRUBER STEPHAN/MÜLLER LUDGER, *Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit* (Kirchenrecht im Dialog 2) Bonifatius, Paderborn 2000. (54) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80.

In den Heften der Reihe „Kirchenrecht im Dialog“ sollen nach dem Verständnis der Herausgeber (L. Gerosa, L. Müller) vorwiegend „wissenschaftliche Gespräche über Fragen des kanonischen Rechts protokolliert“ und dieses dabei als theologische Disziplin positioniert werden. Die kleine Dialogschrift über die soziale Notwendigkeit und rechtliche Legitimität des Religionsunterrichtes als ordentliches Schulfach gibt ein Gespräch zwischen dem Religionspädagogen St. Leimgruber der Universität München und dem (nun an der Wiener Theologischen Fakultät lehrenden) Kirchenrechtler L. Müller wieder. Zwar nehmen die Erläuterungen Bezug auf den bundesdeutschen Kontext, besonders in Auseinandersetzung mit der regionalen Einführung des Faches „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER), doch lassen sich zentrale Argumente mutatis mutandis auf den gesamten deutschsprachigen Raum übertragen.

In dem leicht lesbaren Bändchen werden einige allzu salopp wiederholte Vorurteile gegen den schulischen Religionsunterricht umgehend entkräftet. So wird etwa herausgestellt, dass es hier nicht um ein „Mittel der Mission“, sondern um eine „Sonderform der Katechese“, das heißt der Verkündigung gegenüber konfessionell dekla-

rierten Schülern geht, wenngleich es angesichts gegenwärtiger Sozialisationsbedingungen oft eher einer „Neumissionierung“ bedarf (23), die aber die Freiheit der SchülerInnen respektiert und sie mittels eines „violdimensionalen Lernbegriffs“ zu „überzeugen“ versucht (24ff). Unter den staatsrechtlichen Hinweisen ist vor allem die Abweisung einer bloß „negativen Religionsfreiheit“ als Konsequenz religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates bedeutsam, wird sie doch gerade in den jüngeren Konflikten immer wieder angeführt (vgl. Schulkreuze). Wider eine solche Position, die der Religionsausübung jeglichen Öffentlichkeitsanspruch nimmt und den staatlichen Auftrag mit einer Haltung der A-Religiosität identifiziert, kann mit guten Gründen eine „positive Religionsfreiheit“ als mit der Neutralität des Staates vereinbar sehr plausibel gemacht werden. Dabei werden neben vielen kulturellen Aspekten eben auch die „Weltanschauungen und Religionen gleichberechtigt vom Staat gefördert und unterstützt“ (28–31). Einmal mehr ist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Mitgliederzahlen der Kirchen hinzuweisen, die erst den Beistand des Staates für religiöse Anliegen der Bürger rechtfertigen. Mit steigenden Kirchenaustrittserklärungen verändern sich somit auch die gesellschaftlichen Ansprüche.

Man mag in dem vielleicht etwas zu harmonischen Gespräch der beiden Disziplinen die Kanten und Probleme in der schulischen Realität auch mit der Normativität kirchlicher beziehungsweise lehramtlicher Vorgaben und den entsprechenden Vorschriften des Verkündigungsrechts vermissen, aber ein erster Einstieg für eine breitere Debatte über Anliegen des Religionsunterrichts läßt sich darin finden.

Linz

Severin Lederhilger

Thematik bekannten Zeitschriften, *Das Münster* und *Kunst und Kirche*, sehr wohl behaupten kann. Jeweils zugespitzt auf einen zentralen Bereich „christlicher“ Kunst – die Geschichte des Christusbildes und die des Kirchenbaus – bieten diese Hefte eine fachlich versierte und visuell anregende Einführung. Als sehr gelungen ist ihr Aufbau hervorzuheben. Auf einen knappen Einführungstext zu den einzelnen Epochen, in dem präzise und in gebotener Kürze des Wesentliche dargelegt wird, folgt ein umfangreicher (in der Reproduktionsqualität ausgezeichnet) Bildteil mit erläuternden Texten. Dies erlaubt einerseits den raschen Überblick, belässt den Werken aber andererseits deren künstlerische und religiöse Eigenheit. Abgesehen von wenigen Ausnahmen im Bereich der Kunst des 20. Jahrhunderts sind die ausgewählten Werke durchwegs von hoher künstlerischer Qualität. Bleibt zu wünschen, dass auch das Kirchenbau-Heft eine Fortsetzung bis in die Gegenwart findet.

Linz

Monika Leisch-Kiesel

L I T E R A T U R

■ KUSCHEL KARL-JOSEF, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Patmos, Düsseldorf 1999. (768) Geb. DM 59,80/S 437,-/sFr 54,-.

Was kann ein Buch leisten, das nach „Jesus“ im Spiegel der Literatur des 20. Jahrhunderts fragt? Jesus-Romane im Stil monumentaler Biblepen? Nein. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis sieht sich vor klingenden Namen wie Jorge Luis Borges, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Günter Grass, Ernest Hemingway, James Joyce, Thomas Mann, José Saramago, Anna Seghers, Oscar Wilde. Das macht neugierig. Und in der Tat eröffnet sich dem Leser / der Leserin eine faszinierende Lektüre. Man wandelt nicht primär auf biblischen Pfaden. Man bewegt sich vielmehr entlang gesellschaftlicher, kultureller und psychischer Spuren und Marken, die Christentum und Kirche in deren 2000-jähriger Geschichte hinterlassen und geprägt haben. „Jesus, nach dessen Herz die Kirche benannt war, zeigte sich, außer in den Sakramenten, mehrmals malerisch auf den bunten Bildchen des Kreuzweges, dreimal plastisch und dennoch farbig in verschiedenen Positionen. Da gab es jenen in bemaltem Gips. Langhaarig stand er in preußisch-blauem Rock auf goldenem Sockel und trug Sandalen ...“ konstatiert nüchtern der kleine Oskar in Günter Grass' Roman *Die Blechtrommel* (232). Jeder der rund 30 Texte, Kurzgeschichten, Dialoge, Romane entwickelt

K U N S T

■ *Welt und Umwelt der Bibel*. Archäologie – Kunst – Geschichte. Kath. Bibelwerk, Stuttgart. Vierteljährlich, Einzelheft DM 19,-/Jahresabo DM 64,-.

Nr. 14 (4/1999): *Christus in der Kunst*. Von den Anfängen bis ins 15. Jahrhundert; Nr. 18 (4/2000): *Christus in der Kunst*. Von der Renaissance bis in die Gegenwart; Sonderheft 2000: *Auf dem Weg zur Kathedrale*. Entwicklung des Kirchenbaus.

Mit den vorliegenden Themenheften gelingt der Zeitschrift eine fundierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der bildenden Kunst und Architektur, die sich neben anderen, für diese

seine eigene Erzählung, schleift die Kanten der Spiegel-Scherbe. In dieser Entscheidung des Autors, seinen LeserInnen jeweils ein Stück Literatur zu präsentieren (im Umfang von 5–30 Seiten) – und nicht nur eine Leseprobe – sehe ich die große Leistung der vorliegenden Publikation. Jeder Text wird eingeleitet mit Hinweisen zu Person und Werk, einer Diskussion bisheriger Interpretationen sowie Angaben zur Textedition und Sekundärliteratur. Ein Prolog stellt ein knappes Resümee an den Beginn des Buches, das Nachwort bietet eine literaturwissenschaftliche und theologische Rechtfertigung des Unterfangens. Dies verleiht ihm den Charakter eines Handbuchs, das als Nachschlagewerk fungieren kann, darüber hinaus aber zur erweiterten Lektüre einlädt.

„Da für Joyce die Welt des Glaubens von innen heraus gesprengt ist, kommt es in seinen Texten zu einer ungemein produktiven Fragmentierung bestehender Sinnstrukturen“, heißt es in der Einführung zu James Joyce, *Ulysses*. Fragmentierung und Neu-Kontextualisierung sind ein wesentliches Stilmittel einer Reihe der vorgestellten Stücke. Um sich das Verstörende mancher Texte nicht durch den Zusammenhang, die interpretierenden Überschriften und den souveränen Zugriff glätten zu lassen, empfiehlt es sich mitunter, die Texte vor den Einführungen zu lesen. Dann wird der Spiegel seine Risse bewahren, die auch noch für das folgende Jahrhundert produktiv sein können.

Linz

Monika Leisch-Kiesl

■ SCHLINK EDMUND, *Die Vision des Papstes*. Erzählung. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König und Landesbischof Klaus Engelhardt. (Edition Zeitzeugen Bd. 1) Hans Thoma Verlag, Karlsruhe 1997. (179) Kart. S 184,-. ISBN 3-87297-130-1

Edmund Schlink (1903–1984), Prof. für Systematische Theologie in Heidelberg und Verfasser der vielbeachteten *Ökumenischen Dogmatik* (1983), war Beobachter der Evangelischen Kirche Deutschlands beim II. Vatikanum und einer der leidenschaftlichen Bahnbrecher für die Verständigung unter den christlichen Kirchen. Die hier vorliegende visionär-utopische Erzählung ist schon 1975 unter dem kryptisch-vielsagenden Pseudonym Sebastian Knecht in erster Auflage erschienen (Styria-Graz und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen), hat aber damals nicht die gebührende Aufnahme gefunden. Das Werk ist heute aktueller denn je und ein eindringlicher Appell an die ökumenische Bewegung und an alle Kirchenleitungen zur Jahrtausendwende. Die Form der Erzählung bringt die existentielle

Betroffenheit des Verfassers und sein geradezu prophetisches Zeugnis intensiver zum Ausdruck, als eine historische oder theologische Abhandlung dies leisten könnte.

Der (fiktive) charismatische Papst wird in einer dreimaligen Erscheinung Christi, des leidenden, des gekreuzigten und des auferstandenen Herrn, eindringlich an seine primäre, schon dem Apostel Petrus übertragene Aufgabe erinnert, der Einheit der getrennten Kirche zu dienen und seine Brüder im bischöflichen Amt aller Kirchen zu stärken. Bei vielen Christen nimmt die Enttäuschung darüber zu, dass bald nach dem Konzil hoffnungsvolle und erfolversprechende ökumenische Aufbrüche wieder zum Stillstand gekommen sind. Der Papst will neue Initiativen setzen, die über die Schritte des II. Vatikanums hinausgehen, findet aber in der Kurie – mit Ausnahme des ihm treu ergebenden Staatssekretärs – und vor allem beim Präfekten der Glaubenskongregation nur Ablehnung und Widerstand. Nach sorgfältigen Studien der verschiedenen christlichen Traditionen und nachdem er einen Hirtenbrief an alle katholischen Bischöfe entworfen hat, entschließt er sich zu einer Pilgerfahrt ins Heilige Land, um dort inkognito die heiligen Stätten zu besuchen und sich ungestört dem Gebet und der Meditation seiner ökumenischen Aufgabe zu widmen. Hier lernt er die lebendige, ihm bisher unbekannt Vielfalt christlicher Traditionen kennen, entdeckt freudig das allen Kirchen Gemeinsame des christlichen Glaubens, ist zugleich aber zutiefst betroffen von den rechthaberischen, oft sogar gewalttätigen Streitigkeiten der getrennten Kirchen und von der Mitschuld seiner Kirche an diesem Skandal. Und doch ist der zerrissene Leib Christi noch zusammengehalten durch den heiligen Geist, der seine Lebenskraft ist: Der Heilige Geist wirkt vor allem in der Feier des Abendmahles, das alle Kirchen in der Überzeugung feiern, den Auftrag des Herrn zu erfüllen und seine heilbringende Gegenwart zu erfahren.

Scheinbar unerkannt empfängt der Papst als schlichter Pilger die hl. Kommunion in der orthodoxen Liturgie und im evangelisch-lutherischen Abendmahl [genau dasselbe hat der Primas der anglikanischen Episcopal Church of the USA, Erzbischof Frank Griswold, am 26. April 1998 in der katholischen Pfarrkirche St. Anna in New York tatsächlich getan – eine bemerkenswerte Parallele zwischen utopischer Vision und Realität!] Er wurde jedoch erkannt, und über die Medien wird das unerhörte Ereignis in kürzester Zeit in der ganzen Welt bekannt. Die Kurie ist entsetzt: Der Papst setzt sich über die Ordnung seiner Kirche hinweg! Er muss für verrückt erklärt und abgesetzt werden, was aber nach der Dogmatisierung seiner Unfehlbarkeit nicht mehr

möglich ist. Die überwiegende Mehrheit der Christen begrüßt stürmisch dieses Ereignis, auch die meisten Bischöfe außerhalb von Rom machen aus ihrer Zustimmung kein Hehl. Das ermutigt den Papst, den Oberhäuptern aller Kirchen vorzuschlagen, zur gemeinsamen Feier des nächsten Pfingstfestes mit Beratungen über die Bedeutung Christi für das Heil der Welt auf die Insel Patmos einzuladen. Es soll kein Konzil sein. Liturgie, Gebet und theologische Meditation müssen im Mittelpunkt stehen. Das Erleben der Eucharistiefeier in verschiedenen Riten öffnet vielen die Augen. Für den Schlußtag des Pfingsttreffens lädt der Ökumenische Patriarch die Teilnehmer aller Kirchen zum Empfang der hl. Kommunion ein. Es folgen schließlich Beratungen über die Möglichkeit, der gewonnenen Überzeugung von der unzerstörten Einheit der Kirche auch sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Der Papst erklärt sein Verständnis des Petrusamtes als Dienst am Glauben aller Kirchen.

Edmund Schlink ist ein viel zu guter und verantwortungsbewusster Theologe, als dass seine utopische Vision als schwärmerische Träumerei abgetan werden könnte. Auch die Vorworte der beiden respektablen Repräsentanten der Kirche unterstreichen die Bedeutung dieser Publikation. – Die dargelegten Gedanken sind wohl überlegt, sorgfältig durchmeditiert und erweisen Edmund Schlink als einen leidenschaftlichen und begnadeten Ökumeniker und einen zutiefst frommen Christen. Seine Gedanken, die auch den tatsächlichen Schwierigkeiten und begründeten Einwänden nicht aus dem Weg gehen, sind gut zu verstehen und nachzuvollziehen. Das ist ökumenische Theologie in spannendster Form und Sprache!

Pflichtlektüre für alle ökumenisch interessierten Christen und erst recht für Verantwortungsträger der Kirchen. Niemand wird es bereuen, dieses Buch zu lesen! Die Mitarbeiter der römischen Kurie werden leider keine Zeit dafür finden ...

Graz

Philipp Harnoncourt

LITURGIE

■ FAHRNER ELKE, *Des Priesters Kleider – und ein Blick darunter*. Verlag Thaur, Thaur 1998. (176) Pb. DM 34,80.

Die Verfasserin widmet sich dem – in liturgiewissenschaftlichen Publikationen weitgehend vernachlässigten – Thema der Kleidung. Gleich zu Beginn verweist die Verfasserin darauf, dass des „Priesters Kleider Gewirke besonderer Art“ sind. So gliedert sie ihre Abhandlung in vier große Bereiche: Ein erster (a) „ein Blick darunter“, der

sich mit anthropologischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Aspekten des Gewandes beschäftigt. Der zweite (b) widmet sich der Kostümggeschichte, wobei Fahrner den weltlichen Hintergrund beleuchtet, der eine Art Hintergrundfolie bildet zum Spezialfall Priesterkleidung, ein dritter Teil (c) schließlich widmet sich der Kleidung des Priesters, deren Ursprung, ihrer Entwicklung und Symbolik. Hierbei unterscheidet die Verfasserin zwischen den Ordens-trachten, dem Klerikerkleid und den liturgischen Gewändern. Eine Zusammenfassung (d) beschließt das Buch.

Die Untersuchung Fahrners stellt nicht nur unter dem Aspekt der Sitten-, Kultur-, Kirchen- und Kunstgeschichte interessante Überlegungen an, sondern sie liefert in ihrem Detailreichtum einen interessanten Beitrag zur Mentalitätsgeschichte sowohl der Amtstheologie als auch der liturgischen Kleidung, in der sich diese Amtstheologie ausdrückt.

So ist es durchaus spannend, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass die „liturgische Kleidung ihre Wurzeln hat in der profanen antiken Gewandung der griechisch-römischen Kulturwelt. Die Gewänder des gewöhnlichen Lebens waren auch die des Gottesdienstes“ (121). Es stellt eine spätere Entwicklungsstufe dar, diese fürderhin allein für den Gottesdienst reservierten Kleidungsstücke über der Alltagskleidung anzulegen (123).

Besonders im dritten Teil des Buches legt die Verfasserin ausführlich die reichen symbolischen Interpretationen der liturgischen Kleidung dar: Angefangen mit den profanen antiken Gewändern bis hin zur allegorischen Deutung der einzelnen liturgischen Kleidungsstücke. Gerade diese allegorische Deutung jedoch lässt interessante Einblicke zu in das in den liturgischen Kleidungsstücken zum Ausdruck kommende Amtsverständnis. So ist es durchaus spannend, wenn die Verfasserin darauf hin weist, dass die Stola – als Amtszeichen – „immer direkt über dem Untergewand, nie über dem Obergewand, den Mantel, getragen“ wurde. Insofern lässt die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Mode gekommene „Überstola“ interessante Rückschlüsse zu auf das Amtsverständnis der jeweiligen Träger dieses Amtszeichens. Zumindest – so lässt sich mit Fahrner sagen – stellt die „Überstola“ eine Abweichung von einer langen Tradition dar.

Das detail- und kenntnisreiche Buch der Verfasserin endet mit einem Verweis darauf, dass die „sakrale“ Kleidung immer „kontinuierlichen Grundaussagen“ diene (s. 167). Der Aspekt der „stimmungsmäßigen Selbstexpression“ trat dagegen immer in den Hintergrund. Es ist der Verfasserin sicher beizupflichten, wenn sie am

Ende des Buches betont, dass „der Maßstab in Fragen der Kleiderwahl (...) nicht zuletzt auch das Bild des leidenden Gottesknechtes, das Leitbild zu Armut und Entsagung“ war. Es gelingt der Verfasserin in dieser Abhandlung auf – stellenweise durchaus amüsant zu lesende – theologisch fundierte Art und Weise, die Verbindung zwischen Theologie und Kostümgeschichte zu schaffen. Ein Buch, dem man eine weite Verbreitung wünscht.

Münster

Martin Stuflesser

M A R I O L O G I E

■ ZIEGENAUS ANTON (Hg.), *Volksfrömmigkeit und Theologie*. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen. (Mariologische Studien, Band XII) Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (207) Kart. Dieser Band enthält die Beiträge einer Tagung, welche die „Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ im September 1997 in Augsburg zum Thema „Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen“ abhielt. Das Anliegen des Herausgebers besteht in einer Auseinandersetzung mit der „Divergenz zwischen der Theologie und der Volksfrömmigkeit“ (9). Vielfältige Formen der Marienverehrung, die den Rahmen des biblischen Zeugnisses oft überschreiten, stehen in Kontrast zur kritischen Nüchternheit theologischer Reflexion. Diese Spannung motivierte die acht Autor/inn/en, auf Themen einzugehen, die im theologischen „Schulbetrieb“ kaum zur Sprache kommen: apokryphe Texte und Marienlegenden, bestimmte Aspekte der Marienfrömmigkeit (vor allem die Entfaltung der „immaculata conceptio“) sowie die Interpretation der Visionen von „Seherinnen“ (Maria von Agreda, Anna Katharina Emmerick, Maria Valtorta). Die Beiträge zeichnen sich durch eine präzise Bearbeitung des Quellenmaterials aus und gehen mit der heiklen Materie vorsichtig und eher zurückhaltend um. Der theologische Ertrag dieser Untersuchungen besteht – neben der Sichtung einer Fülle von schwer zugänglichem Material aus der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte – zum einen im Hinweis auf einige *Prinzipien der Dogmeninterpretation* (zum Beispiel das „Konvenienzargument“ [94] oder das „Progressions-“ bzw. „Kommunikationsmodell“ [102]), zum anderen in der theologischen Wertung der *Volksfrömmigkeit*. Wenn Ziegenaus – mit Scheeben und Oswald – von einer „Vorreiterrolle“ (12) der gelebten Frömmigkeit spricht und mit Blick auf das 19. Jahrhundert feststellt, „dass das Volk schon weiter sei als die Theologie“ (194), ergeben sich daraus interessante Aspekte

für ein Verständnis des „consensus fidelium“, und zwar weit über den traditionellen Bereich der Mariologie hinaus.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Ö K U M E N E

■ AUSSERMAIR JOSEF, *Konkretion und Gestalt*. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt. (KKSMI 67) Bonifatius, Paderborn 1997. (451) Geb. DM 158,-/S 1153,-/sFr 150,-.

Die jüngste Erklärung „Dominus Iesus“ der römischen Glaubenskongregation hat die Kontroverse über das konfessionsspezifische Kirchenverständnis enorm angeheizt und emotional besetzt. Der daran anschließende Disput über die Anerkennung des kirchlichen Charakters einer christlichen Glaubensgemeinschaft bringt lautstark zutage, was schon längst in der ökumenischen Diskussion zum Kernthema geworden ist. Dies anerkennend, muss von der Theologie jenseits zerstörerischer Polemiken ein *gegenseitiger* Verstehensprozess angeregt werden, der sich nicht mehr verschanzt hinter unfundierten Allgemeinplätzen über das jeweils andere Kirchenbild.

Die solide Habilitationsschrift des Salzburger Ökumenikers Josef Außermaier ist zutiefst diesem Anliegen verpflichtet. Ihm liegt die „Wiedergewinnung eines ‚ganzheitlicheren‘ Kirchenbegriffs“ und damit die „Verwirklichung der Fülle einer Katholizität der Kirche“ am Herzen – für alle Konfessionen (11). Aus katholischer Sicht widmet er sich eingehend den ekklesiologischen Ansätzen von P. Tillich, D. Bonhoeffer und H. Asmussen und meint bei allen drei lutherischen Theologen des 20. Jahrhunderts „von einer theologischen Approximation an ein sakramentales Verständnis von Kirche“ sprechen zu können (383).

Paul Tillich möchte in seiner ausgefeilten philosophischen Grundlegung die sakramentale Dimension in die evangelische Theologie rückführen, das bedeutet, die leibhaftige Gestaltwerdung der Gnade in dieser Welt als Vorgegebenheit sicherstellen. Durch das Aufzeigen einer tiefliegenden christologischen Einheit von Schöpfung und göttlicher Gnadenwirkung liefert er zwar für den Kirchenbegriff eine tragfähige Ausgangslage; das Transparentwerden des Göttlichen in der erfahrbaren Wirklichkeit droht aber bei ihm ahistorisch-universalistisch zu zerfließen, um keiner

Verdinglichung der Gnade im Institutionellen Vorschub zu leisten. Klarere Konturen erhält die sichtbar-verfasste Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, der sie mit „Christus als Gemeinde existierend“ zu bestimmen versucht und damit als unreduzierbare Offenbarungsrealität versteht, ja die „Kirche als theologisches Apriori des Glaubens“ sieht (202). Der einleuchtenden Darstellung dieses Buches folgend, kann Hans Asmussen schließlich vor dem Hintergrund der um Konkretion und Gestalt bemühten Entwürfe von Tillich und Bonhoeffer die Kirche beschreiben als „Anwendbleiben des sakramentalen Urmysteriums. Nach der Erhöhung Christi und der Geistesendung geht die Manifestation Gottes durch die Kirche weiter. Sie ist nicht nur Zeichen des Heils, sondern es ist ihr auch die Funktion des Mittels übertragen“ (382).

Außermair wird allen drei lutherischen Autoren gerecht, wenn er bei ihrer Annäherung an die katholische Ekklesiologie deren Zentralanliegen immer wieder herausstellt: Kirche darf nie als von Christus abgelöstes Objekt gefasst werden. Als Leib Christi und Gemeinschaft der Heiligen nimmt sie keine selbstständige, vom Herrn unabhängige Gestalt an; er bleibt ihr Grund und Ziel. Nur sofern Gott in ihr und durch sie wirkt, ist sie Raum seiner Zuwendung in der Welt, Mitgegenstand des Glaubens. Die eschatologische Differenz schließlich bewahrt vor einer innerweltlichen Verschmelzung oder gar Identifizierung von Christus und Kirche.

Die Lektüre dieses Werkes geht sicher nicht leicht von der Hand; sie lohnt sich aber sowohl hinsichtlich der gründlichen ekklesiologischen Einzeldarstellungen von Tillich (32–124), Bonhoeffer (125–295) und Asmussen (296–368), als auch in Bezug auf die Formulierung eines ökumenisch verantwortbaren Kirchenverständnisses. So erweist es sich als treffsicher, wenn im dritten Teil nicht eine harmonisierende Systematik versucht wird, sondern das jeweils vorfindbare sakramentale Kirchenbild gewürdigt und entsprechende Begrenztheiten herausgestellt werden. Im Anhang (388–403) versucht Außermair schließlich, das offizielle katholisch/lutherische Konvergenzdokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) als „Prolongatur des ekklesiologischen Grundduktes von Bonhoeffer und Asmussen“ zu erweisen (400). Dieser offene Schluss sollte ebenso wie die ganze Thematik und Darstellungart Anstoß für weitere interkonfessionelle Suchbewegungen sein und die methodische Linie vorgeben, inwiefern die gottgewollte Einheit der Kirche Christi von der ökumenischen Theologie reflektiert und vorangetrieben werden kann.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer

■ WAINWRIGHT GEOFFREY, *Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace*. Oxford University Press, New York/Oxford 1997. (276) Geb.

■ CUNNINGHAM DAVID S./DEL COLLE RALPH/ LAMADRID LUCAS (Hg.), *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life: Essays Presented to Geoffrey Wainwright on his Sixtieth Birthday*. Oxford University Press, New York/Oxford 1999. (312) Geb.

Während die deutschsprachige Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte in einem großen Ausmaß die englischsprachige Diskussion verfolgt und von ihr lebendige Impulse übernimmt, scheint die Systematische Theologie in unseren Breiten kaum und wenn dann nur sehr selektiv Notiz von neueren Ansätzen aus dem anglo-amerikanischen Raum zu nehmen. Das wirkt sich umso bedauerlicher auf die hiesige Ökumene aus. Denn gerade in der „Neuen Welt“ wird der gesamte theologische Fächerkanon viel stärker interkonfessionell betrieben und speziell die Ökumenische Theologie aufgrund der dort allorts spürbaren heterogenen Kirchenlandschaft als zutiefst praxisrelevant empfunden.

In diesem Kontext verdient in besonderem Maße Geoffrey Wainwrights Werk, von der deutschsprachigen Theologie rezipiert zu werden. Geboren in England, kam der methodistische Systematiker nach Lehrtätigkeiten in Großbritannien und Kamerun in die USA, wo er derzeit an der Duke University in North Carolina wirkt. International bekannt wurde er durch sein Buch *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life. A Systematic Theology* (1980). Darin konnte er bahnbrechend darlegen, wie die Theologie systematisch aus dem liturgischen Selbstvollzug der Kirche zu entwickeln ist. W.s gesamtes Schaffen ist dem Anliegen verpflichtet, die Trennung unter den Christen zu überwinden. So ist er zum Beispiel Co-Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission der Katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen und war maßgeblich an der Entstehung des sog. „Lima Dokuments“ beteiligt, das 1982 von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung („Faith and Order“) des Weltkirchenrates verabschiedet wurde und wohl der wichtigste Markstein interkonfessioneller Konvergenzklärungen ist.

Worship with One Accord beinhaltet verschiedene Aufsätze früherer Jahre, die jedoch alle um die beiden Brennpunkte Liturgie und Kircheneinheit kreisen. In diesem klug angeordneten Sammelband finden sich Ausführungen grundsätzlicher Art bis hin zu einem konkreten Liturgieplan einer interkonfessionellen Versöhnungsfeier (171–174). W. verdeutlicht, dass die Ökumenische Bewegung von der Liturgischen Bewegung

befruchtet wurde, zeigt umgekehrt aber auch, inwiefern Einheitsbestrebungen sich im Gottesdienst verschiedener Bekenntnisgemeinschaften ausgewirkt haben. Er versteht Tradition grundlegend „as a liturgical act“ (45); und weil „Tradition is displayed as a liturgical event which gathers up past, present, and future“ (58), werden sich die Kirchen eben gerade im Gottesdienst ihrer tiefliegenden Verbundenheit, aber auch der schmerzlichen Trennung bewusst.

W. geht es um die gegenseitige Befruchtung reicher christlicher Traditionen auf dem gemeinsamen Fundament des apostolischen Glaubens. „By virtue of its own symbolic character, the ritual of worship often serves as a focus for matters that occur more widely in doctrine or life“ (261). Deshalb entspringt die Kircheneinheit zu einem guten Teil aus dem liturgisch-sakramentalen Handeln und sind die unterschiedlichen Glaubenslehren an ihre doxologische Grunddimension rückzubinden. Daraus will der ordinierte Methodist allerdings keineswegs die zügellose Bildung interkonfessioneller Gottesdienstfeiern als Heilmittel propagieren. Gegenüber früheren Schriften zeigt er sich vielmehr – offensichtlich desillusioniert durch jahrelange protestantische Abendmahlsgemeinschaften – äußerst zurückhaltend in der Frage der Interkommunion. Ohne dogmatische Versöhnung und strukturelle Einheitsbildung könnten die Kirchen letztendlich keine liturgische Vereinigung zelebrieren. Denn: „the alternative to visible unity is not spiritual unity but visible *disunity*“ (178).

Zwar wird die ökumenische Schlüsselfunktion der Liturgie auch im deutschsprachigen Raum hervorgehoben – zum Beispiel bei K. Schlemmer (Hg.), Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene (Freiburg 1989, QD 122). W.s Werk veranschaulicht jedoch, wie eine an dogmatischen Formulierungen festklebende Verhandlungsökumene durch eine am betenden Vollzug orientierte Theologie konkret aufgebrochen werden kann: Er bleibt nicht beim Postulat stehen, dass die Liturgie der unterschiedlichen Gemeinschaften der primäre Kontext für die Ökumene sein müsse; vielmehr führt W. selbst in dieses Geschehen ein, indem er mit erstaunlicher Kenntnis der vielfältigen Gottesdienstformen ihr großes Konvergenzpotential für die gelebte Einheit der Kirche Christi vor Augen führt.

Zum besseren Kennenlernen der Person und des Werkes W.s ist die Festschrift *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life* eine wertvolle Handreichung. Kollegen und Schüler knüpfen hierin zumeist an seinem Ansatz an und veranschaulichen dadurch dessen Bedeutung und Tragweite. Im Hinblick auf die deutschsprachige Leserschaft scheinen folgende Artikel heraus-

ragenden Wert zu haben: die Vorstellung des Geehrten durch D. Tripp; R. Schaefflers deutsche Erörterung über die Natur doxologischer Sprache, die lehramtlichen und theologischen Formulierungen erst ihren rechten Verstehenszusammenhang einstiftet; sowie die liturgische Verankerung ekklesiologischen Denkens anhand einiger Sakramente durch B. Stuhlman. J. Kays interessanter Aufriss „The Lex Orandi in Recent Protestant Theology“ kommt zu dem für Katholiken vielleicht überraschenden Schluss, dass jüngst in der englischsprachigen Welt mehrere protestantische Autoren die Theologie in der Liturgie verorten und damit ungeahnte ökumenische Impulse setzen. W.s langjährige Mitarbeiterin K. Westerfield Tucker erweist in „Lex Credendi, Lex Canendi“ anhand konkreter Hymnen das formative Wechselverhältnis von liturgischem Gesang und Glaubenslehre, während T. Berger den Ansatz ihres Lehrers auf ein feministisches Standbein zu stellen versucht. Wohl ganz im Sinne W.s markiert der Jesuit E. Oakes mit Bezug auf H. U. von Balthasar notwendige Grenzziehungen des ökumenischen Dialogs.

Die weltweite Breitenwirkung von W.s Schriften bezeugt D. Smit in seinem sehr persönlich gehaltenen Artikel „Spirituality, Worship, Confession, and Church Unity: A Story from South Africa“. Aber auch kritische Bemerkungen fallen in den 25 Beiträgen; der Tübinger Theologe D. Ritschl schreibt nebst einer überaus positiven Gesamtevaluation: „In Wainwright's theology I miss an emphasis on proclamation“ (71). Nimmt man diesen größtenteils englischsprachigen Band zur Hand, sollte im übrigen E. Jüngels Sentenzen-sammlung über die Ewigkeit nicht ungelesen bleiben, handelt es sich doch hierbei um ein Beispiel feingeschliffener Gedankenführung, die der deutschsprachigen Theologie alle Ehre macht. Schließlich ist in dieser Festschrift die über 200 Titel umfassende Bibliographie W.s abgedruckt, die zur weiteren Lektüre einlädt.

Kremsmünster

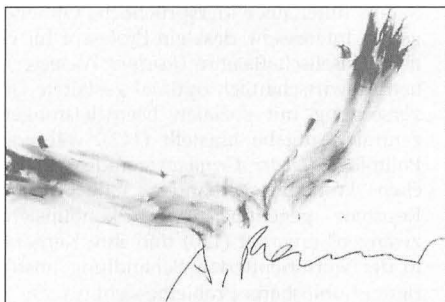
Bernhard A. Eckerstorfer

PASTORALTHEOLOGIE

■ KAUFMANN JÜRGEN/KREITMEIR CHRISTOPH/WAGNER MAXIMILIAN, *Ein Quell in der Wüste*. Wegbegleitung in einem Trauerkreis. Echter, Würzburg 2000. (172).

Bücher zur Begleitung Trauernder sind Legion. Das vorliegende Buch aber füllt eine Lücke. Es stellt sich nämlich der Tatsache, dass die Hinterbliebenen in der schwierigen Phase der Trauerarbeit, die nach der Beerdigung beginnt,

Gottes Dasein denken – Erledigt? Irrelevant?



Klaus Müller

Gottes Dasein denken

Verlag Friedrich Pustet

In einem brillanten Durchblick durch die philosophischen Denkversuche der Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes verwickelt der profilierte Theologe Klaus Müller den Leser in die entsprechenden Argumentationsstrategien und macht sie dadurch durchschaubar, nachvollziehbar. Erstmals werden dabei auch die neuen Entwürfe zeitgenössischer Philosophen aufgearbeitet und verständlich präsentiert.

Eine eigenständige, überzeugende und konsistente Antwort auf die Frage, ob Gottes Dasein denkbar ist.

Klaus Müller

Gottes Dasein denken

**Eine philosophische
Gotteslehre für heute**

DM 38,-/ab 1.1.2002 € 19,90

ISBN 3-7917-1741-3

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg

www.engagementbuch.de

vielfach alleingelassen sind. Ein Nürnberger Pastoralteam versucht diesem Defizit entgegenzuwirken, indem es Trauerkreise bildet, die über einen Zeitraum von drei bis vier Monaten die Trauernden begleiten und ihnen helfen, die Isolation zu überwinden und mit der Trauer zu leben. Dabei sollen die trauernden Menschen *miteinander* ins Gespräch kommen und sich gegenseitig stützen und helfen.

Und dies gelingt auch, wenn die Trauernden von rücksichtsvollen Begleitern an der Hand genommen werden, sich „in notwendiger Distanz und gewollter Nähe“ – so fordert Ottmar Fuchs in seinem einführenden Vorwort – begegnen. Die vorgestellten gemeinsamen Trauerwege entspringen archetypischen Motiven menschlicher Spiritualität – „Baum“, „Weg“, „Haus“, „Farben und Märchen“ – und entfalten, in methodischer Vielfalt als Bilder und Texte, Gedichte und Gebete dargeboten, ihre schützende und tragende göttliche Kraft.

Man kann dieses Buch ohne Einschränkung in die Hände vieler Seelsorgerinnen und Seelsorger, vieler Trauerbegleiterinnen und Trauerbegleiter wünschen und hoffen, dass sie sich von der ebenso respektvollen und sensiblen wie kundigen Art der Begleitung, wie die Autoren mit den trauernden Menschen umgehen, anstecken lassen, um den reichen Schatz der Erfahrung mit Trauerarbeit, der in den christlichen Gemeinden oft ungehoben bleibt, zu heben.

Linz

Peter Hofer

■ GABRIEL KARL (Hg.), *Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände*. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik, (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 25) Duncker & Humblot, Berlin 2001. (201) Pb. € 39,-/sFr 69,-.

Kirchliche Wohlfahrtsverbände sind unübersehbar erheblichen Spannungen ausgesetzt. Wenn der Sozialstaat den Gürtel enger schnallt, sind Wohlfahrtsverbände und ihre Klienten die ersten, denen es die Atemluft abschnürt. Der daraus resultierende Effizienz- und Ökonomisierungsdruck wiederum löst gerade bei jenen Organisationen, die sich an christlichen Werten orientieren wollen, existentielle Fragen nach den Möglichkeiten zur Profilierung der eigenen Identität aus.

Von verschiedensten Seiten nähern sich die Beiträge des vorliegenden Bandes diesen grundsätzlichen Fragen. Aus historischer Sicht wird nach Impulsen aus der Entstehungszeit der kirchlichen Wohlfahrtsverbände in Deutschland gefragt (Michael N.Ebertz, Jochen-Christoph Kaiser).

Aus theologischer Sicht argumentieren Karl Gabriel und Konrad Hilpert in Richtung einer verstärkten Profilierung der Verbände als ‚Bewegungsorganisationen‘ beziehungsweise als Motoren einer ‚Bürgergesellschaft‘. Aus politikwissenschaftlicher und soziologischer Perspektive wird ihr aktueller Ort in einem wohlfahrtspluralistischen System erörtert, wobei sich daraus durchaus widersprüchliche Optionen ergeben. Interessant, dass ein Professor für christliche Gesellschaftslehre (Jochim Wiemeyer) eine betriebswirtschaftlich optimal gestaltete Grundversorgung mit sozialen Dienstleistungen als zentrale Aufgabe hinstellt (142), während ein Politologe (Dieter Grunow) gerade von kirchlichen Wohlfahrtsverbänden eine „besondere Resistenz gegenüber den Ökonomisierungszwängen“ erwartet (120) und ihre Kernaufgabe in der wertorientierten Behandlung unstrukturierter/ unlösbarer Probleme sieht.

Die Beiträge sind (von einem einzelnen, erstaunliche Naivität bekundenden Ausreißer abgesehen) durchwegs lesenswert. Sie gehen auf eine bereits im Herbst 1998 abgehaltene Tagung zurück, was vor allem den abschließenden Beitrag von Josef Schmid über die Einflüsse der europäischen Integration zwangsläufig etwas angegraut wirken lässt. Seine Einschätzung der Zukunftsaussichten der kirchlichen Wohlfahrtspflege bleibt allerdings aktuell: Ob sie „den Spagat zwischen ökonomischer Effizienz, normativer Profilierung und politischer Machtsicherung auf die Dauer zu leisten vermögen oder ob künftig die multifunktionalen Aufgaben der Spitzenverbände in formal separaten Strukturen (Dienstleistungseinrichtung als GmbHs mit locker angebundenen sozialintegrativ und affektiv orientierten Vereinen sowie professionellen Lobbyisten und politischen Advokaten) wahrgenommen werden, muss an dieser Stelle offen bleiben“. (198)

Linz

Markus Lehner

■ ERNSPERGER BRUNO, *Aufbruch braucht Gestaltung*. Impulse für die Gemeindeentwicklung. Tyrolia/Innsbruck und Grünwald/Mainz 1999. (152) Brosch. S 248,-/DM 34,-/sFr 32,50,-. Im mitteleuropäischen beziehungsweise vorwiegend deutschsprachigen kirchlichen Kontext von ‚Aufbruch‘ zu sprechen, ist ungewöhnlich, wenn nicht sogar befremdend. Aber dieses Buch von Ernsperger versteht sich trotz aller Bruchstückhaftigkeit und Vorläufigkeit als ein Versuch, Möglichkeiten und Wege für eine zukunftsorientierte Gemeindeentwicklung jenseits lähmender Untergangsszenarien oder unreflektierter Missionsappelle aufzuzeigen. Es ist ein praxisnahes

Werkbuch, das aus der konkreten Arbeit und Erfahrung des „Institut(s) für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart“ (9) entstanden ist.

Hermann Stenger betont in seinem Vorwort, dass schon viele Gemeinden erfolgreich in ihrem Aufbruch und ihrer Entwicklung begleitet wurden, weil „...das Konzept auf einem komplementären Verhältnis von ‚Personalentwicklung‘ und ‚Organisationsentwicklung‘ beruht“ (9).

Nach dem kurzen einleitenden Kapitel geht Ernspurger der Frage nach, was Gemeinde im Unterschied zur Pfarrei ist und wie sich eine Gemeinde angesichts der pluralen Gesellschaft und der postmodernen Bewusstseinslage entwickeln kann, die differenzierte Zugänge zulässt, wie den ‚funktionalen‘, ‚personalen‘, ‚existenzialen‘ und ‚territorialen‘ Zugang (vgl. 27ff.).

Im Kapitel 3 kommt die ganze Breite und Tiefe der konkreten Erfahrung mit der Gemeindeentwicklung zum Tragen. Im Abschnitt 1 zum Beispiel werden konkrete Arbeitsunterlagen für eine „Visionsarbeit“ (39) für die Gemeindeentwicklung zur Verfügung gestellt, wobei zugleich auch die Probleme beim Konkretisieren von Visionen benannt werden. In den weiteren Abschnitten wird eine zukunftsfähige Gemeindeentwicklung nur im Zusammenhang von ‚inhaltlichen Optionen‘, Evangelisierung, Strukturbildung und „eine(r) Leitung in gemeinsamer Verantwortung“ (79) gesehen. Der Autor scheut sich auch nicht, im abschließenden Abschnitt 6 „Konturen für die Entwicklung der Dienste und Ämter“ (97) aufzuzeigen. Er stellt in zwei übersichtlichen Arbeitsblättern (S 104f.) künftige Perspektiven von Gemeindeleitung und ordiniertem Dienst dar, zum Beispiel die Unterscheidung „zwischen Gemeindeleitung und ordiniertem Dienst“ (105) oder „die Gemeindeleitung...(als)...kollegialer und subsidiärer Dienst“ (ebd.). In dieser Perspektive wäre ein transparenter Leitungsstil, eine charismaorientierte Berufungspraxis und ein praxisnahes, lernendes und fachlich begleitetes Miteinander in der Verantwortung der beziehungsweise für die Gemeinde möglich und für Ernspurger eine pastorale Notwendigkeit!

Das 4. Kapitel bietet basiskirchliche, biblisch fundierte, ganzheitliche sowie aktuelle pastorale Hilfen an, „den Entwicklungsprozess von Gemeinden zu fördern“ (106). Wie im vorangehenden Kapitel bietet Ernspurger sehr brauchbare praktische Impulse und stellt auch hier Arbeitsvorlagen zur Verfügung. Im Abschnitt 5 legt er dar, dass Gemeindeentwicklung nicht von Profis ‚gemacht‘ werden kann, sondern zum Beispiel eine mögliche Gemeindeberatung nur als „Hilfe zur Selbsthilfe“ (133) verstanden werden kann.

Im letzten Kapitel geht der Autor auf den im Buchtitel angeführten ‚Aufbruch‘ ein und legt dar, dass Aufbruch und Gestaltung ein dialogisches, prozessorientiertes und zum Teil unplanbares Geschehen ist im Vertrauen darauf, dass der Geist Gottes am Werk ist. Der Weg der Gemeindeentwicklung ist zu gehen im Bewusstsein, dass er ein Lernprozess ist und dadurch aber auch „viele Fragen ... offen“ (145) bleiben werden.

Ein durch und durch empfehlenswertes Buch für alle in der Gemeindepastoral stehenden Seelsorger/innen, die durchdachte Anregungen und praktische Impulse brauchen. Ein mutmachendes Buch für alle, die in unseren Breitengraden der Kirche und den Gemeinden kaum mehr eine Zukunft geben. Und schließlich ein hoffnungsvolles Buch für die eigene Spiritualität, da ein Weg mit Gott immer auch einen Aufbruch und Neuorientierung beziehungsweise Neugestaltung impliziert.

Linz

Helmut Eder

PATRISTIK

■ AUGUSTINUS, *Die Unruhe zu Gott*. Kommentiert und herausgegeben von Otto Karrer. (Topos Plus 353). Paulusverlag, Freiburg – Schweiz, 2000. (190) Pb.

Im 20. Jahrhundert gab es (in deutscher Sprache) eine Reihe von sehr beachtlichen Sammelbänden mit Textauszügen des Kirchenvaters Augustinus. Renommiertere Theologen haben sich um Edition und teilweise auch um die Übersetzungen bemüht; zu nennen sind vor allem Erich Przywara, Augustinus. Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934 (632 Seiten); Hans Urs von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche (in der Reihe: Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Band 1), Einsiedeln 1955 (358 Seiten). In diesen Rahmen gehört auch die Auswahl von Otto Karrer: Augustinus. Das religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer, München 1954 (367 Seiten).

Von diesem letztgenannten Band edierte der Paulusverlag in Freiburg, Schweiz, zusammen mit dem Echter-Verlag Würzburg 1987 (in der Reihe „Meister des Glaubens“) eine „abgeschlackte Version“, wobei über das Kriterium der Auslassung keine Rechenschaft gegeben wird. Die Wiedergabe im Satz war identisch mit der Erstausgabe (samt allfälligen Druckfehlern); die abschließenden „Literaturhinweise“ (187ff) bleiben knapp, sie enthalten wenigstens einen Hinweis auf das seit 1986 erscheinende „Augustinuslexikon“ (Schwabe-Verlag, Basel).

Nun (im Jahr 2000) gab es einen neuerlichen Abdruck der verkürzten Karrer-Ausgabe. Das Outfit ist etwas geändert (von braun auf blau); der Inhalt ist bis ins Letzte identisch mit der Ausgabe von 1986. Man darf es schon als ärgerlich empfinden, dass sich niemand die Mühe gibt, das Literaturverzeichnis wenigstens ein wenig zu aktualisieren (zum Beispiel wie weit das Augustinus-Lexikon unterdessen gewachsen ist). Sehr liebevoll geht man also mit der Herausgabe von Vätertexten nicht um. Die Ausgabe von Otto Karrer ist nach wie vor zweckdienlich und erfreulich, aber es bleibt bei einem solchen (nicht ausgewiesenen) Reprint ein fahler Geschmack. Trost ist es da auch keiner, dass – gerade im Falle des Augustinus – von Zeit zu Zeit noch üblere Textsammlungen herauskommen, bisweilen in halbwegs schöner Aufmachung, aber in der Auswahl sehr dürftig, ohne genauere Herkunftsbelege mit einer Menge ärgerlicher Druckfehler. (Als Beispiel sei erwähnt: Augustinus. Im Glauben liegt Erkenntnis. Herausgegeben von Kerstin Bütow, Kiefel-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 88 Seiten; die Zitate sind dort nicht einmal mit dem Originalbeleg der Schrift des Augustinus ausgewiesen, sondern z.B. aus Adolf Harnak, Augustin, Tübingen 1922 übernommen. Das dürftige Nachwort (83ff) weiß zu berichten, dass Augustinus 430 während der Belagerung von Hippo durch die Wandalen (SIC!) gestorben ist ...)

Linz

Ferdinand Reisinger

PHILOSOPHIE

■ MÜLLER KLAUS, *Philosophische Grundfragen der Theologie*. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000 (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4) (413)

Der Untertitel lässt aufhorchen: schließlich wird eine Enzyklopädie angezeigt, die einführenden Charakter haben soll. Und tatsächlich bietet dieses Buch ein abgerundetes Ganzes philosophischer Grundfragen, die für die Theologie geradezu unumgebar sind: ausgehend von Fragen der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie wird übergeleitet zu Themen der praktischen Philosophie; von hier geht der Weg dann zur Anthropologie und der damit verknüpfte Themenbereich Religion erlaubt den Überstieg in die Erörterung der Gottesthematik. Eine solche Gerundetheit der Darstellung gelingt dem Verf. durch die systematische Durcharbeitung des immensen Materials. Historische Zusammenhänge treten damit für den Verf. in den Hintergrund.

Um das alles in einem Band unterzubringen, wurde eine eigene Darstellungsform gewählt: Es wird von Thesen ausgegangen, die dann weiter erläutert und begründet werden; und zwar durch ganz knapp gehaltene Argumentationslinien, in denen oft ein großer Bogen durch die Philosophiegeschichte gespannt wird, als auch durch Zitation von Primärtexten, aus denen das jeweils Wichtige unmittelbar danach nochmals hervorgehoben wird. Damit gewinnt man zweierlei: durch das Herausstellen von Zusammenhängen, das durch das Ziehen der Argumentationslinien bewerkstelligt wird, nehmen die Traditionen für den Leser Gestalt an. Zugleich werden ihm Primärtexte samt Quellenangaben zur Verfügung gestellt, sodass auch ein Eindruck von der Sprachgestalt philosophischer Texte ermöglicht wird.

Aufgrund der Knappheit der Darstellung sind Vorkenntnisse allerdings unabdingbar. Der Verf. spricht auch selbst von einem „Begleitbuch“. Obendrein wird man das Buch aufgrund seiner Gestalt kaum von vorne bis hinten einfach lesen. Vielmehr eignet es sich als Nachschlagewerk zum Nachschauen und Vergewissern von Inhalten, um die man noch irgendwie Bescheid weiß, oder als Studienbehelf, um sich Themen in konzentrierter Form zu erarbeiten. Für solche Zwecke ist ein weiteres Element der Präsentation hilfreich: Jedes Kapitel wird durch Testfragen abgeschlossen.

Freilich macht der Verf. durch seine Mühe auch klar, dass Theologie, sofern sie vernünftige Rede von Gott sein will, der Pflicht zu philosophischer Rechenschaft nicht enthoben sein kann.

Linz

Michael Hofer

■ PRÖPPER THOMAS (Hg.), *Bewusstes Leben in der Wissensgesellschaft*. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (MthA 64) Oros, Altenberge 2000. (93)

Inzwischen hat man sich beziehungsweise wird man aufgrund der im Gange befindlichen Reformen daran gewöhnt, dass Universitäten wie Wirtschaftsbetriebe funktionieren müssen: Die Fächer, die nichts anzubieten haben oder deren Angebot nicht angenommen wird, die werden über kurz oder lang zusperrten müssen, hat es den Anschein. Vielleicht kommt man dann auf die Idee, Ehrendokorate zur Erhöhung des fakultären Budgets zu verkaufen.

Noch ist es nicht so weit, und Fakultäten verleihen Ehrendokorate, die, wie der Dekan der Münsteraner Fakultät, Thomas Pröpper, betont, eine „Selbstverpflichtung der Fakultät“ zur Folge haben. Die Ehrung herausragender Persönlich-

keiten hat also durchaus programmatischen Charakter für das Selbstverständnis der Theologie, wie sie in Münster betrieben wird.

Mit Dieter Henrich wurde ein Philosoph geehrt, der sich als Gadamer-Schüler Kant und dem Deutschen Idealismus zuwandte und sich wie kein zweiter um die Rekonstruktion und Interpretation dieser Epoche verdient gemacht hat. Philosophie, die sich mit Kant, Fichte, Hölderlin, Schelling und Hegel befasst, kommt am Begriff des Subjekts und der Freiheit nicht vorbei; Henrich wurde dadurch veranlasst, in mannigfaltigen Anläufen eine eigene Theorie des Subjekts und des Selbstbewusstseins zu entwerfen und an der Subjektivität als Prinzip festzuhalten. Dadurch hat er sich positioniert als einer, dem es um die Möglichkeit von Metaphysik in der Moderne geht. Deshalb kritisiert er auch das von Habermas proklamierte „nachmetaphysische Denken“ als vorschnelle Verabschiedung der mit dem Begriff des Subjekts gegebenen Denkaufgaben.

Wolfgang Frühwald ist Germanist. Und im Gegensatz zu Henrich hat er sich ausdrücklich um die Theologie angenommen, indem er immer wieder auf deren Stellenwert sowohl in der heutigen Gesellschaft als auch im Gefüge der Wissenschaften hinweist. Theologie kann sich, als Rechenschaft über den Glauben, angesichts der Übermacht der Naturwissenschaften nicht auf einen geistes- beziehungsweise kulturwissenschaftlichen Standpunkt zurückziehen: Gegenüber der Gesellschaft komme der Theologie die Aufgabe zu, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, zugleich bedarf diese Orientierungsleistung der Theologie aber der wissenschaftlichen Rechtfertigung, um nicht zur Ideologie zu verkommen.

Das anzuzeigende Bändchen dokumentiert die akademische Feier. Neben Ansprachen der Verantwortlichen bringt es die Festvorträge der Geehrten und die Laudationes durch Mitglieder der Fakultät.

Wäre Münster nicht schon die größte theologische Fakultät im deutschen Sprachraum, wäre zu wünschen, dass sie es aufgrund dieser „Selbstverpflichtung“ werden würde.

Linz

Michael Hofer

■ WENZEL UWE JUSTUS (Hg.), *Vom Ersten und Letzten*. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartphilosophie. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt 1999. (304) Kart. DM 26,90.

Uwe Justus Wenzel, Redakteur für das geisteswissenschaftliche Feuilleton der „Neuen Zürcher Zeitung“, hat mit diesem Sammelband auf eine interessante Entwicklung aufmerksam gemacht;

in seiner Einleitung (7–22) stellt er fest: „‘Metaphysik’ ist gerade im vorgeblich ‚nachmetaphysischen‘ 20. Jahrhundert zu einer allseits konvertiblen Währung geworden, die in allen erdenklichen Noten und Münzen zirkuliert“ (9). Dieser Beobachtung – dass es also Fragen gibt, die sich offenbar nicht „erledigen“ lassen – versuchen die zehn Beiträge zu entsprechen.

Michael Theuissen (23–46) versucht, die alte Tradition eines „vormetaphysischen Denkens“ freizulegen und so zu „einer Wiedergewinnung des im protophilosophischen und prototheologischen Denken verborgenen Erfahrungsgehalts“ (25) beizutragen. Emil Angehrn (47–76) sieht die klassischen Anliegen der Metaphysik in den Prinzipien der „Substanz“ und der „Ordnung“, welche getragen sind „von einem existentiellen Interessen an Orientierung“ und einer „rationalen Transparenz des Ganzen“ (75). Anton Friedrich Koch (77–97), der sich vor allem mit Sprachkritik auseinandersetzt, stellt die Vermutung an: „Vielleicht kann die korrekte formale Redeweise die philosophische Einsicht zwar auf die Bahn, aber nicht ans Ziel bringen“ (96). Günter Figal (99–109) stellt in seinem hermeneutischen Zugang die These auf, dass jegliche Erkenntnis (immer auch) bestimmt ist „durch das für die Texte und ihre Deutung charakteristische Zusammenspiel von Präsenz und nichtidentischer Vielfalt“ (108). Brigitte Hilmer (111–130) beschließt ihre Reflexion metaphorischer Sprechweisen mit der Vermutung, „dass die Faszination der Metapher die Form ist, in der die metaphysische Dimension der Frage nach der Freiheit in unkenntlicher und unverstandener Weise wiederkehrt“ (130). Marcus Willaschek (131–151) unterscheidet zwischen „pragmatischer“ („Metaphysik ist unnützlich“) und epistemischer Kritik („Metaphysik ist unmöglich“); während der erste Weg niemals alle überzeugen wird, setzt die zweite Form der Kritik unweigerlich metaphysische Argumente voraus. Aufgabe und Anspruch metaphysischen Denkens ist es demnach, „eine umfassende Perspektive bereitzustellen, in der die vielen partikulären Sichtweisen zueinander in Beziehung gesetzt werden können“ (145).

Michael Hampe (153–176) begreift Metaphysik als „Kulturkritik, indem sie zeigt, inwiefern das Handeln der Menschen in einer Gesellschaft durch die voreiligen und abstrakten Verallgemeinerungen nur beschränkt gültiger theoretischer Zusammenhänge geleitet wird“ (174). Paul Burger (177–201) weist in seiner Reflexion kosmologischer Modelle darauf hin, dass „ein nicht-defekter Begriff des Weltganzen“ (201) – wie ihn die Metaphysik voraussetzt – möglich sein muss. Walter Schweidler (203–228) umschreibt das Thema der Metaphysik mit dem Begriff der „Un-

Sagbarkeit“ (216), das heißt mit dem von jeder Wissenschaft – in der Ausarbeitung ihrer Ergebnisse – „konstitutiv Ausgeschlossenen“ (215). Und Axel Hutter (229–257) sieht in Adornos Forderung einer „Anverwandlung der Tradition im kritischen Medium der Negation“ (257) einen Ansatzpunkt zur Reformulierung metaphysischer Deutungen. – Ein Anhang mit den *Anmerkungen* (261–302) und dem *Autorenverzeichnis* (303–304) beschließen den Band.

Aus der Sicht der Theologie stellt dieses Werk eine wertvolle Positionsbestimmung dar; schließlich steht und fällt der Anspruch theologischer Argumentation mit bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die unter dem Titel „Metaphysik“ beziehungsweise „Metaphysikkritik“ diskutiert werden. Wer meint, sich mit den Anliegen dieses Buches nicht beschäftigen zu müssen, verfällt jener „schlechten Metaphysik“, die gegenwärtig viele Auseinandersetzungen in der Kirche beherrscht.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ ENANG KENNETH, *Nigerian catholics and the independent churches. A call to authentic faith.* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa Vol. 45). Immensee, 2000. (240) Kart. sFr 36,–.

Wer sich mit dem Christentum in Schwarzafrika beschäftigt, stößt über kurz oder lang auf das Phänomen der „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“. Diese – ständig weiter wachsende – Vielfalt von Erweckungsbewegungen, spirituellen Strömungen, Heilungskirchen und prophetischen Vereinigungen stellt für die traditionellen christlichen Kirchen eine gewaltige Herausforderung dar. Kenneth Enang ist der Frage nachgegangen, warum diese „Unabhängigen Kirchen“ für so viele Katholik/inn/en in Nigeria eine derart große Faszination darstellen.

Auf dem Hintergrund intensiver Forschungen, die Enang in verschiedenen Gegenden Nigerias betrieb, gewährt diese Untersuchung Einblick in eine Welt, die den europäischen Leser/inn/e/n meistens verschlossen bleibt: die ungeheure religiöse Sehnsucht vieler Menschen in Afrika, ihre Hoffnung auf ein besseres Leben sowie die kulturellen Lebensformen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie ihren Glauben zum Ausdruck bringen können. Zum einen – und das dürfte die Quintessenz dieses Buches sein – zeigt sich, dass das enorme Wachstum der Neuen Kirchen als Reaktion auf den Verlust traditioneller Lebensweisen zu verstehen ist:

„Where the traditional life styles of the African people have been destroyed by the invading civilisation and the extended family structures are no more holding, people feel unsure and seek friendship and a place where to feel secure. It is here that the adherents and clients of the Nigerian new churches are offered a new home, where they obtain human warmth, support and togetherness“ (190f). Zum anderen aber wird deutlich, dass der religiöse Werbefeldzug vieler Unabhängiger Kirchen – von Enang als „spiritual discotheque“ (139) bezeichnet – auf eine von den USA ausgehende Propaganda zurückgeht: „„Born-againism‘ is American and a fundamentalist Protestant view of life. It is not fit to be used by a Nigerian Christian, still less by a Nigerian Catholic“ (173). Somit erweist sich das Programm der „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ nicht als Lösung des Problems fehlender Kontextualisierung des christlichen Glaubens (vgl. die kritischen Hinweise auf Versäumnisse der katholischen Kirche: 44, 143, 188), sondern als (erneuter) Import einer fremden Mentalität.

Die Stärke der Untersuchung von Kenneth Enang liegt in der sorgfältigen Charakterisierung des Phänomens der „Unabhängigen Kirchen“ und ihrem aktuellen Bezug auf die Situation in Nigeria. Die Reflexion des Unterschieds zwischen katholischer Kirche und (protestantischen) Freikirchen orientiert sich allerdings oft nur an äußeren Formen (Marienfrömmigkeit, Ämter, Liturgie usw.) und weniger an theologischen Grundsätzen (zum Beispiel Prinzip der „Katholizität“, Schrift und Tradition, Glaube und Kultur usw.). Trotzdem ist diese Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Aufarbeitung einer aktuellen Herausforderung der (Welt)Kirche.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ FRONIUS HANS, *Stationen am Weg.* Der Kreuzweg in Thörl gedeutet von Ferdinand Reisinger, hg. von MAJCEN FRANZ und REISINGER FERDINAND. Verlag Bibliothek der Provinz, Weitra o.J. (105, 28 farbige Bildtafeln und 14 s/w Skizzen) Geb. S 398,–.

Der wunderschön ausgeführte Band gliedert sich im wesentlichen in drei Teile. Den ersten bilden die Kreuzwegbilder selbst; sie sind in satter, dunkelbrauner Umrahmung und in bester Qualität etwa in Zweidrittelgröße des Originals wiedergegeben. Die freie, gegenüberliegende Seite nennt die Station und dazu die einschlägigen Bibelzitate bzw. einen Text, der den Ursprung oder Hintergrund der betreffenden Station kurz

Praktische Theologie heute

Band 48

MARIA WIDL

Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral

2000. 264 Seiten Kart.
DM 48,90
ISBN 3-17-016431-7

Pastorale Weltentheologie macht den handlungswissenschaftlichen Ansatz der Praktischen Theologie als »Evangelisierungswissenschaft« inhaltlich konkret. Ihre kirchliche Verortung wird über die Dimensionalität der Grundvollzüge gewonnen. Darin spürt sie der Sakramentalität des Weltlichen nach.

Band 53

ANDREAS WITTRAHM

Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne

Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität

2001. 376 Seiten. Kart./Fadenheftung
DM 69,05
ISBN 3-17-016881-9

Die Pastoralpsychologie stützte sich in der Vergangenheit vorwiegend auf das Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie. Dieses Konzept wurde in letzter Zeit als unzureichend kritisiert. Wittrahm eröffnet demgegenüber den Dialog mit der Entwicklungspsychologie. Er rückt die Fähigkeit zur Entscheidung ins Zentrum der pastoralpsychologisch qualifizierten seelsorglichen Begegnung und erschließt so neue Wege der Pastoralpsychologie angesichts radikaler postmoderner Pluralität.



Band 55

DORIS NAUER

Seelsorgekonzepte im Widerstreit

Ein Kompendium

2001. 476 Seiten mit 38 Schaubildern. Kart.
DM 48,90
ISBN 3-17-017115-1

Dieses Kompendium soll als Leitfaden für die seelsorgliche Alltagspraxis dienen. Es ermöglicht erstmals einen systematischen Überblick über die aktuellsten Seelsorgekonzepte. Angeordnet nach ihrer biblischen, psychologischen bzw. soziologischen Perspektivendominanz, werden 29 Konzepte vorgestellt. Mit dem 30. Konzept, das auf der Basis eines kritischen Konzept-Vergleichs entwickelt wird, bringt Nauer ein theologisch-philosophisch begründetes multiperspektivisches Seelsorgeverständnis ins Spiel, in das der Widerstreit der Konzepte konstruktiv aufgenommen wird.

CHRISTOPH MORGENTHALER

Systemische Seelsorge

Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis

2., durchgesehene und ergänzte Auflage 2000
304 Seiten, 21 Abb., 4 Tab. Kart.
DM 37,95
ISBN 3-17-016663-8

In Seelsorge und kirchlicher Beratungsarbeit sind bis heute fast ausschließlich psychotherapeutische Arbeitsmodelle aufgenommen worden, die sich auf die Beratung und Therapie einzelner Menschen beziehen. Dieser Blickwinkel wird hier erweitert: Theoretische Konzepte, Wahrnehmungsperspektiven und Methoden aus Familien- und Systemtherapie eröffnen in Seelsorge und kirchlicher Beratung neue Arbeitsmöglichkeiten. Besonderes Gewicht legt der Autor auf eine Integration von theoretischen, praktischen und persönlichen Aspekten systemischer Arbeit.

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 72 80 · Fax 0711/78 63 - 84 30

erläutert. Diese Dokumentation ist höchst eindrucksvoll und ergreifend. Die ausdrucksstarken Bilder packen den Betrachter regelrecht und zwingen ihn zum meditativen Verweilen bei den einzelnen Stationen.

Der zweite Teil ist in der Hauptsache ein Textteil. Er berichtet zunächst, wie es zum Auftrag für Hans Fronius gekommen ist und wie er schließlich auch – trotz erheblichen Widerstandes des Pfarrkirchenrates und der Bevölkerung – realisiert werden konnte. Das ist ein lehrreiches Stück über das Verhältnis von Kirche und Kunst; Reisinger spricht diese Frage auch kurz und pointiert an. Als nächstes folgen die Skizzen zum Kreuzweg, soweit vorhanden. Sie laden ein zu einem Vergleich mit den Glasfenstern, wobei Reisinger als hervorragender Kenner des Werkes von Hans Fronius mit knappen Hinweisen auf entscheidende Punkte aufmerksam macht. Unter dem Titel „Stationen – nicht nur zur Rast“ fügt Reisinger schließlich noch eine Deutung hinzu, die zum einen allgemein um den Kreuzweg als Sinnbild des Lebensweges kreist, zum anderen aber sich direkt auf die Bilder von Fronius und deren spezifischen Platz im Lebensweg des Künstlers beziehen.

Der dritte Teil des Buches ist erneut von Bildtafeln beherrscht. Hier findet man – wieder auf dunkelbraunem Hintergrund – wunderschöne Wiedergaben von Bildern des Künstlers, welche entweder direkt oder entfernt mit dem Thema des Kreuzweges zu tun haben. Zwei davon sind sogar Alternativentwürfe zum Kreuzweg in Thörl, und zwar zur sechsten und zur zehnten Station. Die freie linke Seite wird wiederum für Hinweise und Erläuterungen benützt, die sich auf den Inhalt und die Entstehung des jeweiligen Bildes beziehen. Auch dieser Teil lädt ein, zu den Bildern der Kreuzwegstationen zurückzublättern und sie jetzt im Vergleich mit den anderen Themen erneut zu betrachten und zu meditieren. Durch diese formale Inklusion bekommt das Buch nicht nur eine ausgesprochen runde Gestalt, sondern es bringt auch den Benutzer gleichsam in einen meditativen Kreisgang, aus dem man nur ungern aussteigt. Wer sich noch weiter vertiefen möchte, findet im abschließenden Literaturverzeichnis und in den Anmerkungen die nötigen Angaben.

Linz

Franz Hubmann

■ DELBRËL MADELEINE, *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*. (Theologia Romanica, Band XXIV). Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 2000. (204) Kart.

Dieses Buch ist die erste vollständige Übersetzung des Werks „Ville marxiste – terre de Missi-

on“ (1957) ins Deutsche und enthält Vorträge, die Madeleine Delbrël in den Jahren 1933–1957 hielt. Ihre Überlegungen geben Zeugnis von einer einzigartigen Gratwanderung und einer beeindruckenden Begegnung zwischen der katholischen Kirche und der kommunistischen Bewegung im Frankreich der Nachkriegszeit. Voll Respekt und zugleich Verlegenheit schrieb der hohe KP-Funktionär *Venise Gosnat* an Madeleine Delbrël: „Ich kenne Sie, ich kenne Ihre Lauterkeit und Güte und auf allen diesen Seiten finde ich wieder, was sie charakterisiert: Die grenzenlose Liebe zu ihrem Nächsten. Da stehen wir nun, Sie und ich, zugleich ‚Feinde‘ und Freunde. Mit Ihrem unbestreitbaren Talent haben Sie uns in eine schöne Klemme gebracht“ (21).

Wer den Gedanken Delbrëls nachgeht, stößt immer wieder auf Fragen, die auch nach dem Ende des Kulturkampfes zwischen Marxismus und Katholizismus (in Frankreich) von Bedeutung sind: Welches Verhältnis besteht zwischen menschlicher Solidarität und der Liebe als einer „göttlichen Tugend“ (vgl. 92)? Welchen Stellenwert hat die Forderung nach ökonomischer Gerechtigkeit für den christlichen Glauben (vgl. 117)? Madeleine Delbrël bekennt sehr klar: „Ohne das Evangelium hätte mich das Leid rings um mich herum nicht so stark betroffen; es wäre mir nicht so darauf angekommen, nach den Ursachen dieser Übelstände und nach wirksamen Heilmitteln zu suchen“ (147).

Diese Veröffentlichung könnte dazu beitragen, das Lebens- und Glaubenszeugnis Delbrëls, das zweifellos zu den beeindruckendsten Impulsen christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert gehört, einer größeren Öffentlichkeit bekanntzumachen; gerade heute hat uns diese Frau viel zu sagen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ DEMEL SABINE (Hg.), *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (158) Kart. DM 36,-/S 263,-/sFr 34,-/€ 18,90.

ROTERMANN STEFANIE, *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?* (TuP B 9) Lit, Münster 2001. (168) Kart. DM 24,80.

SPINNER KASPAR H. (Hg.), *Im Bann des Zauberlehrlings? Zur Faszination von Harry Potter*. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (71) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80/€ 9,90.

MÜLLER JUDITH, *Im Dienst der Kirche Christi*. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute. (Topos plus 358) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (135) TB.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ BÖSCH NORA, *Aufbruch ins Weite*. Exerzitien im Alltag. Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2000. (138) Kart. DM 26,80.

BIHLER ELSEBETH, *Du hast uns eingeladen*. Wortgottesdienste mit Kindern. (Lesejahr C) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2000. (256) Geb. DM 39,80.

EIZINGER WERNER, *Das brennende Wort*. Abwechslung für die Bibelarbeit in Religionsunterricht und Gemeindepastoral. Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2001. (143) Kart. DM 25,23.

KRUGER DORIS / WIELAND BRIGITTE, *Das Fest des Lebens*. Mit Kindern Gottesdienst feiern. Junge Gemeinde / Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2001. (130) Kart. DM 27,19.

KUCHAR WERNER, *Zeit für Kinder*. Familiengottesdienste. Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2000. (122) Kart. DM 27,19.

RASCHE KLEMENS, *Der Sehnsucht nach Leben trauen*. Ökumenische Schulgottesdienste für die Sekundarstufen. Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2000. (187) Kart. DM 26,80.

RÖHRIG WILFRIED, *Viele bunte Fäden*. Thematische Kinder- und Familiengottesdienste. Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2000. (107) Kart. DM 24,80.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BACKHAUS KNUT (Hg.), *Theologie als Vision*. Studien zur Johannes-Offenbarung. (SBS 191) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (207) Kart. DM 47,80/S 349,-/sFr 45,50/€ 24,44.

CILUMBA CUMBUMBA NDAYANGO ANTOINE, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes*. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe. (Arbeiten zur Interkulturation 3) Borengässer, Bonn 2001. (XII + 331) Kart. DM 54,-/S 402,-/sFr 49,-.

HARTMANN MICHAEL, *Der Tod Johannes' des Täufers*. (SBB 45) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (399) Kart. DM 89,-/S 650,-/sFr 85,-.

HENRIX HANS HERMANN / KRAUS WOLFGANG (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II: Dokumente von 1986–2000. Bonifatius, Paderborn 2001. (1066) Geb. DM 98,-/S 715,-/sFr 87,-.

KOHLGRAF PETER, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus*. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie. (Hereditas 19) Borengässer, Bonn 2001. (XII + 405) Geb. DM 73,90/S 548,-/sFr 548,-.

KONKEL MICHAEL, *Die Architektonik des Heiligen*. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48). (BBB Bd. 129) Philo, Berlin 2001. (410) Geb. DM 118,- / € 60,33. ISBN 3-8257-0237-5

OKORONKWO MICHAEL ENYINWA, *The Jerusalem Compromise as Conflict-Resolution Model*. A Rhetoric-Communicative Analysis of Acts 15 in the Light of Modern Linguistics. (Arbeiten zur Interkulturalität 1) Borengässer, Bonn 2001. (XIII + 302). Kart. DM 52,40/S 394,-/sFr 47,-.

SCHENKER ADRIAN, *Knecht und Lamm Gottes* (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder. (SBS 190) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (131) Kart. DM 39,80/S 261,-/sFr 34,-.

DOGMATIK

■ BATLOGG ANDREAS R., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*. Zugang zum Christusglauben. (IST 58) Tyrolia, Innsbruck 2001. (480) Brosch. S 578,-/DM 79,-/sFr 79,-.

FIEDROWICZ MICHAEL, *Apologie im frühen Christentum*. Die Kontroversen um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Schöningh, Paderborn 2000. (363) Kart.

ETHIK

■ BAUMANN PETER, *Kants Ethik*. Die Grundlehre. Königshausen & Neumann, Würzburg 2000. (120) Brosch. DM 28,-.

FISCH ANDREAS, *Option für die Armen konkret: Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche in Deutschland*. (Forum Religion & Sozialkultur, Abt. B: Profile und Projekte; 4) Lit, Münster 2001. (192) Kart. DM 29,80.

KLEER MARTIN / SÖLING CASPAR (Hg.), *Wie böse ist der Mensch?* (Theologie & Biologie im Dialog) Bonifatius, Paderborn 1999. (113) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,60.

RETHMANN ALBERT-PETER, *Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde*. Auskünfte christlicher Ethik. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (228) Kart. DM 39,80/S 291,-/sFr 37,50/€ 19,80.

ULSHÖFER GOTLIND, *Ökonomie und Theologie. Beiträge zu einer prozessorientierten Wirtschaftsethik.* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. (346) Kart. DM 68,-/S 496,-/sFr 61,-/€ 34,95.

FESTSCHRIFTEN

■ KALB HERBERT / SANDGRUBER ROMAN (Hg.), *Festschrift Rudolf Zinnhobler zum 70. Geburtstag.* Johannes Kepler Universität Linz, Linz 2001. (385) Kart.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Kleiner Diskurs über die Hölle.* Apokatastasis. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ³1999. (103) Brosch.

KLINGER ELMAR, *Christologie im Feminismus.* Eine Herausforderung der Tradition. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (303) Kart. DM 48,-/S 350,-/sFr 45,50.

STRIET MAGNUS (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen.* (Münsteraner Einführungen – Theologie, Bd. 1) Lit, Münster 1999. (432) Kart. DM 49,90.

HOMILETIK

■ SCHÖTTLER HEINZ-GÜNTHER, *Christliche Predigt und Altes Testament.* Versuch einer homiletischen Kriterienlogik. (zeitzeichen Bd. 18) Schwabenverlag, Ostfildern 2001. (733) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 44,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ WEISS OTTO, *Deutsche oder römische Moral? – oder: Der Streit um Alfons von Liguori.* Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 5) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (317) Kart. DM 78,-/S 569,-/sFr 74,-.

WOLFF NORBERT, *Viele Wege führen nach Deutschland.* Überlegungen zur salesianischen Geschichte der Jahre 1883 – 1922. (Benediktbeurer Hochschulschriften, Bd. 15) Don Bosco, München 2000. (69) Geheftet. DM 16,80/S 123,-/sFr 16,80.

BULLIAT AMBROISE-MARIE / JOLY LÉON, *La Chartreuse Sainte Marie de Portes.* Études historique. (An. Cart. 67) Bd. 1 + Bd. 2: (761). Kart. 2000/2001; CLARKE JOHN (Hg.), *The Chartae of the Cartusian General Chapter 1571–1588* (138); *1589–1599* (117). (MS Grande Chartreuse 1 Cart 14) (An. Cart 100:37; 100:38); DE GRAUWE JAN/TIMMERMANS FRANCIS, *Prosopographia Monialium Brugis.* 2001. (313); GIRARD ALAIN / LEONCINI GIOVANNI / CARLAT MICHEL / BARLÉS BÁGUENA ELENA, *De Valbonne*

à Aula Dei: Les Reliques d'une chartreuse française en Espagne u.a., (An. Cart. 174), 2001 (86, Bildteil); HOGG JAMES/GIRARD ALAIN/LE BLÉVEC DANIEL, *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit.* (An. Cart. 157) Bd. 1 (288, zahlr. Abb.); Bd. 2 (214, zahlr. Abb.) 2001; PUIG-RIGAU JOSÉ-ORIOLO †, *Escritores Cartujos de España.* (An. Cart. 161) Bd. 1 + Bd. 2 (308) 2001; Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 2000/2001.

KIRCHENRECHT

■ BUDIN JOACHIM / LUDWIG GERD, *Synopsis Iuris Canonici.* Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (397) Geb.

KUNST

■ BÖHLER BERNHARD A. / FRONIUS CHRISTIN (Hg.) unter Mitarbeit von REISINGER FERDINAND, *Erschreckend – Wahr.* Begegnungen von Hans Fronius und Otto Mauer. Publication PN° 1, Bibliothek der Provinz, Weitra 2001. (147, zahlr. SW-Abb.) Geb. S 298,-.

GEISELER KERSTI (Hg.), *Maria – Die irdische Frau.* In Kultur und Religion. Styria, Graz 2000. (156, 16 Farb-Abb.) DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-.

LEXIKA

■ TRE – *Theologische Realenzyklopädie. Band 32: Spurgeon – Taylor.* De Gruyter, Berlin 2001. (783) Geb. DM 402,-.

LITURGIE

■ ANGENENDT ARNOLD, *Liturgik und Historik.* Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189) Herder, Freiburg 2001. (251) Kart. DM 48,-/S 350,-/sFr 44,50.

GILLES BEATE, *Durch das Auge der Kamera.* Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen. (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 16) Lit, Münster 2000. (362) Kart. DM 49,80.

KRANEMANN DANIELA, *Israelitica dignitas?* Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. Oros, Altenberge 2001. (292) Kart. DM 60,-.

ÖKUMENE

■ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum.* Die Kirche als Gemein-

schaft der Heiligen. Bonifatius/Lembeck, Paderborn/Frankfurt a.M. 2000. (130) Kart. DM 19,80/S 145,-/sFr 19,80. ISBN 3-89710-151-3.

HINTZEN GEORG / THÖNISSEN WOLFGANG, *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion.* (Thema Ökumene 1) Bonifatius, Paderborn 2001. (136) Kart. DM 24,80/S 350,-/sFr 45,-.

P Ä D A G O G I K

■ BILDUNGSWERK DER DIÖZESE MAINZ (Hg.), *G-o-t-t. Fragen – Provokationen – Annäherungen.* (Mainzer Perspektiven, Orientierungen 4) Bischöfliches Ordinariat, Mainz 2001. (178) Kart. DM 10,-.

RENARD ROLF-JÜRGEN (Hg.), *50 Jahre Zweiter Bildungsweg für Erwachsene.* Ketteler-Kolleg und Abendgymnasium in Mainz. (Mainzer Perspektiven 14) Bischöfliches Ordinariat, Mainz 2001. (161) Kart.

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

■ BAUMERT NORBERT, *Charisma – Taufe – Geisttaufe.* Band 1: *Entflechtung einer semantischen Verwirrung.* (320) Brosch. DM 39,-/S 285,-/sFr 37,-; Band 2: *Normativität und persönliche Berufung.* (400) Brosch. DM 48,-/S 350,-/sFr 46,-. Echter, Würzburg 2001.

GABRIEL KARL (Hg.), *Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände.* Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik. Duncker & Humblot, Berlin 2001. (201) Kart. DM 78,-/sFr 69,-.

GARHAMMER ERICH (Hg.), *Zielsicher und menschenoffen.* Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (123) Kart. DM 24,80/S 181,-/sFr 23,50.

PETRY BERNHARD, *Leiten in der Ortsgemeinde.* Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. (300) Kart.

P H I L O S O P H I E

■ GANDER HANS-HELLMUTH, *Selbstverständnis und Lebenswelt.* Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. (Phil. Abhandlungen 80) Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. (XV + 402) Ln. DM 98,-.

HONNEFELDER LUDGER / KRIEGER GERHARD (Hg.), *Philosophische Propädeutik. Bd. 3: Metaphysik und Ontologie* (UTB 2081) Schöningh, Paderborn 2001. (358) TB. DM 37,80.

McGINN COLIN, *Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins.* Aus dem Englischen von

Susanne Kuhlmann-Krieg. C.H. Beck, München 2001. (267) Kart. DM 38,-/S 277,-/sFr 34,50.

PIVČEVIĆ EDO, *Was ist Wahrheit?* (Fermenta philosophica) Karl Alber, Freiburg 2001. (256) Geb. DM 78,-/S 569,-/sFr 71,-/€ 41,35.

S P I R I T U A L I T Ä T

■ ARBEITSGEMEINSCHAFT THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT (AGTS), *„Lasst euch vom Geist erfüllen!“* (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität, Bd. 4. Lit, Münster 2001. (306) Kart. DM 312,-. ISBN 3-8258-5195-8

BAMBERG CORONA, *Was Menschsein kostet.* Aus der Erfahrung frühchristlicher Mönche gedeutet. (Topos plus 376) Grünewald, Mainz 2001. (153) TB.

FRONIUS HANS, *Stationen am Weg.* Der Kreuzweg in Thörl gedeutet von Ferdinand Reisinger, hg. von Franz Majcen und Ferdinand Reisinger. Publication PN° 1, Bibliothek der Provinz, Weitra 2001. (105, zahlr. Farb.) Geb. S 398,-.

KOCH GÜNTER, *Sakramente – Hilfe zum Leben.* (Topos plus 380) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (174) TB.

MIELLENBRINK EGON, *Beten mit den Füßen.* Über Geschichte und Praxis von Wallfahrten. (Topos plus 368) Butzon & Bercker, Kevelaer 2001. (134) TB.

SCHUTH KATHARINA, *Die Tore des Gebetes sind niemals geschlossen.* Die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten. (Theologie der Spiritualität Bd. 3) Lit, Münster 2001. (149) Kart. DM 29,80.

WOLITZ ULRIKE, *Von Schwelle zu Schwelle.* Ein Kursbuch zum Credo. (Topos plus 378) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2001. (116) TB.

HUME BASIL, *Das Mysterium des Kreuzes.* (Topos plus 373) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2001. (95) TB.

T H E O L O G E N

■ KAPPERS MICHAEL (Hg.), *Theologische Profile im 20. Jahrhundert.* Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner. (Topos plus 370) Butzon & Bercker, Kevelaer 2001. (319) TB.

KARL RAHNER, *Erinnerungen.* Im Gespräch mit Meinold Krauss. (Topos plus 385) Tyrolia, Innsbruck 2001. (119) TB.

T H E O L O G I E S T U D I U M

■ GUTMANN HANS-MARTIN / METTE NORBERT, *Orientierung Theologie.* Was sie kann, was sie will. (Rowohlts Enzyklopädie 55613) Rowohlt, Reinbek 2000. (217) TB. DM 18,90/S 138,-.

Katholisch-Theologische Privatuniversität

Aus der Fakultät – Studienjahr 2000/2001

1. Rektorat

Rektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger O.Praem, Professor des Kirchenrechts;

Prorektor: Dr. theol. Dr. theol. habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie.

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Zum 1. Mai wurde Univ.-Doz. Dr. Franz Gruber zum Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie ernannt.

Zum 1. August folgte der Professor der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie Dr. Winfried Haunerland einem Ruf als Professor für Liturgiewissenschaft an die Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Als Chefredakteur der ThPQ wird er allerdings vorerst der KTU Linz verbunden bleiben.

3. Promotionen und Sponsionen

Zum Dr. theol. wurden promoviert:

Mag. Luzenir Maria Caixeta: *Migrantinnen als Protagonistinnen. Die Erfahrung von Migrantinnen in der Sexarbeit als Ansatzpunkt für ein feministisches und sozial-ethisches Projekt aus der Perspektive der Migrantinnen-Selbstorganisation MAIZ* (Gesellschaftslehre);

Mag. Johannes Schiller: *Der Prophet vor dem Ende. Untersuchungen zu Jeremia 19,1–21,10* (Altes Testament)

Zum Mag. theol. wurden spendiert:

Karl Eglseer: *Die Pfarre St. Nikola. Ein Aufweis ihrer Entstehung* (Kirchengeschichte);

Maria Haslinger: *Pastorale Möglichkeiten der Trauerbegleitung nach Fehl- und Totgeburten* (Pastoraltheologie);

Christian Hein: *Energie und Moral. Die gegenwärtige Energieproblematik und der Beitrag der theologischen Ethik* (Moraltheologie);

Clemens Klaasen-van Husen: *Die ehemalige*

Moschee von Cordoba. Ein Vergleich islamischer und christlicher Sakralarchitektur (Kunstwissenschaft und Ästhetik);

Roman Lehner: *Therese von Lisieux. Die Interpretation einer Heiligen als theologisches Paradigma am Beispiel von Jean-Francois Six* (Fundamentaltheologie);

Gerold Novak: *Die katholisch-charismatische Erneuerung in der Diözese Linz* (Pastoraltheologie);

Annemarie Reiter: *Das Schicksal der Schulen der Frauenorden und -kongregationen in Oberösterreich* (Kirchengeschichte);

Dr.iur. Mag.rer.soc.oec. Leopold Resch: *Ein Idol unserer Zeit: Lady Diana - ihr Leben, ihr Schicksal, ihr Nachleben* (Gesellschaftslehre);

Mag.art. Klaus Sonnleitner: *Musik als Medium der participatio actuosa* (Liturgiewissenschaft);

Reinhard Wimmer: *„Ich bin der Weg ...“ (Joh 14,6). Historisch-anthropologische Untersuchung eines christozentrischen Weges: „Enchiridion militis christiani“ des Erasmus von Rotterdam (1469-1536)* (Kirchengeschichte).

Elisabeth Zettl: *Fragen, was nötig ist, und tun, was möglich ist. Impulse zur Seelsorge während der NS-Zeit (1938-1945) in der Diözese Linz, unter besonderer Berücksichtigung der Aufzeichnungen von Prälat Vieböck (Seelsorgeamtsleiter 1939-1974)* (Pastoraltheologie).

4. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 15. Jänner 2001 wurde Universitätsprofessor Dr. Ingolf U. Dalferth (Zürich) eingeladen. Sein Festvortrag lautete: *Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie.*

5. Dies Academicus

Der Dies Academicus vom 15. November 2000 stand unter der Thematik *„Eucharistie und Herrenmahl. Theologie und Ökumene vor einer neuen gesellschaftlichen Herausforderung“*. Hauptreferenten waren Univ.-Prof. Dr. Dorothea Sattler (Wuppertal) und Univ.-Prof. Dr. Gunther Wenz (München).

6. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF-Hörfunk/Religion, dem Evangelischen Bibelwerk, dem Land Oberösterreich u.a. fand vom 11.-13. Juli 2001 die 3. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster statt. Unter der Überschrift „*Lasst uns Menschen machen*“ ging es um aktuelle Fragen zwischen Theologie und molekularer Medizin.

7. Akkreditierung

Aus Anlass ihrer Akkreditierung als Privatuniversität veranstaltete die Katholisch-

Theologische Privatuniversität am 8. Mai 2001 einen Festakt. Der Einladung folgten zahlreiche Vertreter der Welt- und Ortskirche sowie des politischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens.

8. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe ist folgender Band erschienen:

Bd. 3: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes.*

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ

BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

DONNERSTAG, 15. NOVEMBER 2001

Fremd in Linz

AusländerInnen und kirchliche Verantwortung

Wir alle sind Ausländer – fast überall. Und doch sind viele verunsichert, wenn sie Menschen anderer Nationen begegnen. Zugehörigkeit und Ausgrenzung, Integration und Ausschluss des und der Fremden sind brisante politische Themen. Sie bewegen die Gemüter in Europa, Österreich und Linz. Der Umgang mit dem und den Fremden hat eine lange theologische Tradition und wird zugleich zum Prüfstein des christlichen Glaubens. Jesus Christus verkündet Gott als den Vater aller Menschen. Damit ist von Kirche und Theologie, die sein Anliegen vertreten, theoretischer und praktischer Einsatz gefordert. Der Dies academicus der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz will die Bedeutung dieses Themas für Kirche und Theologie aufzeigen.

10:00 - 12:30 Uhr

Die kirchliche Verantwortung für die AusländerInnen

Pastorale und politische Positionierungen

Sr. Cornelia Bührlé (Berlin)

Erfahrungen in Linz

Mag. Johann Schwarzbauer-Haupt (Linz)

15:00 - 17:00 Uhr

Migration und Theologie

Die Herausforderung durch eine globale Geschwisterlichkeit

Prof. Dr. Elmar Klinger (Würzburg)

19:30 - 21:00 Uhr

Podiumsdiskussion

mit Sr. Cornelia Bührlé, Berlin; Dr. Luzenir Maria Caixeta, Brasilien;

Dr. Selcuk Hergüvenc, Türkei; Prof. Dr. Elmar Klinger, Würzburg;

Mag. Johann Schwarzbauer-Haupt, Linz; Dr. Chibueze, Nigeria;

Moderation: Prof. Dr. Peter Hofer, KTU Linz.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 149. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunkthemen:

Heimat bieten oder Wege begleiten

- Vera Franz-Hellinger: „Kirche im Gegenwind“. Soziologische Beobachtungen
als pastoraler Anspruch 4 – 16
- Walter Kirchschräger: Volk Gottes unterwegs. Zur Weg-Dimension von Kirche 17 – 25
- Hubertus Brantzen: Nur Beheimatete können Heimat schenken 26 – 32
- Hadwig Müller: Im Übergang zu einer noch nicht gewussten Kirche 33 – 42

Zugänge zur Bibel

- Winfried Haunerland: „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie
als Sitz im Leben der Schrift 114 – 124
- Franz D. Hubmann: Bibelauslegung im Wandel 125 – 135
- Jacob Kremer: Das leere Grab – ein Zeichen. Zur Relevanz der historisch-
kritischen Exegese für die Verkündigung 136 – 145
- Irmtraud Fischer: Feministische Exegese – eine Herausforderung 146 – 155
- Franz Böhmisch: Vom Bibelleser zum Experten – eine
Lebensaufgabe für alle 156 – 166

Sozialworte – Sozialtaten

- Marianne Heimbach-Steins: Soziale Gerechtigkeit – Prüfkriterium gesellschaftlicher
Strukturen 226 – 236
- Markus Lehner: Caritas als Produzentin christlicher Soziallehre 237 – 246
- Ferdinand Reisinger: Alles vergebliche Liebesmüh? Zur Soziallehre der Kirche
und ihrer praktischen Umsetzung 247 – 256
- Andreas Schermann/
Paul Schöffner: Ökumenisches Sozialwort 257 – 256
- Jürgen Kaufmann: Ein Jahr Armut. Schwerpunkthema einer Pfarrei 267 – 273
- Franz Riffert: Sozialerziehung im Religionsunterricht.
Ein Beitrag zur Schulentwicklung 275 – 283

Wem nützt das Kirchenrecht?

- Leo Karrer: Ius sequitur vitam. Pastoral in der Spannung zwischen
Realität und Kirchenrecht 339 – 349
- Eva Drechsler: Zwischen gesellschaftlichem Anspruch und privater
Religiosität. Zur Wahrnehmung kirchlicher Ordnung
in der Gegenwart 350 – 360
- Sabine Demel: Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen?
Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren des
kirchlichen Rechts 361 – 374
- Severin Lederhilger: Universale Ordnung und partikulare Vielfalt.
Zur Bedeutsamkeit eines kontextuellen Kirchenrechts 375 – 387

Abhandlungen:

- Gottfried Bitter: Alte Abbrüche und neue Überbrückungen. Zum „garstigen
Graben“ zwischen Liturgie und Katechese 43 – 55
- Gerhard Marschütz: Zur Zukunft der Familie. Soziologische Befunde –
theologische Herausforderungen 57 – 65
- Robert Schreiter: Weltethos – eine Illusion? 167 – 178
- Dorothea Sattler: Kirchengemeinschaft und Feier der Eucharistie.
Zur Diskussion um einen folgenreichen Zusammenhang 179 – 191
- Ingolf U. Dalferth: Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von
Glaube und Theologie 284 – 297
- Wilhelm Zauner: Taube hören. Seelsorge mit Schwerhörigen 388 – 395
- Dietfried Gewalt: Schwerhörigenseelsorge. Praktisch-theologische Reflexionen
im Blick auf die Gemeindearbeit 396 – 405

Berichte:

- Severin Lederhilger/
Herbert Kalb: Römische Erlässe 66 – 71, 192 – 198, 298 – 300, 407 – 411

Autorenverzeichnis:

Ádna Jostein, Jesu Stellung zum Tempel (Ch. Niemand)	201
Alberigo Giuseppe/Wittstadt Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959 – 1965. Bd. 2 (R. Zinnhobler)	208
Arens Edmund / Hoping Helmut (Hg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (F. Gmainer-Pranzl)	303
Athanasius von Alexandrien, Bibliographie (D.W. Winkler)	330
Augustinus Aurelius, Schriften über die Gnade (F. Winter)	78
Augustinus / Karrer Otto, Die Unruhe zu Gott (F. Reisinger)	433
Aussermair Josef, Konkretion und Gestalt (B. A. Eckerstorfer)	428
Baumert Norbert, Charisma – Taufe – Geisttaufe (A. Fuchs)	417
Becker Dieter/Feldtkeller Andreas (Hg.), Es begann in Halle (F. Gmainer-Pranzl)	216
Bedford-Strohm Heinrich, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit (F. Gmainer-Pranzl)	80
Beinert Wolfgang, Das Christentum (H. Sauer)	199
Beintker Michael, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt (F. Gmainer-Pranzl)	304
Blondel Maurice, Der Ausgangspunkt des Philosophierens (O. König)	103
Blum Paul Richard (Hg.), Philosophen der Renaissance (M. Hofer)	331
Bockwinkel Juan, Steyler Indianermission in Paraguay 1910 – 1925 (F. Schragl)	320
Bsteh Andreas (Hg.), Eine Welt für alle (J. Janda)	73
Christen Eduard / Kirchschräger Walter (Hg.), Erlöst durch Jesus Christus (F. Gruber)	303
Claret Bernd J. Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“ (F. Gmainer-Pranzl)	222
Cunningham David S. / Del Colle Ralph / Lamadrid Lucas (Hg.), Ecumenical Theology in Worship, Doctrine and Life (B. A. Eckerstorfer)	429
Delbrêl Madeleine, Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott (F. Gmainer-Pranzl)	438
Dillmann Rainer / Mora Paz César, Das Lukas-Evangelium (Ch. Niemand)	416
Eckerstorfer Andreas, Kirche in der postmodernen Welt (F. Gmainer-Pranzl)	418
Eizinger Werner, Wortgottesdienste. Modelle für die Sonn- und Festtage im Jahreskreis A/B/C (M. Stuflesser)	93
Modelle für die Werktage im Jahreskreis. 18. – 34. Woche (M. Stuflesser)	93
Enang Kenneth, Nigerian catholics and the independent churches (F. Gmainer-Pranzl)	436
Enrich Manfred, Ins Wort genommen (P. Hofer)	325
Ernsperger Bruno, Aufbruch braucht Gestaltung (H. Eder)	432
Fabijan Veraja, Heiligsprechung (S. Lederhilger)	314
Fabisch Peter / Iserloh Erwin (Hg.), Dokumente zur Causa Lutheri 1517 bis 1521. 2. Teil (R. Bäumer)	312
Fahrner Elke, Des Priesters Kleider – und ein Blick darunter (M. Stuflesser)	427
Fleischer Margot / Hennigfeld Jochem (Hg.), Philosophen des 19. Jahrhunderts (M. Hofer)	331
Fössel Amalie / Hettlinger Anette, Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen (S. Beate)	310
Franzen August, Kleine Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	309
Fronius Hans / Majcen Franz und Reisinger Ferdinand (Hg.), Stationen am Weg (F. Hubmann)	436
Gabriel Karl (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände (M. Lehner)	432
Gafus Georg, Das Alte Testament in der Perikopenordnung (W. Haunerland)	316
Gahbauer Ferdinand R., Der orthodox-katholische Dialog (J. Janda)	219
Garhammer Erich, Verkündigung als Last und Lust (P. Hofer)	325
Gatz Erwin (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa (R. Zinnhobler)	86
Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa (R. Zinnhobler)	87
Gebara Ivone, Die dunkle Seite Gottes (F. Gmainer-Pranzl)	413
Gebhard Dörte, Menschenfreundliche Diakonie (M. Lehner)	98
Gössmann Elisabeth (Hg.), Eva Gottes Meisterwerk (K. Sugano)	305
Golob Andre, Buddha und die Frauen (J. Janda)	105
Greiner Ulrike, Der Spur des Anderen folgen? (S. Habringer-Hagleitner)	103
Greschat Martin, Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft (R. Zinnhobler)	205
Gruber Franz, Im Haus des Lebens (J. Sander)	412
Gysel Irene/Helbling Barbara (Hg.), Zürichs letzte Äbtissin: Katharina von Zimmern 1478 – 1548 (S. Beate)	84

Hanglberger Manfred, Signale des Unbewussten (H. Eder)	326
– Die Geburt des Ich (H. Eder)	326
Hartwich Richard, Steyler Missionare in China, Bd. VI (F. Schragl)	320
Hausberger Karl, Hermann Schell (1850 – 1906) (R. Zinnhobler)	206
Heine Susanne, Frauenbilder – Menschenrechte (M. Leppen)	308
Henkys Jürgen, Singender und gesungener Glaube (M. Eham)	211
Hense Ansgar, Glockenläuten und Uhrenschlag (S. Lederhilger)	88
Heuel Uli, Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Hochfeste, für Taufe, Trauung, Requiem (Ch. Baumgartinger)	318
Hilsch Peter, Johannes Hus (um 1370 – 1415). Prediger Gottes und Ketzer (R. Zinnhobler)	313
Hogg James u.a. (Hg.), Die Kartäuser und das Heilige Römische Reich (R. Zinnhobler)	85
Hübner Thomas, Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen (F. Gmainer-Pranzl)	79
Hütter Reinhard, Theologie als kirchliche Praktik (B. A. Eckerstorfer)	81
Internationale Theologische Kommission, Gott der Erlöser (M. Scheuer)	204
Jaros Karl, Jesus von Nazareth (Ch. Niemand)	76
Jervell Jacob, Die Apostelgeschichte (Ch. Niemand)	75
Jilek August, Das Brotbrechen (M. Stuflesser)	214
Jongeneel Jan A.B., Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries I (F. Gmainer-Pranzl)	322
Jussie Jean de/Helmut Feld(Hg.), Petite Chronique (S. Beate)	210
Kalb Herbert / Sandgruber Roman (Hg.), Festschrift Rudolf Zinnhobler (M. Würthinger)	417
Kaspar Peter Paul, Musica Sacra (M. Eham)	91
Kaufmann Jürgen / Kreitmeir Christoph / Wagner Maximilian, Ein Quell in der Wüste (P. Hofer)	430
Kessler Stephan C., Gregor der Große als Exeget (F. Gmainer-Pranzl)	108
Khoury Adel Theodor (Hg.), Jahrbuch der Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (J. Janda)	83
Klausnitzer Wolfgang, Glaube und Wissen (F. Gmainer-Pranzl)	81
Kmieciak Ulrich, Der Menschensohn im Markusevangelium (L. Wehr)	77
Körtner Ulrich H.J., Reformiert und ökumenisch (F. Gmainer-Pranzl)	322
Kohler Werner, Unterwegs zum Verstehen der Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	321
Kreimendahl Lothar (Hg.), Philosophen des 17. Jahrhunderts (M. Hofer)	331
– Philosophen des 18. Jahrhunderts (M. Hofer)	331
Krieger W. / Sieberer B. (Hg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden (P. Hofer)	325
Kronthaler Michaela, Prägende Frauen der steirischen Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	419
Kühn Rolf, Husserls Begriff der Passivität (F. Gmainer-Pranzl)	101
Kunzler Michael, Leben in Christus (J. Singer)	315
Kuschel Karl-Josef, Jesus im Spiegel der Weltliteratur (M. Leisch-Kiesl)	425
Lamp Ida / Meurer Thomas, Abschied – Trauer – Neubeginn (P. Hofer)	330
Lechner Martin, Theologie in der Sozialen Arbeit (M. Lehner)	100
Lederhilger Severin J. (Hg.), Der Mythos der Zahl – das Jahr 2000	200
Leimgruber Stephan / Müller Ludger, Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit (S. Lederhilger)	424
Leisch-Kiesl Monika / Schwanberg Johanna (Hg.), Nexus (W. Hopf)	91
Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 8 (F.-P. Tebartz-van Elst)	315
Lurz Friedrich, Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 (W. Hauerland)	94
Madappattu Jose, Evangelization in a marginalizing world (F. Gmainer-Pranzl)	204
Máte-Tóth András / Miklušćák Pavel, Nicht wie Milch und Honig (M. Lehner)	324
Mödl Ludwig (Hg.), Ein sperriges Zeichen (P. Hofer)	329
Müller Klaus / Stubenrauch Bertram, Geglaubt – Bedacht – Verkündet (P. Hofer)	326
Muck Otto, Rationalität und Weltanschauung (F. Gmainer-Pranzl)	221
Müller Klaus, Philosophische Grundfragen der Theologie (M. Hofer)	434
Naurath Elisabeth, Seelsorge als Leibsorge (H. Deisenberger)	97
Neidl Walter/Hartl Friedrich (Hg.), Person und Funktion (B. A. Eckerstorfer)	222
Nota Jan H., Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie (F. Gmainer-Pranzl)	332
Ohlig Karl-Heinz, Ein Gott in drei Personen? (F. Gmainer-Pranzl)	106

Padberg Lutz E. / Fürstenberg Michael (Hg.), Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	313
Pfeifer Michael, Der Weihrauch (J. Janda)	213
Pinkaers Servais, Das geistliche Leben des Christen (M. Scheuer)	107
Pobitzer Johanna, Das Gründercharisma des Sebastian Schwarz (1809 – 1870) (R. Zinnhobler) ...	311
Popp-Baier Ulrike (Hg.), Religiöses Wissen und alltägliches Handeln (H. Deisenberger)	327
Pröpper Thomas (Hg.), Bewusstes Leben in der Wissensgesellschaft (M. Hofer)	434
Prudký L. / Aračić P. / Nikodem K. / Sanjek F. / Zdaniewicz W. / Tomka M., Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen (M. Lehner)	323
Puhle Matthias (Hg.), Otto der Große (S. Beate)	421
Ratzinger Joseph Kardinal, Der Geist der Liturgie (W. Haunerland)	317
Rau Stefan, Sonntagsgottesdienst ohne Priester (Ch. Freilinger)	74
Rauchenberger Johannes, Biblische Bildlichkeit (G. Rombold)	90
Reinelt Joachim, Fest des Glaubens (W. Haunerland)	219
Rendtorff Rolf, Theologie des Alten Testaments. Bd 1 (F. Hubmann)	414
Ri Jemin, Harmonie und Konflikt (F. Gmainer-Pranzl)	333
Risse Günter (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen (R. Zinnhobler)	305
Ritter Emmeram H., Weihbischof Georg Wittmann (G.B. Winkler)	309
Rudolph Anette, „Denn wir sind jenes Volk ...“ (F. Gmainer-Pranzl)	308
Ruff Gerhard, Am Ursprung der Zeit (F. Gmainer-Pranzl)	331
v. Scheliha Arnulf / Schröder Markus (Hg.), Das protestantische Prinzip (F. Gmainer-Pranzl) ...	203
Scheuchenpflug Peter, Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (R. Zinnhobler)	422
Schlink Edmund, Die Vision des Papstes (Ph. Harmoncourt)	426
Schlögel Herbert, Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe (A. Riedl)	301
Schmidt-Leukel Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie (F. Gmainer-Pranzl)	81
Schneider Katharina, Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung (F. Gmainer-Pranzl)	79
Schneidmüller Bernd / Weinfurter Stefan (Hg.), Ottonische Neuanfänge (S. Beate)	420
Schütte Heinz (Hg.), Im Dienst der einen Kirche (R. Zinnhobler)	219
Schwarz Andreas / Stipinovich Angelo, Mit Handy, Jeans und Stundenbuch (B. Gruber-Aichberger)	220
Sedmak Clemens, Lokale Theorien und globale Kirche (F. Gmainer-Pranzl)	72
Sepp Hans Rainer (Hg.), Metamorphose der Phänomenologie (F. Gmainer-Pranzl)	332
Spanier Maria, Liturgische Ehesegnung und Eheschließung im (Erz-)Bistum Trier (W. Haunerland)	95
Spyra Waldemar, Religiöse Bildung und Erziehung im Spannungsfeld von Pastoral, Politik und Patriotismus (G. B. Winkler)	421
Steck Wolfgang, Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (W. Haunerland)	213
Steins Georg (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich (F. Hubmann)	415
Tebartz-van Elst Franz-Peter, Gemeinde in mobiler Gesellschaft (H. Eder)	96
Testa Benedetto, Die Sakramente der Kirche (M. Stuflesser)	319
Verweyen Hansjürgen, Gottes letztes Wort (F. Gmainer-Pranzl)	81
Wagener-Esser Meike, Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil (M. Lehner)	220
Wainwright Geoffrey, Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace (B. A. Eckerstorfer)	429
Waldmann Helmut, Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom (J. Janda)	218
Weber Franz / Marketz Josef / Schneider Sebastian (Hg.), Das Leben entfalten (H. Deisenberger)	97
Weinfurter Stefan, Heinrich II. (R. Zinnhobler)	419
Weitlauff Manfred (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (R. Zinnhobler)	206
Wenzel Uwe Justus (Hg.), Vom Ersten und Letzten (F. Gmainer-Pranzl)	435
Wess Paul, Einmütig (A. Habichler)	99
Wohlmuth Josef u.a. (Hg.), Dekrete der Ökumenischen Konzilien – Bd. 2: Konzilien des Mittelalters (R. Zinnhobler)	84
Ziegenaus Anton (Hg.), Volksfrömmigkeit und Theologie (F. Gmainer-Pranzl)	428
Zinnhobler Rudolf / Pangerl Kriemhild, Kirchengeschichte in Linz: Fakultät – Lehrkanzel – Professoren (J. Gelmi)	207
Eingesandte Schriften	108, 222, 333, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Theologie und Praxis“
Herbert Vorgrimler:	Theologie und kirchliche Praxis
Rudolf Englert:	Religionspädagogik – Fremdkörper im Theologiestudium?
András Máté-Tóth:	Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie
Manfred Scheuer:	Der Mensch ist Ruf Gottes

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 Kath.- Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156, email: thpq@ktu-linz.ac.at 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 62,00 / € 32,00	DM 18,50 / € 9,00
Österreich	öS 420,00 / € 32,00	öS 115,00 / € 9,00
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

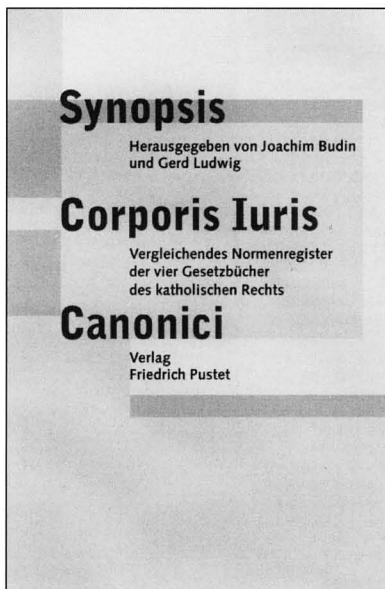
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8,
D-93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax 0732/784293-4156

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Kath.-Theologischen Privatuniversität Linz,
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg



Unverzichtbar bei der Interpretation kirchlicher Rechtsnormen

Die vorliegende Synopse des kanonischen Rechts ermöglicht erstmals einen eingehenden Vergleich der alten und der geltenden Gesetzbücher der römischen Kirche und der orientalischen Kirchen. Sie gewährleistet eine Gesamtübersicht über Entwicklung und Interdependenz der beiden Rechtsbereiche der Universalkirche.

Joachim Budin/Gerd Ludwig (Hg.)
Synopsis Corporis Iuris Canonici
Vergleichendes Normenregister der vier
Gesetzbücher des katholischen Rechts
397 Seiten, Hardcover
DM 168,-/ab 1.1.2002 € 88,-
ISBN 3-7917-1745-6



Das Standardwerk zum katholischen Kirchenrecht

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.

Joseph Listl/Heribert Schmitz (Hg.)
Handbuch
des katholischen Kirchenrechts
1459 Seiten, Hardcover, 2. Auflage
DM 168,-/ab 1.1.2002 € 88,-
ISBN 3-7917-1664-6

Hans Heimerl/Helmuth Pree (Hg.)
Handbuch des Vermögensrechts
der katholischen Kirche

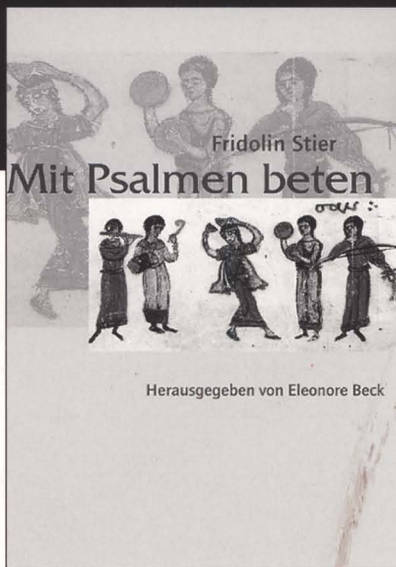
Unter besonderer Berücksichtigung der partikularen Verhältnisse in Bayern und Österreich
Unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer
944 Seiten, Leinen
DM 198,-/ab 1.1.2002 € 98,-
ISBN 3-7917-1359-0

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

Das Gebetbuch der Bibel



Fridolin Stier

Mit Psalmen beten

Herausgegeben von
Eleonore Beck

Format 14,8 x 21 cm
ca. 160 Seiten; kartoniert
ca. DM 36,-
öS 263,- / sFr 34,-
€ ab 1.1.2002 18,80
ISBN 3-460-32050-8

Der Tübinger Alttestamentler Fridolin Stier (1902–1981) gilt als einer der sprachmächtigsten Bibelübersetzer. Seine Übertragung des Neuen Testaments wies neue Wege. In seinem Nachlass wurden nun bisher unveröffentlichte Psalmenübertragungen entdeckt. Eleonore Beck, seine langjährige wissenschaftliche Assistentin, hat sie gesichtet, aufbereitet, um Tagebuchaufzeichnungen ergänzt und eingeleitet.

Bestellen Sie über Ihre
Buchhandlung oder über:



Verlag Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart
Telefon 07 11/6 19 20-37
Telefax 07 11/6 19 20-44
E-Mail: Versandbuchhandlung@bibelwerk.de
www.bibelwerk.de